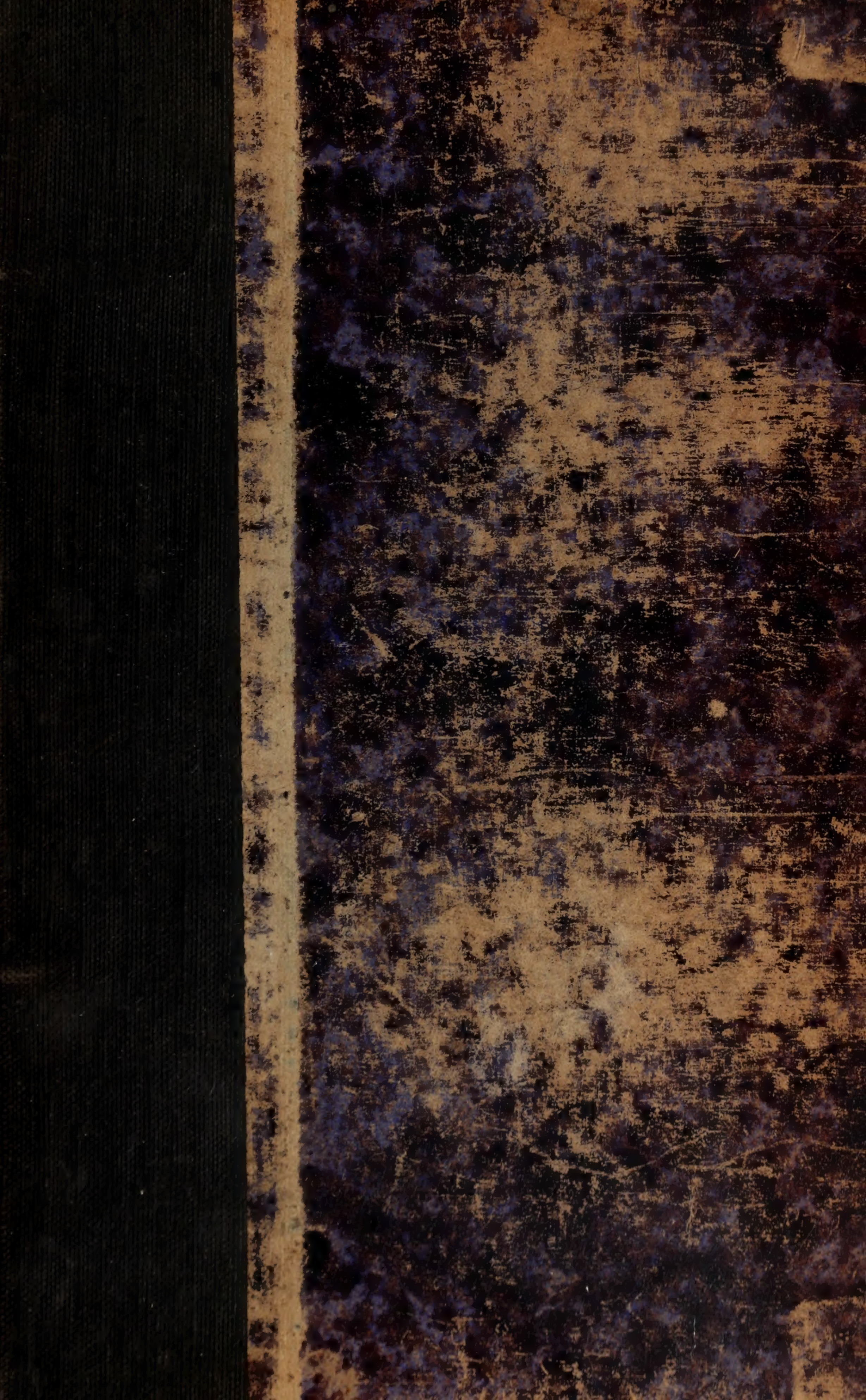
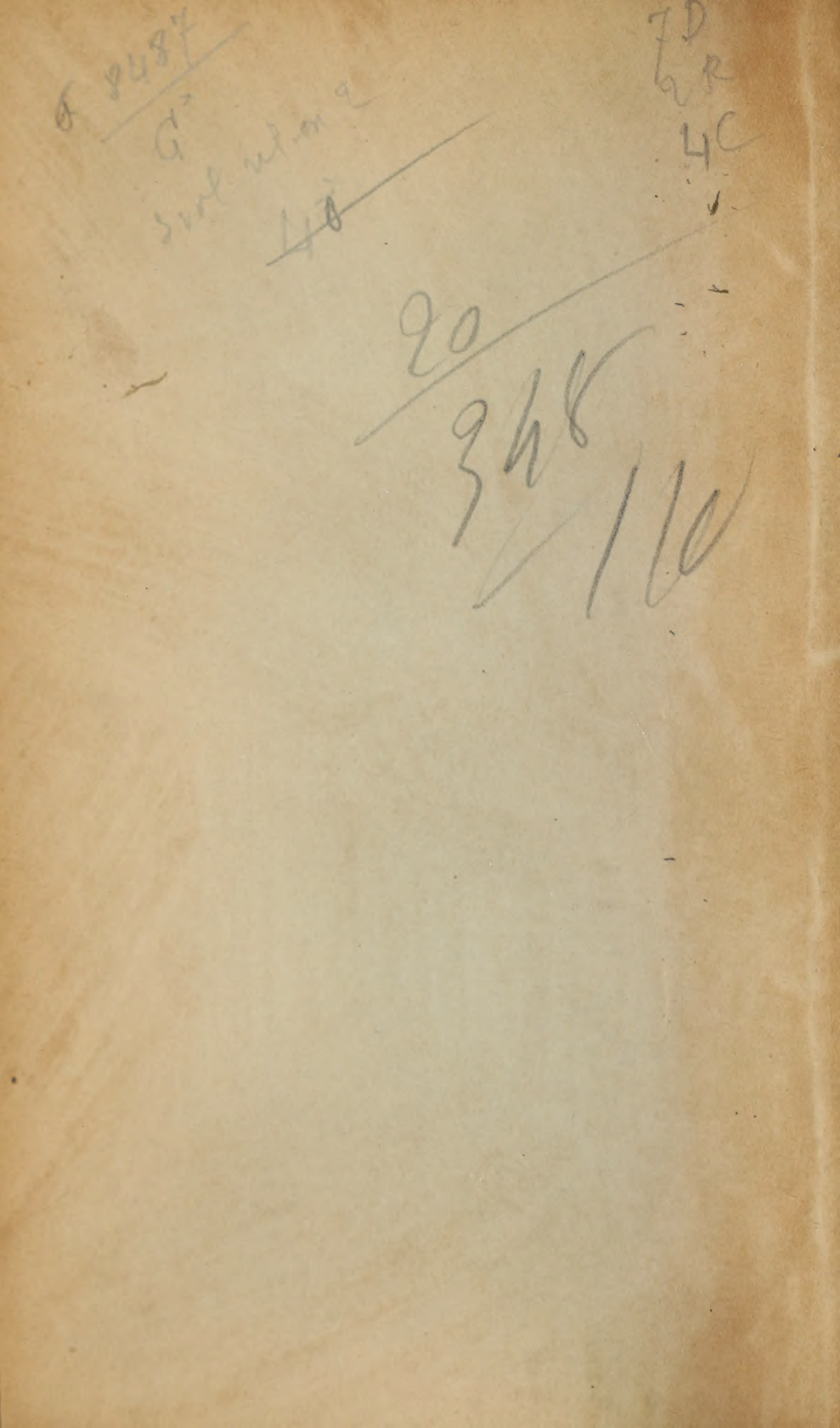








HISTOIRE
DE L'ÉGLISE

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS :

EN FRANCE

Angers,	Barassé.
—	Lainé frères.
Annecy,	Burdet.
Arras,	Brunet.
—	Théry.
Besançon,	Turbergue.
Blois,	Dezairs-Blanchet.
Bordeaux,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
Bourges,	Dilhan.
Brest,	Lefournier.
Caen,	Chenel.
Carcassone,	Fontas.
Chambéry,	Perrin.
Clermont-Ferrand,	Dilhan.
—	Bellet.
Dijon,	Gagey.
Lille,	Quarré.
—	Béghin.
Lyon,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
Le Mans,	Le Guicheux-Gallienne.
Limoges,	Dilhan-Vivès.
Marseille,	Chauffard.
—	Laferrière.
Metz,	Rousseau-Pallez.
Montpellier,	Malavialle.
—	Séguin.
Mulhouse,	Perrin.
Nantes,	Mazeau.
—	Libaros.
Nancy,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
Orléans,	Blanchard.
Poitiers,	Bonamy.
Reims,	Raive.
Rennes,	Hauvespre.
—	Thébault.
—	Verdier.
Rouen,	Fleury.
Strasbourg,	Bordes aîné.
Toulouse,	Ferrère.
—	Privat.
Tours,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

Amsterdam,	Van Langenhuysen.
Bois-le-Duc,	Bogaert.
Breda,	Van Vees.
Bruges,	Beyaert-Defoort.
Bruxelles,	Goemaere.
—	Desbarax.
—	Devaux et Ce.
Dublin,	Dowling.
—	Duffy.
Fribourg,	Herder.
Genève,	Marc Mehling.
Gênes,	Fassi-Como.
Liége,	Spée-Zelis.
Leipzig,	Dürr.
Londres,	Burns et Oates.
Louvain,	Peeters.
Madrid,	Bailly-Baillière.
—	Poupart.
Milan,	Besozzi.
Rome,	Merle.
Saint-Pétersbourg,	Wolff.
Turin,	Marietti.
Vienne,	Gérold et fils.

BESANÇON, IMPRIMERIE J. BONVALOT.

HISTOIRE

DE L'ÉGLISE

PAR

J.-A. MŒHLER

Auteur de la Symbolique

PUBLIÉE PAR LE R. P. GAMS

de l'Ordre des Bénédictins.

OUVRAGE TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ P. BÉLET.

TOME PREMIER

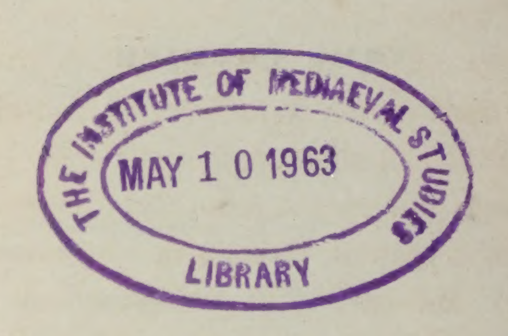
PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

—

1868


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
MAY 1 0 1963
LIBRARY

PRÉFACE.

Théodore Katerkamp venait de mourir (8 juin 1834), laissant un cours d'histoire ecclésiastique inachevé. Prié de poursuivre son travail, Mœhler déclina cette offre en disant qu'il était arrivé lui-même, dans ses études historiques, à peu près aussi loin que Katerkamp, jusqu'à la mort de saint Bernard en 1153, et qu'il se proposait de publier sa propre Histoire de l'Eglise.

A Tubingue, où il enseigna l'histoire ecclésiastique pendant une période de douze années, de l'automne 1823 au printemps 1835, Mœhler parcourait tous les ans d'une manière sommaire bien entendue toute l'histoire de l'Eglise jusqu'au temps présent, jusqu'à la révolution de juillet à peu près. A Munich, dans un espace de deux années (1835-1837), il n'atteignit que jusqu'à la fin du moyen-âge; mais il est hors de doute qu'il se serait aussi occupé des temps modernes, si au commencement du semestre d'hiver de 1836, il n'en avait pas été empêché par une longue maladie.

De nombreuses copies subsistent encore de ses leçons de Tubingue, aussi bien que de ses leçons de Munich. L'exemplaire de ces dernières, estimé le meilleur et le plus complet, appartenait au chanoine Fr. Wiedemann.

Après la mort de Wiedemann ce manuscrit, composé de 266 feuilles, transcrit avec un soin et une précision remarquables, fut mis à l'enchère avec le reste de sa bibliothèque.

Quand Mœhler eut fermé les yeux, ses manuscrits, conformément à ses dernières volontés, furent remis à Wiedemann, à l'exception de ceux qui renfermaient l'Epître aux Romains et la Patrologie. Il n'est pas douteux que dans ce nombre se trouvaient les manuscrits de Mœhler sur l'histoire ecclésiastique; mais il a été impossible de les découvrir parmi les manuscrits fort nombreux de ce dernier qui existaient encore après la mort de Wiedemann et qui ont été incorporés à la bibliothèque du *Georgianum*. Ces manuscrits, je les ai parcourus et j'ai trouvé qu'ils contenaient soit des matériaux, soit des notes, soit des transcriptions au net d'ouvrages et d'articles émanés de Mœhler et déjà publiés.

Wiedemann avait transcrit l'histoire ecclésiastique de Mœhler dans un temps où celui-ci vivait encore. Nommé directeur du *Georgianum*, il avait demandé dans ce but les cahiers de plusieurs auditeurs qui lui semblaient les plus exacts, notamment ceux de Senestrey (mort en 1840), et surtout de Leibenger (mort en 1857), ceux d'Epple et de Steichele, l'historien de l'évêché d'Augsbourg, etc. — Que Wiedemann ait vérifié les citations dans l'*Histoire ecclésiastique* de Mœhler, c'est ce qui m'a été certifié à diverses reprises. Cette *Histoire,* avait-il le dessein de la publier? On l'ignore. Plusieurs des anciens auditeurs et amis de Wiedemann, consultés sur ses intentions, m'ont répondu que son désir était évidemment de sauver l'Histoire ecclésiastique de Mœhler et de la transmettre à la postérité.

Les cahiers sur l'histoire ecclésiastique des temps mo-

dernes, que j'ai sous les yeux, et sur lesquels Mœhler n'a point donné de leçons à Munich, ne permettent guère de douter que Wiedemann a retrouvé et copié les manuscrits de l'auteur sur cette partie. Ces manuscrits sur les temps modernes, qui s'étendent jusqu'en 1833, contiennent une lacune considérable qu'il a fallu combler par les leçons que Mœhler a faites à Tubingue. — Autrefois, je possédais moi-même ses leçons sur les trois premiers siècles, et je ne voulais publier que celles-là; mais trouvant étrange que personne ne l'eût fait depuis vingt-huit ans, et craignant que le fond n'en eût un peu vieilli, je sollicitai l'avis de deux historiens de l'Eglise sur l'opportunité d'éditer ce travail : l'un fut désigné par le libraire, l'autre par moi. De ce dernier, qui n'avait eu aucune relation avec Mœhler, j'attendais une réponse négative. Cette réponse ayant été favorable, de même que celle du premier, j'ai cru devoir publier d'abord les trois premiers siècles; mais en m'occupant de ce travail, j'y ai pris goût et je me suis senti disposé à le continuer.

Outre le manuscrit de Wiedemann, devenu la propriété de la librairie Manz, j'ai pu en collationner plusieurs autres, notamment ceux du chanoine Steichele, de l'inspecteur scolaire Rothhammer, du curé Meyer, etc. La bienveillance du curé Willibald Lauter et de l'inspecteur scolaire Pfister, du diocèse d'Augsbourg, m'a permis de comparer et de compléter les leçons de Mœhler à Tubingue.

Quoique ce ne soit point ici un manuscrit auquel l'auteur ait mis la dernière main, mais seulement, en grande partie du moins, une transcription de ses leçons, je crois avoir le droit d'appeler cet ouvrage l'histoire ecclésiastique de Mœhler, car elle a été enseignée par lui, c'est sa propriété littéraire. Nous avons vu paraître dans ces dernières années différents ouvrages posthumes sur l'histoire de l'Eglise

qui n'avaient pas été préparés pour l'impression du vivant même de leurs auteurs.

Les additions que j'ai faites, imprimées en petits caractères, se bornent le plus souvent à l'indication des ouvrages à consulter.

On retrouvera dans ce dernier ouvrage les qualités qui donnent tant de charme aux écrits de Mœhler. Puisse-t-il, en rafraîchissant la mémoire de ce maître incomparable, contribuer à ranimer la foi et l'amour envers Notre-Seigneur et sa sainte Eglise!

P.-B. GAMS,

de l'ordre des Bénédictins.

Saint-Boniface de Munich, le 16 juillet 1867.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

SUR

JEAN-ADAM MŒHLER[1]

I.

MŒHLER AVANT SON ORDINATION — SES ÉTUDES (1819).

Jean-Adam Mœhler naquit le 6 mai 1796 à Igersheim, dans le royaume de Wurtemberg. Deux biographies de lui, dont l'une est annexée à la cinquième édition de sa *Symbolique,* et l'autre insérée dans l'*Encyclopédie des connaissances utiles dans les diverses carrières de la vie,* publiée par le libraire Manz, portent que Mœhler attribuait sa vocation littéraire à la résolution spontanée de son père, maire et aubergiste du village d'Igersheim, qui, frappé des talents distingués que son enfant faisait entrevoir, s'était résolu de lui faire commencer ses études. Tout autre est la version d'un ecclésiastique né dans le même pays que Mœhler. Loin d'avoir la volonté et l'intention de le faire étudier, son père aurait longtemps résisté aux instances et aux supplications de son fils, et l'aurait employé de bonne heure au service de sa maison, particulièrement de la boulangerie attachée à son auberge. Je ne saurais me passer de ton aide, répondait le père aux demandes de l'enfant, car je ne puis confier qu'à toi la confection des excellents petits pains dont se délectent nos hôtes. Adam, après avoir réfléchi un moment, promit

[1] Les éléments de cette notice sont empruntés à l'ouvrage du R. P. Gams, intitulé *Jean-Adam Mœhler, ein Lebensbild,* etc., et aux *Mélanges* de Mœhler lui-même.

à son père qu'il se lèverait d'assez bonne heure pour terminer son travail de boulangerie avant l'heure où il devrait partir pour se rendre à l'école latine de Mergentheim. Son père accepta la proposition, et le jeune Mœhler commença ses études classiques.

Les services qu'il rendait au sein de sa famille suffiraient à prouver que Mœhler dut commencer ses études un peu tardivement, et qu'il les eut bientôt terminées, car il n'avait encore que dix-huit ans quand il entra au lycée royal d'Ellvangen, dans l'automne de 1813. Son premier cours achevé, il sauta le second et entra dans le troisième. En 1815, il obtint la première place parmi les six élèves dont se composait la classe de philosophie. Il en fut de même en mathématiques appliquées, en stéréométrie et en trigonométrie. Dans les autres branches, il occupait le second rang, sauf pour le grec, où il ne venait qu'en quatrième ligne : c'était le résultat de son rapide passage à travers les classes inférieures.

Le cours de philosophie, dans lequel Mœhler occupa tour à tour la première et la seconde place, se composait de six, et plus tard de sept élèves, mais tellement distingués que le professeur n'hésitait pas dès lors à prédire qu'ils seraient un jour appelés au professorat. Quatre sont effectivement entrés dans cette carrière, et ont déployé une activité remarquable dans les différents postes qu'ils ont occupés. — Le plus signalé des condisciples de Mœhler, celui qui lui disputait souvent la première place, Joseph Lipp, devenu plus tard évêque de Rottenbourg, offrait avec lui de grandes analogies; il lui ressemblait surtout par la modestie et l'humilité. Sacré le 12 mars 1848 par l'archevêque de Fribourg, Hermann de Vicari, il dirige depuis plus de vingt ans l'important diocèse de Rottenbourg, formé des débris de cinq diocèses. Ses travaux comme évêque appartiennent à l'histoire de l'Eglise. Plus âgé d'un an que son ami et condisciple Mœhler, il a toujours conservé de lui le souvenir le plus affectueux et il garde ses lettres avec le plus grand soin.

En 1815, en automne, Mœhler entra dans le premier cours de théologie à l'université catholique d'Ellvangen, fondée par Frédéric I[er], roi de Wurtemberg, dont elle portait le nom. Il avait achevé son deuxième cours en 1817, lorsque l'éta-

blissement d'Ellvangen fut transféré à Tubingue. « Je me souviens encore, dit le P. Gams, combien de fois il lui arrivait d'interpeller les professeurs, et notamment celui de dogme, en le priant de répéter telle ou telle preuve de l'existence de Dieu. » Les études théologiques ne brillaient point alors par la solidité et la profondeur. Sur le dogme, on ne touchait point à toutes les doctrines fondamentales; en histoire ecclésiastique, ou plutôt en histoire universelle, on n'atteignait jamais jusqu'à la réforme. L'exégèse était, comme le reste de la théologie, complètement rationaliste. Qui aurait pu croire qu'avec de tels éléments Mœhler serait un jour ce qu'il est devenu? L'esprit qui régnait parmi les étudiants n'était guère théologique et encore moins religieux. Les leçons qu'ils avaient puisées au sein de leurs familles, plus d'une fois combattues et énervées par les fausses doctrines qui circulaient autour d'eux, constituaient l'unique soutien de leur vie religieuse.

Mœhler termina à Tubingue son troisième cours de théologie, et obtint le premier des trois prix assignés au succès des études et à la bonne conduite.

Le jour de la Toussaint en 1818, il entra au séminaire de Rottenbourg accompagné de huit condisciples. A l'exception du bréviaire allemand de Dereser, qu'on récitait matin et soir, et des considérations écrites (*lumina*) sur un sujet spirituel facultatif, qui remplaçaient la méditation, chaque élève jouissait d'une pleine liberté.

Les cours n'étaient guère qu'une répétition sommaire des branches théologiques qu'on avait déjà étudiées, et les examens trimestriels étaient au niveau des leçons. Chacun s'appliquait au genre de travail qui convenait le mieux à ses goûts. Mœhler choisit la philologie.

Les dispositions avec lesquelles il était entré au séminaire, Mœhler les a consignées trait pour trait, dix années plus tard, dans ses *Eclaircissements sur le mémoire relatif au célibat prescrit au clergé catholique*[1]; car ce qui se disait alors sur ce sujet dans le grand duché de Baden était une image assez fidèle de l'éducation qu'on recevait dans le

[1] Voir le tome Ier de ses *Mélanges*, p. 177-268.

Wurtemberg. Il se peut qu'à Tubingue et à Ellvangen l'esprit de critique et de négation procédât avec plus de réserve et de sang-froid qu'à Fribourg en Brisgau ; mais cet esprit n'en éclatait pas moins dans toutes les branches de l'enseignement. Sans doute, l'histoire de l'Eglise n'y était pas, comme à Fribourg, traitée de « chronique scandaleuse, » mais on n'y démêlait point l'action surnaturelle de Jésus-Christ ni la présence de l'Esprit-Saint; on n'y faisait point connaître les fondements du christianisme et les racines de la foi. L'élément spirituel et divin restait enfoui. Tout était superficiel, et l'esprit de foi n'éveillait dans les âmes aucun enthousiasme généreux. Les cœurs se desséchaient dans le vide et mouraient faute de nourriture. Ce qui plaisait par-dessus tout, c'était d'entendre dire que le célibat était d'origine suspecte et qu'il fallait le supprimer. Tout autre principe de réforme devait céder devant celui-là. Il n'est donc pas étonnant si les élèves du séminaire de Rottenbourg, même après avoir reçu le diaconat, accueillirent par des acclamations de joie, lorsqu'ils la lurent dans les journaux, la proposition de supprimer le célibat, faite à la chambre des députés badois par Rotteck et Duttlinger. Il était rare à cette époque de voir un jeune homme entrer dans l'état ecclésiastique avec un élan joyeux et spontané, affronter les devoirs du sacerdoce sans hésitation, sans luttes intérieures et sans découragement. — Pourquoi Mœhler n'était-il donc pas entré à temps dans une autre carrière? C'était là une énigme que ses condisciples ne parvenaient point à éclaircir, du moins ceux qui connaissaient l'état de fortune de sa famille, mais qui s'explique suffisamment quand on sait le combat qu'il avait victorieusement soutenu contre son père pour entrer dans l'état ecclésiastique.

II.

MŒHLER DEPUIS SON ORDINATION JUSQU'A SON PROFESSORAT.

Promu aux ordres sacrés le 18 septembre 1819, Mœhler, conformément à l'usage qui obligeait les jeunes ecclésias-

tiques destinés au professorat de passer d'abord une année dans le saint ministère, remplit successivement les fonctions de vicaire dans deux petites villes du Wurtemberg, où il a laissé des souvenirs non encore effacés. Le trait dominant de sa carrière pastorale, écrivait de lui un de ses curés, c'était la bonté et la modestie qui reluisaient dans tout son être, la dignité qui rehaussait chacune de ses actions ; ces qualités lui avaient valu l'affection de toute la paroisse et particulièrement des enfants du catéchisme. Ses sermons, inspirés par le cœur, allaient droit au cœur, et c'est par là qu'il produisait ces salutaires impressions que la faiblesse de son débit ne lui aurait pas permis d'espérer. Quant à son attrait, je dirais presque sa vocation pour l'étude, elle était si irrésistible qu'il y consacrait toutes les heures dont il pouvait disposer, ce qui lui rendait d'autant plus onéreuses les écritures auxquelles l'astreignait sa qualité de vicaire de décanat. Pour lui alléger ce fardeau, nous en avions pris une partie à notre charge, moi et son covicaire, mais à la condition qu'il nous communiquerait quelques parcelles de sa science. Pendant ce temps, continue le curé, je reçus la visite de l'illustre évêque de Ratisbonne, J.-M. Sailer. Mœhler fit sur lui une impression profonde, et comme il était timide de sa nature, la manière dont Sailer le fixa ne laissa pas de l'embarrasser passablement. Sailer m'interrogea en particulier sur cet intéressant jeune homme, c'est l'expression dont il se servit, et conçut de lui les grandes espérances que Mœhler a réalisées dans la suite.

On était en 1820. Une année venait de s'écouler, lorsque Mœhler fut envoyé à Tubingue pour y assister aux leçons que recevaient les maîtres destinés à l'enseignement de gymnase. Nommé en 1821 à une place de répétiteur devenue vacante, il s'appliqua à l'étude avec tout le zèle dont il était capable, donna assidûment ses répétitions, et profita, comme d'une excellente gymnastique intellectuelle, des dissertations publiques qui avaient lieu tous les trois mois. A ces exercices se joignaient les discussions particulières provoquées par la vie en commun, par les doutes et les questions que soulevaient les études quotidiennes. Son jugement se formait, et sa langue, en s'épurant, ne faisait que mieux ressortir la

variété et la profondeur de ses connaissances. Tels sont les principaux avantages que Mœhler retira de son séjour à Tubingue comme répétiteur. C'était comme l'aurore d'une nouvelle période dans sa vie intellectuelle.

Avant de continuer la biographie de cet homme extraordinaire, qu'on nous permette de jeter un regard sur la marche précédente de son éducation. Cette éducation fut à la fois l'œuvre de son époque, le résultat de l'enseignement qu'il avait reçu, le fruit de ses lectures et de ses relations. La destruction des jésuites, suivie de la révolution religieuse et sociale, la suppression des autres congrégations religieuses, le bouleversement des diocèses, des séminaires et des écoles, des guerres interminables, toutes ces causes avaient porté un coup terrible à la théologie catholique ; elle n'était pas seulement restée stationnaire, elle avait rétrogradé. Les protestants, moins éprouvés par ces catastrophes, avaient eu tous les loisirs nécessaires pour s'appliquer à l'étude ; aussi étaient-ils les maîtres de la littérature théologique, surtout à l'époque où Mœhler commença ses études. Les catholiques n'avaient que des ouvrages de la période joséphiste ; pour tout le reste, ils étaient obligés de s'alimenter auprès des protestants.

Comment s'imaginer que notre jeune savant, naturellement si susceptible et si enthousiasmé pour l'idéal, ayant eu si peu d'occasions de voir dans son pays l'Eglise sous un aspect attrayant, et dont les regards avaient été choqués par tant de vices, n'eût pas été, après une telle éducation, imbu de ce qu'on qualifiait alors de « libres opinions? » Parmi ses professeurs, on se faisait une gloire d'avoir composé un ouvrage qui eût mérité les honneurs de l'*index*. Les lacunes qu'offrait alors l'Eglise d'Allemagne semblaient justifier d'avance l'opposition rationaliste qu'on lui faisait. Mœhler partageait les vues et les préjugés de la plupart de ses collègues, et une fois entraîné par le torrent, il lui serait difficile de revenir à des notions plus saines. Heureusement, la Providence vint à son aide et le retira de ce milieu fascinateur. Sa nomination comme répétiteur privé à l'université catholique et théologique de Tubingue, ses voyages à travers l'Allemagne pour visiter les universités furent le point de départ du changement qui allait s'opérer en lui.

III.

VISITES DE MŒHLER AUX UNIVERSITÉS D'ALLEMAGNE.

Le spectacle de la vie religieuse dans le nord de l'Allemagne, à une époque où le patriarche du rationalisme, Bretschneider, se plaignait lui-même des tendances anti-ecclésiastiques de son temps; des visites dans plusieurs églises de grandes villes, où un sermon de deux heures, péniblement élaboré, réunissait à peine une trentaine d'auditeurs; le langage haineux et intolérant qu'il était obligé d'entendre contre l'Eglise catholique quand on le tenait pour un protestant, la qualification de jésuite qu'on lui décernait quand il se disait catholique, firent sur l'âme délicate de Mœhler une impression qu'on chercherait vainement à décrire.

Arrivé à Gœttingue, après avoir parcouru les universités de Wurzbourg, d'Iéna, de Bamberg, de Leipzig et de Halle, il y assista aux leçons de Planck et de Stæudlin sur l'histoire de l'Eglise, de Heeren sur l'histoire universelle, de Eichhorn sur l'histoire de la jurisprudence et sur l'économie politique. Mais tout en s'intéressant principalement à l'histoire de l'Eglise, il ne négligeait point les cours de théologie, ni surtout les leçons philologiques. Ces cours publics, les entretiens qu'il eut avec les professeurs, dont il loue la complaisance et les bons procédés, lui permirent, dit-il, de recueillir une foule d'observations où se reflète le caractère de l'époque. Parmi les signes de ce temps, il en est un qui lui semble pronostiquer le réveil de l'esprit religieux : ce sont les discussions entre catholiques et protestants. « Il y a vingt ans, dit-il, on discutait peu, si tant est qu'on discutât, probablement parce qu'on était indifférent. En se remuant, les protestants se rapprochent des catholiques, car ils s'éloignent de l'indifférence; en se défendant, les catholiques se rapprochent des protestants, parce qu'ils sortent de l'engourdissement spirituel, de la mort religieuse et ecclésiastique. Quand deux adversaires arrivent à se parler, dût leur conversation se

borner à des reproches sur leurs mutuelles injustices, c'est déjà un grand pas vers la réconciliation. »

« A Gœttingue, continue Mœhler, la théologie et surtout la patrologie sont parfaitement enseignées, et, chose presque étonnante, il serait difficile de trouver un théologien catholique dont les écrits y fussent ignorés... Je fréquente les leçons de Planck sur l'histoire de l'Eglise. Je n'ai jamais entendu traiter l'histoire de cette façon. » — « La variété de ses lectures m'étonne, dit-il ailleurs; tant d'érudition, un choix si excellent des matières les plus convenables, une exposition si lucide, une ordonnance si heureuse des faits, développés avec tant de suite, me font souvent réfléchir et m'inspirent des idées extrêmement sérieuses. Ces leçons me font comprendre ce qui est requis pour bien enseigner l'histoire, et je les considère comme le plus grand bonheur. Le professeur touche à des sujets d'une importance capitale et dont je n'avais jamais entendu un mot, et il les traite avec une impartialité, une modération dont lui seul a le secret. Quant aux conversations privées que j'ai eues avec lui, elles n'ont rien de particulièrement instructif. »

En sortant de Gœttingue, Mœhler alla visiter le *Collegium carolinum* du Braunschweig, célèbre institut fondé d'après les vues du fameux abbé Jérusalem, qui attribuait le peu d'avantages qu'un pays retire de la multitude de ceux qui étudient, non pas aux écoles où l'on enseigne les premiers rudiments de la langue, mais à l'absence d'établissements intermédiaires entre les écoles et les universités. Les jeunes gens, disait-il, fréquentent les universités sans avoir le moindre goût pour ce qu'ils devront apprendre, ou ils ignorent ce qu'il y a de vraiment beau et essentiel dans ce qu'ils savent déjà. Il est intéressant d'entendre cet abbé parler des aptitudes naturelles qu'on exige des élèves de cet établissement. « Il ne suffit pas, dit-il, pour qu'un candidat soit jugé » capable et digne d'être admis, qu'il soit ce qu'on appelle » un jeune homme pieux et appliqué, un naturel doux » et tranquille parce qu'il manque de flamme : cette race » de savants ne fait qu'entraver le progrès des sciences en » Allemagne. Il faut avoir égard surtout à l'ardeur et à la » force de jugement qu'il manifeste dans son application. »

Quant aux auteurs classiques, il veut qu'on s'occupe principalement de l'esprit et du goût qui règnent dans leurs écrits. Voici les branches d'études qu'il recommande : l'histoire savante, ecclésiastique et sociale, les mathématiques et la physique, la morale et le droit naturel, les antiquités juives, grecques et romaines, et surtout, quelle que soit la carrière qu'on doive embrasser, une connaissance raisonnée de la religion ; puis, comme préliminaire indispensable, la théologie naturelle, la démonstration de la vérité de la religion chrétienne et une courte histoire des écritures canoniques. Autrement, on ne formera que des incrédules ou de faux croyants.

Le système d'enseignement de l'abbé Jérusalem s'appuie tout entier sur les lacunes qu'il a constatées dans l'éducation publique, où l'on ne vise, dit-il, qu'à préparer à l'enseignement universitaire et à donner une instruction dont ne profitent que ceux qui consacreront leur vie à l'érudition. Et pourtant « ceux qui travaillent dans les grandes sphères sociales, qui s'occcupent de créer des institutions utiles à tous, de corriger la nature et de développer l'industrie, de gouverner une famille, ceux qui s'appliquent aux arts mécaniques n'ont pas moins de part que les savants aux bien-être général. » Or, tandis qu'on a fait tant de dépenses pour les écoles et les académies, ce qu'on a fait pour ces derniers est à peu près insignifiant. Pour atteindre le but à la fois scientifique et pratique qu'il se propose, l'abbé Jérusalem distribue les matières de l'enseignement en deux classes : la première comprend les notions générales : connaissances historiques, morales, religieuses, mathématiques ; la seconde renferme les connaissances particulières destinées à servir de préparation aux études académiques : les langues anciennes et les principales langues modernes, le droit civil et son histoire, les antiquités. Le dessin, la musique et la gymnastique sont facultatifs.

L'enseignement est partagé en trois cours : dans le premier, qui dure une année et absorbe quatre heures par semaine, on enseigne l'histoire universelle, l'histoire de l'Église, la philosophie et la théologie. Le second dure six mois et occupe quatre heures par semaine : on y enseigne l'histoire de l'empire, la vérité de la religion chrétienne,

l'histoire des savants. Le troisième enfin se donne pendant six mois et prend deux heures par semaine : il embrasse l'histoire du droit civil, les antiquités, l'histoire du pays et des exercices de style.

IV.

MŒHLER DEVIENT RÉPÉTITEUR PRIVÉ ET PROFESSEUR DE THÉOLOGIE (1823-1835).

Lorsqu'il revint, le 18 avril 1823, de son voyage scientifique, où il avait fait une riche moisson et singulièrement avancé sa culture littéraire, Mœhler fut reçu de ses anciens collègues avec une froideur visible. De grands changements venaient de s'opérer en lui. On s'était figuré que ce voyage l'affermirait dans ses anciennes idées, et ce fut précisément le moyen dont la Providence se servit pour les battre en brèche, ou mieux pour les transformer.

Mœhler commença ses leçons pendant le semestre d'hiver de l'année 1824 : l'histoire ecclésiastique, l'introduction à l'étude des Pères des trois premiers siècles, l'explication des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, telles devaient être les matières de son enseignement. L'année précédente, il avait fait la critique du droit ecclésiastique de Walter, dont la première édition venait de paraître, et qui a été suivie de douze autres éditions depuis 1823 jusqu'en 1861. Ce travail de critique, qui marquait ses débuts dans la carrière d'écrivain, fut favorablement accueilli. Mœhler louait en Walter la variété de l'érudition, la simplicité et la beauté du récit, la dignité et la modération du polémiste. En 1829, Mœhler composa un nouvel article sur la quatrième édition entièrement refondue et très-augmentée, où il faisait ressortir l'esprit ecclésiastique de l'auteur, sa tendance antijoséphiste, le soin qu'il prenait de se conformer aux besoins des temps nouveaux, et par-dessus tout son caractère libéral, en prenant ce mot, disait-il, dans sa plus belle acception et en le ramenant à sa signification classique, bien différente de celle qu'on lui assigne aujourd'hui, où il suffit de parler des empiètements du clergé,

de tirer l'épée contre l'Eglise faible et désarmée pour se croire le droit d'usurper ce titre. Le président du conseil ecclésiastique disait de cet article de Mœhler que c'était une œuvre riche d'espérances et son auteur un jeune homme d'un grand avenir. Cependant, quelques années allaient s'écouler encore avant que ses idées acquissent ce degré de précision et de justesse qu'on y remarquera dans la suite.

En 1824, pendant le second semestre de sa carrière professorale, Mœhler continua ses leçons sur l'histoire de l'Eglise et la patrologie, en y joignant un commentaire sur le traité *du Sacerdoce* de saint Chrysostome. Ce qui convenait le mieux à la nature de son talent, c'était l'histoire ecclésiastique et la patrologie ; le zèle qu'il y apportait croissait de jour en jour, et ses progrès étaient au niveau de son zèle. Il avait conçu le désir d'inaugurer sa carrière d'écrivain par une histoire de l'*Introduction du christianisme dans le sud de l'Allemagne.* Ce travail fut exécuté par son successeur dans la chaire d'histoire ecclésiastique, M. Héfelé, qui, sans connaître les projets de son devancier, les réalisa et les publia sous le même titre. On dirait qu'à certains moments, il y a des questions qui sont dans l'air.

V.

TRAVAUX LITTÉRAIRES DE MŒHLER.

1° *Charlemagne et ses évêques.*

Mœhler préluda à ses grandes publications historiques, par divers articles insérés dans des Revues théologiques. *Charlemagne et ses évêques* fut le premier écrit de quelque étendue qu'il livra sur cette matière. Il fut publié, ainsi que la plupart de ses autres travaux qui n'atteignaient point aux proportions du volume, dans la *Revue théologique de Tubingue.* Mœhler y met en relief les grands services que Charlemagne a rendus à l'Eglise par sa sollicitude à choisir de bons évêques, à convoquer des synodes, à discipliner le clergé et à établir des écoles, à corriger les abus qui s'étaient

glissés partout à la faveur de la barbarie. « Ce grand prince, disait Théodulphe, évêque d'Orléans, ne cesse d'exhorter les prélats à l'étude de l'Ecriture sainte et tout le clergé à l'observance de la discipline. » Deux capitulaires datés de 811 renferment une foule de questions sur lesquelles les évêques et les prélats devront répondre. Il leur demande en quoi les fonctionnaires civils empêchent les ecclésiastiques, et les ecclésiastiques les fonctionnaires civils de remplir leurs devoirs ; dans quelle mesure il convient que les évêques et les abbés se mêlent des affaires temporelles ; quel est le sens précis de ce texte de l'Ecriture : Ceux qui sont consacrés au service de Dieu ne doivent point s'occuper des choses de ce monde. La connaissance de soi-même n'est-elle pas le fondement de la vie chrétienne? Dans le second capitulaire, on lit ce passage remarquable : « Nous commencerons par demander aux ecclésiastiques en quoi consiste leur vocation, afin qu'ils ne nous demandent rien, ni nous à eux, qui lui soit contraire. »

Deux années après la publication de ses capitulaires, dans la dernière année de sa vie (813), Charlemagne décida que cinq conciles se réuniraient sur divers point du royaume, à Reims, à Mayence, à Arles, à Chalons-sur-Saône et à Tours, pour délibérer sur la réforme ecclésiastique. La plupart des canons de ces conciles se rapportent aux questions posées par Charlemagne. Rapprochés des capitulaires de Charlemagne, ils sont la peinture exacte de la société contemporaine ; on y voit, d'une part, la barbarie des mœurs, et de l'autre les efforts de l'empereur et de plusieurs évêques pour y remédier. Les décrets des cinq conciles furent envoyés à Charlemagne, qui recueillit ce qui lui parut le plus opportun et l'érigea en loi de l'empire. Telles sont les relations qui existaient alors entre l'Eglise et l'Etat : les nier serait aussi superflu qu'impossible, comme aussi de prétendre que dans la période franque l'Etat et l'Eglise ne formaient qu'une seule société, ou que l'Eglise était subordonnée à l'Etat. Sans doute, les deux pouvoirs n'étaient point opposés l'un à l'autre ; mais ils n'en étaient pas moins distincts. On ne connaissait point encore ces limites étroites que la défiance a tracées de nos jours entre les deux sociétés : c'est ordinairement quand on

précise avec tant de rigueur ce que chacun devra faire qu'on obtient le moins de résultats.

Charlemagne autorisa les évêques à connaître des causes civiles, quand même une seule des parties s'adresserait à eux ; jusque-là le consentement des deux parties avait été nécessaire. Les évêques devinrent les premiers conseillers des souverains et siégèrent dans les assemblées de l'empire à côté des ducs et des comtes. Blessés au vif de tous ces priviléges, les fonctionnaires civils s'en vengèrent par les tracasseries sans fin qu'ils suscitèrent à l'épiscopat. Les mêmes sentiments d'aigreur ont éclaté de nos jours contre le clergé : on l'a accusé d'une ambition démesurée, d'empiètements monstrueux. Au temps de Charlemagne, la prépondérance du clergé n'était que la prédominance naturelle de l'esprit sur la force brutale, et un ami de l'humanité doit se féliciter qu'il y ait eu encore dans ces temps barbares un refuge pour le droit et la justice, un appui pour l'innocence opprimée. Toute culture intellectuelle était alors aux mains du sacerdoce. Quand la science eut été popularisée par le clergé, il arriva ce qui devait arriver naturellement, elle retourna des prêtres aux laïques, et le clergé déposa de nouveau (souvent malgré lui, il est vrai) l'influence temporelle que les meilleurs de ses évêques n'avaient jadis acceptée qu'à contre-cœur. Il ne faut donc pas qualifier d'usurpation ce qui était dans la nature des choses, ni accuser peut-être Charlemagne de faiblesse et d'inintelligence, pour avoir compris quel rang il devait assigner au mérite et au savoir. Si Charlemagne mettait à profit l'autorité que les évêques puisaient dans leur esprit de prudence et de modération, dans leur mission ecclésiastique, c'était pour contrebalancer la puissance matérielle des seigneurs temporels. Du point de vue élevé où il se tenait, ces rivalités mesquines ne pouvaient pas l'atteindre ; il se contentait de veiller à ce qu'elles ne tournassent point au détriment de l'Etat et de l'Eglise.

On gémit souvent sur les abus du moyen-âge, et l'on n'a pas toujours tort assurément ; l'essentiel est de ne rien exagérer, de ne pas croire que le mal était alors irremédiable et qu'on ne le combattait pas énergiquement. Ainsi, il arrivait

souvent que des parents destinaient leurs enfants à entrer en religion ou à recevoir les ordres pour une foule de considérations étrangères à la religion, sacrifiant ainsi l'avenir de leurs enfants à des combinaisons de famille. Pour obvier à ces inconvénients, le concile de Tours (canon XII) fixa l'âge de trente ans pour la réception des ordres sacrés, et celui de vingt-cinq pour les religieuses qui prendraient le voile. On impute à quelques-uns de nos frères, disait le concile de Châlons, de décider, par avarice, certaines gens à renoncer au monde et à donner leur fortune à l'Eglise ; c'est un abus qu'il faut extirper complètement des âmes. Et il ordonne que les abbés et les évêques qui s'en rendront coupables seront soumis à la peine canonique. Quant « au consentement du maître, » requis pour recevoir l'ordination, on sait que dans l'empire franc il fallut de bonne heure accepter des serfs dans la cléricature, parce qu'une loi expresse obligeait tous les hommes libres au ban de l'armée; nul ne pouvait s'y soustraire sans l'assentiment formel du roi. Et comme les serfs ne pouvaient pas disposer d'eux-mêmes, il fallait consulter leurs maîtres. Sans cela, les évêques choisissaient ordinairement leurs clercs parmi les serviteurs de l'Eglise (*familia Ecclesiæ*); de là les relations déplorables que nous remarquons au septième et au huitième siècles entre l'épiscopat et le clergé inférieur. On voit par des décrets de synodes, notamment par le canon VII du concile de Braga, en 675, que les évêques n'hésitaient pas à manier le bâton : *Ne passim unusquisque episcopus honorabilia membra sua, presbyteros sive levitas, prout voluerit et complacuerit, verberibus subjiciat et dolori.* Le concile ne faisait d'exception que pour les graves délits. L'évêque, dans ses relations avec son clergé, continuait à se considérer comme un maître vis-à-vis de son serf; et quant au prêtre lui-même, l'onction sacerdotale ne lui avait pas donné du jour au lendemain des sentiments plus nobles et une plus haute opinion de sa valeur. Les évêques se plaisaient tellement dans cet ordre de choses, où il n'était plus question ni d'ancien collége sacerdotal, ni d'administration du diocèse par une corporation de prêtres, que, dans la suite, quand ils purent ordonner des hommes libres, ils ne le faisaient pas volontiers. Ils préféraient choisir

des serfs, et ils semblaient agir ainsi, dit le concile d'Aix, « parce que de tels hommes n'oseraient pas élever de plaintes contre eux dans la crainte de recevoir des coups terribles ou d'être voués à une servitude cruelle. » En cela, les évêques imitaient les seigneurs temporels, dont Agobard de Lyon nous a tracé une sinistre peinture : « La coutume impie a prévalu, dit-il, que la plupart de ceux qui aspirent à une dignité élevée ou qui veulent passer pour quelque chose, entretiennent un prêtre dans leur maison, non point pour lui obéir, mais pour exiger de lui sans relâche tous les services licites ou illicites, dans les affaires religieuses non moins que dans les affaires temporelles, le faisant servir à table, conduire les chiens ou les cavales des dames, cultiver la terre. » Les seigneurs, en présentant leur candidat à l'évêque, lui disaient communément : « Voici un clerc que j'ai cultivé parmi mes propres esclaves ou que j'ai reçu de tel individu et de tel district. Je veux que vous me l'ordonniez prêtre. »

Cependant des mœurs plus douces prévalurent insensiblement; plusieurs clercs tirés de l'état de servage s'étant distingués furent élevés à l'épiscopat, et, malgré leur ancienne condition, entourés des mêmes honneurs que les premiers fonctionnaires de l'empire, et c'est ainsi que dans ce régime de castes fondé sur le système féodal, la conviction s'établit que les aptitudes intellectuelles égalaient au moins la noblesse de l'extraction. L'Eglise fut le seul établissement qui, même dans ces temps grossiers, sut maintenir le respect de la science et de la dignité humaine. On l'a toujours vue donner le signal de la résistance contre tout ce qui était contraire à son esprit. Si l'on réfléchit aux inconvénients qui devaient résulter de ces traitements infligés aux ministres sacrés, on se demande lequel des deux était le plus funeste à l'Eglise, ou du maître qui traitait ainsi un prêtre ou du prêtre qui se laissait ainsi traiter.

Quant à l'office de la prédication, on voit clairement par le concile de Tours que les évêques n'étaient point tenus de composer eux-mêmes des sermons; tout ce qu'on leur demandait, c'était de traduire les saints Pères et de les débiter. *Ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut theosticam* (le latin vulgaire

des francs occidentaux, ou l'allemand des francs orientaux), *quo facilius cuncti possint intelligere*. Il paraît aussi, d'après ce que rapporte un moine de Saint-Gall, que Charlemagne demandait des renseignements sur le zèle et les talents que les évêques déployaient dans la prédication.

2° *Etude des saints Pères. — Traité de l'unité de l'Eglise. — Saint Athanase et l'Eglise de son temps.*

Nous ignorons le motif qui porta Mœhler à écrire sur l'*unité de l'Eglise*. On peut le deviner cependant. Dans les lettres qu'il écrivit pendant ses voyages, il faisait ressortir la haute importance qu'il attribuait aux études basées sur les sources. Une histoire de l'Eglise composée sur des documents de seconde main n'avait aucune valeur à ses yeux. En 1823 et 1824, il préludait à ses leçons d'histoire par la lecture des Pères des premiers siècles. Il y trouva plus qu'il n'y avait cherché : le christianisme dans sa pleine vigueur et dans sa sève primitive, ou plutôt il y trouva Jésus-Christ lui-même.

La trempe de son esprit se prêtait admirablement à ce genre d'étude. Doué d'une âme profonde, d'une intelligence riche et pénétrante, Mœhler était ouvert à toutes les impressions du dehors et tout en lui aspirait à l'idéal; tout ce qui l'intéressait, il s'en rendait maître, et quand il se l'était approprié, il s'en rassasiait et ne le voyait plus que sous une forme transfigurée. Il ne lisait pas seulement les Pères en critique, pour les comprendre et se rendre compte de leurs idées, mais encore pour s'animer de leurs sentiments et vivre de leur propre vie. Cette lecture lui était à la fois une nourriture et un délassement, une édification dans le plus beau sens de ce mot.

Le *Traité de l'unité de l'Eglise*, son premier grand ouvrage et le premier-né de sa fécondité littéraire, parut en 1825, sans que personne s'y attendît, et fut, malgré ses côtés faibles, le présage de sa future grandeur. Plus tard, Mœhler n'aimait point à parler de ce premier ouvrage et se sentait mal à l'aise quand on en parlait devant lui. « Ce livre m'a laissé un souvenir désagréable, disait-il; c'est l'œuvre d'une jeunesse enthousiaste, qui en usait franchement avec Dieu,

avec l'Eglise et le monde; mais il renferme quantité de choses dont je ne voudrais plus me porter garant; tout n'y est pas convenablement digéré, ni exposé avec assez d'agrément. »

C'est ainsi que par des études infatigables et par un sincère amour de la vérité, Mœhler modifia peu à peu ses idées, se dépouilla de ses anciens préjugés, renonça à des vues qu'il avait cru justes jusque-là, mais où l'erreur se cachait habilement. Son second ouvrage, *Saint Athanase et l'Eglise de son temps,* auquel il avait achevé de se préparer par une série de leçons, témoignent de la fermeté de sa marche et de la justesse de son coup d'œil. « Dès que j'eus commencé, dit-il, à me familiariser avec l'histoire de l'Eglise, la figure de saint Athanase me parut si imposante, ses destinées tellement extraordinaires; la persécution qu'il endura pour la foi, son rappel suivi d'un nouvel exil, puis d'un nouveau triomphe, sa haute dignité chrétienne, l'élévation de son âme supérieure à toutes les infortunes, s'emparèrent tellement de mon esprit, que je sentis naître en moi un vif désir de mieux connaître ce grand homme et de l'étudier dans ses écrits. Le vague sentiment qui m'avait porté vers cette étude ne fut pas trompé; j'y trouvai une source abondante de nourriture spirituelle. Plus je comparais les idées que je découvrais moi-même dans saint Athanase avec ce que je lisais de lui dans d'autres ouvrages, plus j'étais affligé que ce grand docteur ne fût pas, à beaucoup près, aussi connu qu'il méritait de l'être. »

Cet attrait pour l'étude des saints Pères éclate dès 1825, comme on le voit par la lettre suivante qu'il écrivait à son ancien condisciple Lipp : « Puisqu'il y a si longtemps, lui disait-il, que tu n'as rien reçu de moi, c'est ma propre personne que je veux te donner aujourd'hui, en t'envoyant l'image de mon être le plus intime et le plus personnel, le tableau fidèle de mes vues sur le christianisme, sur Jésus-Christ et son Eglise. Tu me trouveras changé sous plus d'un rapport. Autrefois, tu voyais en moi bien des choses hésitantes, d'autres dont les contours étaient mal dessinés. Maintenant, si tu pouvais descendre dans mon intérieur, tu y remarquerais un changement complet dans les idées reli-

gieuses. De Jésus-Christ, je ne connaissais autrefois que le nom, je n'en avais que l'idée; aujourd'hui, une voix me dit au fond de moi-même qu'il est le véritable Christ, ou du moins qu'il veut le devenir en moi. L'étude sévère des Pères a éveillé en moi quantité de choses; j'y ai découvert d'abord le christianisme complet, plein de vie et de fraîcheur, et Jésus-Christ a voulu que je ne lise pas sans profit ceux qu'il a animés pour sa défense. Quand nous nous reverrons, je t'entretiendrai longtemps de mes projets et de mes désirs. Ecris-moi ce que tu penses de mon dernier travail (son livre de *l'Unité de l'Eglise*); écris-le, quand même tu auras beaucoup à y reprendre. »

3° *Saint Anselme de Cantorbéry.*

On vit se succéder ensuite, dans les années suivantes, les savants et profonds articles que Mœhler publia dans diverses Revues théologiques, soit comme résultat de ses études personnelles, soit à l'occasion de quelques circonstances particulières. Ces seuls articles auraient suffi pour fonder sa réputation littéraire. Il ouvrit cette série de travaux par une large étude sur saint Anselme de Cantorbéry, qui est à la fois un portrait attachant de ce pieux archevêque et une exposition lumineuse de la philosophie de ce grand théologien. Ces articles forment un ouvrage complet sur l'illustre docteur, et méritent, pour le fond comme pour la forme, d'être placés à côté des plus remarquables monographies qui ont paru dans ces dix dernières années. Le *Saint Anselme* de Mœhler conservera toujours son prix; il fut composé immédiatement après *Saint Athanase le Grand*. Ici encore, nous pouvons dire que ce qui captiva Mœhler, ce fut la grande et douce figure de saint Anselme. La narration de l'auteur offre tant de charmes que, sous ce rapport, et pour d'autres raisons encore, nous lui donnerions volontiers, dit le père Gams, la préférence sur *Saint Athanase*. On y trouve des pensées sublimes et des tableaux magnifiques. Qu'on en juge par les extraits suivants relatifs à l'état de la société au commencement du moyen-âge : « Quand je me représente cette calamité, cette désolation irremédiable, et que je songe à ce que

l'Eglise fit alors, je sens la reconnaissance déborder de mon cœur et je m'estime heureux d'être le fils d'une telle mère. Tout fléchissait, tout sortait de ses limites ; elle seule restait inébranlable. Chacun se plaisait à détruire, elle seule édifiait. Dès que le bruit des armes se taisait un instant, elle élevait sa voix et la vie renaissait autour d'elle. Sa parole, même dans les plus terribles orages, retentissait avec tant d'éclat qu'elle dominait tous les autres bruits, et les éléments contraires se calmaient comme par enchantement. Loin de lui reprocher de n'avoir point alors fait fleurir les sciences, je lui sais gré d'en avoir seulement conservé les germes précieux; au lieu de lui imputer les progrès de la superstition, je la glorifie plutôt de n'avoir pas perdu la foi. Je ne me plains pas qu'elle ait érigé en loi la liberté évangélique, car je comprends que la liberté se suppose elle-même, et que nul évêque ne peut déclarer libre celui qui ne l'est point. Je rends grâce à Dieu d'avoir rappelé à l'Eglise ces mots de l'Apôtre : « Lequel voulez-vous? que j'aille vous voir la verge à la main, ou avec amour et dans un esprit de douceur? » Le siècle réclamant la première, l'Eglise ne pouvait pas vouloir le second. Remercions Dieu seulement que l'Eglise ait été capable de manier la verge avec sagesse et avec vigueur. »

Envoyé de bonne heure aux écoles savantes, Anselme se signala par des progrès remarquables, et dès l'âge de quinze ans, manifesta le désir d'entrer en religion ; mais l'abbé auquel il se présenta fut assez prudent pour différer son admission. Anselme ne tarda pas à changer de sentiment et montra dans sa conduite la même légèreté dont son père lui donnait le triste exemple ; l'influence de sa mère fut seule assez puissante pour le préserver de graves désordres. Après la mort de sa mère, sa jeunesse ardente fut privée de tout appui, car son père, qui l'avait traité jusque-là avec indifférence, le prit bientôt en aversion. Dans son désespoir, Anselme déserta le foyer paternel, et, sans savoir où il allait, traversa le mont Cenis, et se dirigea vers le Bec, couvent de Normandie.

Il y entra, devint un modèle de piété, et après avoir achevé ses études, fut nommé prieur. C'est à dater de ce moment que nous allons le voir déployer les hautes facultés que Dieu lui avait départies.

Anselme, avec cette sagacité profonde qui sait démêler partout les vrais moyens d'atteindre un but, avait pour maxime capitale qu'il faut élever la jeunesse par la bonté et la douceur, que l'amour du maître doit passer dans le cœur de ses disciples. Nous avons sur sa manière d'élever les enfants un entretien remarquable entre lui et l'abbé d'un couvent. « Les miens, disait l'abbé, sont des êtres dépravés et absolument incorrigibles. Je ne cesse de les rouer de coups jour et nuit, et ils n'en deviennent que plus méchants. — Et quand ils sont grands, demanda saint Anselme, que sont-ils? — Stupides, répondit l'abbé, de véritables brutes. — Triste éducation, en vérité, s'écria le prieur, que celle qui transforme les hommes en brutes. — Est-ce notre faute? nous les forçons par tous les moyens imaginables à faire des progrès dans la vertu, et ils n'en font aucun. — Vous les forcez! Dites-moi donc, révérend abbé, si vous éleviez une plante dans votre jardin et que vous l'emprisonniez de tous côtés pour l'empêcher d'étendre ses rameaux, quel arbre trouveriez-vous, lorsque, quelques années après, vous le débarrasseriez de ses liens? Assurément un arbre inutile, dont les branches tortues et enchevêtrées s'embarrasseraient mutuellement. La faute en serait évidemment à vous, qui par des procédés contre nature auriez entravé la croissance de l'arbre. »

Appliqué de jour aux travaux de sa charge, Anselme consacrait une partie de ses nuits aux recherches scientifiques, car il avait un penchant inné pour les études métaphysiques. La spéculation dogmatique, à peine commencée, avait disparu depuis deux siècles; on se bornait à croire sur l'autorité de l'Eglise et de l'Ecriture, sans essayer de se rendre compte de sa foi. Après le réveil de l'esprit scientifique, on voulut réparer en quelque sorte d'un seul coup le temps qu'on avait perdu jusque-là. Anselme aiguillonnait l'esprit de ses élèves en posant devant eux et en résolvant des questions qu'ils auraient à peine crues possibles; et à leur tour, ils le pressaient de consigner par écrit ce qu'ils avaient entendu de sa bouche. Telle fut l'origine du *Monologium*.

Peu content de ses recherches spéculatives, Anselme cultivait avec zèle le terrain de la piété. Il écrivit des méditations

où respire le plus généreux enthousiasme; emporté par un saint ravissement, il célèbre avec transport la puissance et la grandeur du Très-Haut. Ces méditations attestent une connaissance profonde du christianisme, et il serait fort à désirer que tant d'hommes de notre siècle qui n'ont jamais ouvert un seul des scolastiques et qui ne cessent pourtant d'en parler avec dédain, qui s'insurgent contre toute autorité et qui pourraient difficilement répondre si on leur demandait quelles sont au juste les choses qu'ils attaquent, il serait à désirer que de tels hommes se donnassent la peine d'acquérir ce qu'il faut pour juger en connaissance de cause. Il en est de certains jugements comme du péché originel : ils sont héréditaires.

On est curieux sans doute de savoir en quoi consistait l'éducation morale que saint Anselme distribuait aux membres de son monastère. Il s'en explique lui-même dans plusieurs de ses lettres, ainsi que dans un traité ascétique où il a résumé l'ensemble de ses vues. Tous les arts et toutes les sciences, dit-il, ont un but prochain et un but éloigné. Tout artiste qui veut devenir habile dans son art vise à ces deux buts, et pour les atteindre il se soumet volontiers et joyeusement à toutes les peines, à tous les dangers, à toutes les dépenses. Le laboureur ne craint ni les brûlantes ardeurs du soleil, ni la gelée, ni les frimas; les yeux fixés sur son but immédiat, il dompte la terre rebelle par une culture assidue; son but prochain est de féconder le sol, et son but éloigné de récolter une moisson abondante. S'il consent à épuiser ses greniers, à confier sa semence aux sillons, c'est que la pensée d'une récolte prochaine lui fait oublier la diminution passagère de ses provisions. Le marchand ne recule point devant les périls d'une mer incertaine; le soldat ne sent point les inconvénients d'abandonner le foyer paternel et d'affronter les hasards de la guerre. Ceux-là sont soutenus par l'espoir du gain; celui-ci par le point d'honneur. Eh bien, nous aussi nous avons un but suprême, la vie éternelle, selon cette parole de l'Apôtre : « Vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie bienheureuse[1]. » Notre but prochain, c'est

[1] *Rom.*, VI, 22.

la pureté du cœur, que l'Apôtre appelle la sanctification; c'est elle qui nous permet d'atteindre à notre destination suprême. C'est comme si l'Apôtre disait : votre but prochain, c'est la sanctification; votre terme définitif, la vie éternelle. Il faut donc aspirer de toutes ses forces vers ce but prochain, la pureté du cœur. C'est pour y parvenir, en effet, que nous faisons et endurons tout; c'est pour lui que nous avons tout quitté, familles, patrie, honneurs, richesses et tous les plaisirs mondains. La pureté durable du cœur, voilà ce que nous devons acquérir de manière à ne le jamais perdre. Si cette pensée n'est pas constamment présente à notre esprit, tous nos efforts s'anéantiront réciproquement; ils seront vains et stériles; nos pensées seront dans un conflit perpétuel. Dès que l'esprit n'aspire pas vers un but assuré, il est à toute heure et à tout instant agité par les impressions mobiles des choses extérieures et dominé par les circonstances où ces choses l'ont précipité. De là vient que plusieurs de ceux qui méprisent tous les biens de ce monde sont souvent distraits par les moindres futilités : les plus vils objets suffisent à réveiller les anciennes passions.

Vous devez donc tendre par-dessus tout à ce que votre esprit soit constamment soumis à Dieu et aux choses divines, tenir pour une infidélité d'être éloigné, ne fût-ce qu'un instant, de la méditation de Jésus-Christ. Le point capital, c'est que notre âme sache rentrer en elle-même. Quand le démon en est banni, quand nul péché n'y domine plus, alors le royaume de Dieu est fondé en nous; c'est en nous effectivement, ainsi qu'il est écrit dans l'Evangile, que réside le royaume de Dieu. Or, il ne peut y avoir que deux choses en nous : la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour de la vertu ou l'amour du vice, car c'est par le vice ou par la vertu que nous préparons en nous le royaume de Satan ou le règne de Jésus-Christ. Ce règne de Jésus-Christ, saint Paul lui attribue les caractères suivants : « Le royaume de » Dieu ne consiste point dans le boire ni dans le manger, mais » dans la justice, la paix et la joie du Saint-Esprit[1]. » Si donc le royaume de Dieu, qui est au dedans de nous-même, consiste

[1] *Rom.*, XIV, 17.

dans la justice, la paix et la joie, celui-là est évidemment dans le royaume de Dieu qui est animé de ces saintes dispositions. Ceux-là, au contraire, qui vivent dans l'injustice, l'inimitié, la discorde, toutes choses qui engendrent la mort, appartiennent au royaume de Satan, de l'enfer, de la mort. Vous aurez beau répéter mille fois que vous êtes chrétiens, que vous êtes moines; si vous péchez, vous ne confessez pas le Seigneur; vous n'êtes pas les serviteurs de Celui dont vous enfreignez les commandements, etc.

Une remarque qui a bien son importance pour l'époque dont il s'agit ici, c'est que saint Anselme n'en était plus à recommander l'étude de l'Ecriture; il suppose que cette étude existe déjà, puisqu'il indique les moyens de s'y adonner avec fruit et qu'il en trace les règles au cinquième chapitre du traité en question, intitulé *de la Science spirituelle*. Une âme qui est captivée par les distractions de la terre ou qui lit l'Ecriture sainte pour s'attirer les louanges des hommes, ne saurait ni mériter le don de la vraie connaissance, ni acquérir la force de produire des pensées spirituelles, ni se maintenir dans de saintes dispositions. Car autre chose est d'avoir la langue bien affilée, les dons brillants de l'orateur, et autre chose de pénétrer dans les fibres et dans la moelle des saintes Ecritures, de contempler avec le pur regard de l'esprit les mystères profonds et cachés. Nulle sagesse, nulle érudition humaine ne le peut; cela n'est possible qu'aux cœurs purs éclairés par le Saint-Esprit, selon cette promesse du Seigneur : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. » Ainsi, qui que vous soyez, si vous voulez acquérir une vraie connaissance de l'Ecriture, hâtez-vous de vous affermir dans cette humilité du cœur qui conduit, non point à la science qui enfle, mais à la sagesse qui éclaire par la charité parfaite.

Ce serait ici le lieu de parler des combats livrés par saint Anselme en faveur de la liberté de l'Eglise et de la papauté contre les rois et les évêques d'Angleterre. Ce fut dans ces circonstances malheureuses que, selon la remarque de Mœhler, on en vint à débattre la question de savoir, non pas seulement si l'on reconnaîtrait le pape Urbain comme souverain pontife, mais si la couronne d'Angleterre devait rejeter

le pape en général. Les évêques eux-mêmes inclinaient vers ce dernier parti. C'est la première fois, à notre connaissance du moins, que les évêques d'un royaume aient poursuivi ce but dans la période du moyen-âge.

Avant de quitter l'intéressant travail de Mœhler, nous ne saurions nous dispenser de parler de l'influence de saint Anselme sur la scolastique. On croit avoir tout expliqué quand on a dit que la première période de la scolastique se distingue surtout par l'emploi du néo-platonisme dans l'explication rationnelle du christianisme, tandis que plus tard on donna la préférence à la philosophie d'Aristote. On ferait mieux de dire que la scolastique a élaboré d'une façon originale ces divers éléments et s'en est servie pour créer une véritable vie scientifique. L'esprit chrétien les a ennoblis et transfigurés. On accuse aussi la scolastique de s'être égarée dans des subtilités infinies, et c'est même là le principal caractère que plusieurs lui attribuent. Un tel reproche ne peut émaner que de l'incrédulité ou de l'indifférence religieuse. Quand on ne croit pas au christianisme, on considére volontiers comme des rêveries indignes de l'esprit humain une multitude de questions que le dogme provoque tout naturellement, par exemple, la question des rapports de la nature et de la grâce. Les intelligences sceptiques se prêtent mal aux grandes spéculations métaphysiques.

D'autres répudient la scolastique par sollicitude pour la foi, parce qu'ils pensent que le christianisme n'a qu'une tendance pratique, et que cette tendance a été plus d'une fois contrariée par les recherches scientifiques de la scolastique. Le christianisme n'est ni exclusivement pratique, ni exclusivement théorique; comme la vie intellectuelle de l'homme, il consiste à la fois à connaître et à vouloir, et toute notre tâche se borne à amener l'homme à vouloir ce qu'il fait et à savoir ce qu'il veut.

C'est là que réside la perfection : vouloir ce que l'on sait et savoir ce que l'on veut, et c'est à cela que visaient surtout les scolastiques. Comme ils aimaient le christianisme, ils sentaient le besoin de le connaître, et le connaissant, ils ne pouvaient s'empêcher de l'aimer. Ces deux objets étaient pour la réflexion et pour l'étude le plus énergique des stimulants.

Connaître l'homme et sa destination est le plus grand et le plus noble résultat de la spéculation humaine. Cette connaissance, qui a son fondement dans le dogme de la Trinité, n'était possible que par le christianisme. Dieu, qui se connaît lui-même et qui, en se connaissant, connaît et aime tout, parce que tout est en lui, Dieu a créé l'homme à son image. Il est donc essentiel à l'homme de se connaître, ou plutôt de connaître et d'aimer en général, et puisque Dieu, qui est tout en tout, l'a fait à son image, d'aimer Dieu et de le connaître. Cette pensée est une invitation pressante à la réflexion et à l'étude, puisque l'homme est l'image de celui qui sait que la science constitue une partie de l'être humain, et que la vraie connaissance consiste à connaître Dieu.

Dans l'homme, toutefois, cette nature raisonnable, cette vie spirituelle décrite par saint Anselme n'est encore, selon lui, qu'un germe enfoui (l'idée innée); la tâche de l'homme est de le développer et de le mûrir par le libre emploi de ses facultés. L'image de Dieu imprimée au fond de son âme n'y est qu'à l'état de disposition naturelle; il reste à l'homme de l'exprimer au dehors, de la faire sienne par un acte de conscience et de liberté[1]. De même que saint Anselme comprenait que la raison de l'homme doit avoir ses phases de développement historique, et que l'impression du dedans doit arriver graduellement à se manifester au dehors, il connaissait de même les conditions essentielles de cette progression. Il voyait clairement que c'est en Dieu seul que l'homme peut connaître Dieu[2]; que la vérité divine doit s'abaisser jusqu'à l'infirmité humaine, pour que l'homme puisse la reconnaître. Il comprenait également que l'homme étant borné de sa nature, la vérité divine doit s'offrir à lui sous forme d'enseignement extérieur, pour que sa faculté rationnelle puisse arriver à son entier épanouissement. Cette vérité divine qui s'offre ainsi sous la forme d'une doctrine

[1] Consequi itaque videtur quod rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem sibi *per naturalem potentiam impressam*, per voluntarium effectum exprimere (lib. I).

[2] Quomodo namque intellexit hoc nisi videndo lucem et veritatem? aut potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem tuam et veritatem... Quidquid vides, per illam vides. (*Proslog.*, c. XIV et XIV.)

extérieure, c'est par la foi qu'il faut la recevoir; la foi, telle est donc, pour saint Anselme, la seconde condition requise pour que la faculté rationnelle sorte de son germe et s'élève jusqu'à la dignité de la science.

De là trois conséquences : la première, que les intelligences privées de la foi sont incapables d'atteindre à la pleine maturité de la vie intellectuelle, à l'entier épanouissement de la raison; la seconde, que la foi seule n'est pas le dernier terme où l'homme doive s'arrêter, car l'image de Dieu imprimée en lui (*imago impressa*) et non développée, veut être exprimée au dehors par le moyen de la foi et arriver à l'état scientifique; la troisième, que l'objet de la foi, les vérités révélées doivent être identiques aux vérités de la raison, autrement la faculté rationnelle imprimée dans l'homme ne pourrait être manifestée au dehors par le moyen de la foi. La première de ces conséquences résulte immédiatement de ce qui a été dit plus haut; quant aux deux autres, bien qu'elles soient également contenues dans ce qui précède, on peut les éclaircir encore par les passages suivants tirés de la préface du *Monologium :* Il faut établir la foi chrétienne non par l'autorité, mais en montrant qu'elle a son fondement nécessaire dans la raison; et il ajoute plus loin que la pensée seule peut obtenir ce résultat (*sola disputantis cogitatione*). On voit dans la préface de son *Proslogium* que saint Anselme avait d'abord intitulé son travail : « Essai sur le caractère rationnel de la foi » (*Exemplum meditans de ratione fidei*), et son *Proslogium :* « La foi cherchant à devenir scientifique » (*Fides quærens intellectum*).

Si, comme on peut le voir par les citations précédentes, saint Anselme a échoué dans quelques-unes de ses recherches, il ne faut pas moins lui savoir gré de ses efforts. Nous n'insisterons pas sur sa preuve ontologique de l'existence de Dieu, non plus que sur ses idées sur l'origine du monde, sur le péché originel, sur la présence du mal dans le monde, sur la liberté dans ses rapports avec la prédestination, où saint Anselme fait preuve de sa pénétration habituelle et met au service de la foi une puissance de raison qui étonnerait fort les contempteurs de la scolastique, trop habitués à dédaigner ce qu'ils ignorent.

4° *Apologie du célibat.*

D'autres travaux non moins instructifs, quoique d'une moindre étendue, furent publiés par Mœhler sur les *Rapports de l'islamisme avec le christianisme*[1] et sur la *Condition des universités vis-à-vis de l'Etat*[2].

Mais il en est deux surtout qui produisirent de leur temps une sensation immense. Nous voulons parler de sa riposte aux attaques dirigées contre le célibat des prêtres dans le duché de Baden, et de son article intitulé : *Fragments concernant le Pseudo-Isidore,* où il répandit une vive lumière sur ce point d'histoire resté si obscure jusque-là. Dans le premier écrit, Mœhler indique les causes qui ont amené les pétitionnaires à adresser au grand-duc de Baden, à l'assemblée des Etats et à l'archevêque de Fribourg un mémoire tendant à supprimer le célibat. « Ce mémoire, dit-il, m'a rempli d'un indicible chagrin. Après une si longue attente, l'ordre commençait à peine à se rétablir dans les affaires religieuses du grand-duché de Baden. On espérait que les âmes allaient s'animer d'un zèle inouï, qu'il y aurait comme une nouvelle effusion de l'Esprit-Saint, et voilà que tout-à-coup le sang se glace dans les veines : on annonce que plusieurs professeurs de Fribourg, de la ville métropolitaine, n'ont rien de plus pressé, dans un moment si solennel, que de réclamer la suppression du célibat. Cette idée est la première idée, la seule idée qui leur soit venue à l'esprit!... Pour moi, je n'ai jamais vu nulle part que pour ramener la vie dans les membres engourdis du corps mystique de Jésus-Christ, pour former des théologiens solides, des prédicateurs convaincus, il faille commencer d'abord par leur donner des femmes. Quand l'Ecriture veut nous montrer en saint Barnabé un des plus dignes auxiliaires des apôtres, elle l'appelle un homme « plein de foi et rempli du Saint-Esprit. » Etre plein de foi et rempli du Saint-Esprit, voilà ce qui paraît surtout essentiel à l'auteur des Actes des apôtres. Je m'étonne donc fort qu'au début de la régénération du clergé badois, on n'ait point

[1] Voir le tome II de l'*Histoire de l'Eglise* de Mœhler, p. 109-122.
[2] Voir les *Mélanges* de Mœhler, tome I, p. 268-283.

songé à le revêtir des qualités morales qui distinguaient saint Barnabé. Les professeurs dont nous parlons se seraient beaucoup plus rapprochés de l'esprit évangélique, si, imitant la conduite de l'Eglise dans les cas analogues, ils se fussent réunis pour entonner ensemble, avec un saint et joyeux enthousiasme, le *Veni, Creator Spiritus*, ou pour méditer entre eux ce passage de la prose que l'Eglise chante le jour de la Pentecôte, et qui convenait si bien à la circonstance :

Sine tuo numine,
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.
Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium.

Mœhler examine ensuite et réfute en détail les divers arguments rationnels, bibliques, historiques, qu'on invoque contre le célibat, puis il termine ainsi : « L'Eglise ne possède plus de richesses par où elle puisse exercer de l'influence ou seulement détourner de ses ministres l'influence prépondérante qui s'exerce sur eux du dehors. Dans l'état présent du monde, ce sont l'argent et le crédit qui exercent l'action la plus décisive. Et c'est au moment où l'Eglise peut à peine, sous ce rapport, se suffire à elle-même, qu'on veut lui ravir le célibat! Et pourquoi? Pour former un lien qui asservisse encore davantage le clergé à l'autorité civile, pour restreindre le pouvoir du pape et des chefs ecclésiastiques. On veut le priver de sa dernière ressource, en étouffant les semences qui assuraient à son caractère un reste d'indépendance. Et voyez comme le moyen est moral, chrétien et catholique!... On a enlevé à l'Eglise l'éclat et la richesse humaine, sous prétexte que son empire ne devait pas s'exercer par de tels moyens. On avait raison. Mais pourquoi lui enlever encore ses forces spirituelles? Serait-ce parce que les vertus morales sont encore plus redoutables que la puissance, la richesse et le crédit? On a raison encore; mais c'est justement pour cela que l'Eglise ne se laissera pas déposséder d'une force qui lui appartient en propre. »

5° *L'Eglise aux quinzième et seizième siècles. — La Symbolique.*

Mœhler fournit une nouvelle preuve de la variété de ses connaissances par ses études sur le gnosticisme et sur la situation de l'Eglise aux quinzième et seizième siècles[1].

« Pour juger à son vrai point de vue la culture scientifique de cette période et ne point méconnaître les mérites du passé, il faut éviter toute comparaison avec le siècle présent. La science actuelle ayant été édifiée sur les anciens fondements nous ne devons point nous exposer au danger de revendiquer pour nous ce qui appartient à une époque antérieure. Le meilleur moyen de ne point se tromper sera de comparer ensemble le commencement et la fin du moyen-âge. » Armé de cette méthode, Mœhler passe en revue la poésie, la mystique, les travaux suscités par l'étude de l'antiquité grecque et romaine, par la critique historique. Parcourant les principales nations de l'Europe, il montre les progrès étonnants qu'elles ont accomplis dans ces différents ordres de connaissances, et il en conclut qu'il serait difficile d'appuyer de raisons solides l'opinion selon laquelle une révolution religieuse était nécessaire au proprès scientifique. Le caractère même de la réforme suppose une époque dont les représentants étaient fort avancés dans la culture intellectuelle ; une époque moins éveillée, pourvue de connaissances insignifiantes, n'aurait pu ni susciter la réforme ni la défendre convenablement. Le schisme du seizième siècle révèle dans son but comme dans ses principes fondamentaux quelque chose de grandiose et d'élevé ; il répand une vive lumière sur l'Eglise, et tourne en éloges les reproches qu'on lui inflige.

Vers le même temps Mœhler commença ses leçons sur les divergences dogmatiques entre les catholiques et les protestants, que ses élèves accueillirent avec un enthousiasme indicible, et qui furent publiées en 1832 sous le titre de *Symbolique.* On a prétendu qu'un décret ministériel avait blâmé Mœhler d'avoir réveillé une controverse surannée et presque éteinte, dans le but de réchauffer la haine des con-

[1] Voir le tome III de la présente *Histoire*, introduction.

fessions religieuses ou d'indisposer les catholiques contre le gouvernement. Quoi qu'il en soit, ce livre fut reçu et étudié avec un rare intérêt, et il n'a pas cessé depuis de fixer l'attention des théologiens. Si l'on excepte l'*Histoire des variations* de Bossuet, aucun livre n'a combattu avec autant de vigueur les principes et les conséquences du protestantisme, et il n'y en a point eu pendant longtemps qui ait autant contribué à relever le courage de catholiques allemands et à les éclairer sur leurs véritables intérêts religieux. Une preuve que Mœhler avait frappé juste, c'est que chaque année vit paraître une nouvelle édition de la *Symbolique* et qu'elle suscita un nombre infini de réponses, entre autres celles du célèbre Baur, de Tubingue.

La septième édition allemande a paru en 1864. Cet ouvrage étant depuis longtemps traduit en français, nous croyons superflu de le faire connaître. Nous nous contenterons de citer le jugement qu'en a porté Dœllinger dans les années 1862 et 1864, à propos de ses leçons sur la Symbolique : « Bossuet, Marheinecke et Winer furent les principaux devanciers de Mœhler; ce sont eux qui déterminèrent le plus célèbre théologien catholique de ce temps, Mœhler, à introduire pour la première fois cette question parmi les catholiques. Sa *Symbolique* est le fruit de ses leçons. C'est le meilleur livre en ce genre, et en un certain sens, il est toujours unique. C'est seulement depuis qu'il a paru que la symbolique a été élevée à la dignité de science et que nous possédons un livre classique sur cette matière. Nous ne prétendons point assurément qu'il soit sans défauts. Si un auteur qui entre le premier dans une carrière nouvelle atteignait du premier coup à la perfection, ce serait un vrai miracle, et un miracle comme on n'en aurait jamais vu. L'auteur sentait lui-même les imperfections, les lacunes, les défauts de son œuvre, et s'il eût vécu davantage, il y aurait fait de nombreuses modifications. — Nous n'avons point de livre protestant qui puisse lui être comparé. »

A côté de la *Symbolique,* qui a fait époque, Mœhler écrivit sur le saint-simonisme un article qui était alors d'un intérêt capital, car le saint-simonisme avait séduit et dévoyé une multitude d'intelligences.

6° *Lettre de Mœhler à M. Bautain sur le traditionalisme.*

Quoique Mœhler exerçât sur ses collègues catholiques comme sur ses élèves une influence considérable, cependant la race des professeurs qui faisaient en théologie une large application des principes rationalistes était loin d'être éteinte. M. Bautain, savant et pieux prédicateur de Strasbourg et plus tard vicaire général de Paris, s'éleva contre eux avec toute la ferveur de son zèle, mais avec une véhémence exagérée. L'emportement de la lutte lui fit perdre l'équilibre, et à l'encontre des rationalistes qui discréditaient la religion, il restreignit tellement les droits de l'intelligence dans les matières de la foi, que son système, logiquement développé, aboutissait nécessairement à l'erreur. Mœhler, dans une lettre publique qu'il lui écrivit, revendiqua avec beaucoup de sagacité les prérogatives de la raison humaine sur le terrain dogmatique, tout en critiquant les conséquences excessives où conduisait le rationalisme. Mœhler, à l'époque où il écrivit cette lettre, était encore professeur à Tubingue. Il l'inséra dans la *Revue trimestrielle* de cette ville sur la demande expresse de M. Bautain. Après l'avoir félicité des services qu'il rendait à la religion par ses ouvrages sur la philosophie du christianisme, Mœhler exprimait le regret de ne pouvoir goûter sans mélange la joie que lui causaient ses doctes travaux. « La question que vous soulevez, lui disait-il, roule sur les rapports de la raison et de la foi, ou de la foi rationnelle avec la foi révélée. La raison, selon vous, destituée de la révélation et de la grâce, ne peut rien croire, parce qu'elle est incapable de prouver l'existence de Dieu. M. l'évêque (de Strasbourg) affirme au contraire que l'existence de Dieu et de ses attributs peuvent se démontrer par la seule raison; il prétend même que la foi rationnelle est la condition indispensable de la foi révélée; car un homme qui ne croirait pas à Dieu serait incapable d'accueillir une révélation divine. Cette théorie vous paraît suspecte de semi-pélagianisme et empreinte de rationalisme.

» Avant toutes choses, il serait opportun de rechercher ce que le dogme catholique a décidé, quels intérêts il commande

de sauvegarder sur ce terrain, quelles sont les limites qu'il assigne aux investigations et qu'on ne peut franchir sans tomber dans l'erreur. Membre de l'Eglise, aussi bien que vos adversaires, désirant, vous et eux, offrir l'image fidèle de sa croyance, tout dépend de ce qu'elle a résolu. C'est là, de plus, le seul moyen de bien saisir le rapport d'une question avec l'ensemble du dogme catholique et de ne point parler en l'air. Le dogme catholique nous enseigne que l'image de Dieu, quoique obscurcie et altérée, est restée dans l'homme même après la chute, par conséquent que l'homme possède encore la faculté de connaître les choses divines et de s'y affectionner; qu'il peut connaître Dieu et qu'en fait il est obligé de le connaître.

» Cette doctrine est pour la science d'un intérêt si évident et si capital qu'il serait inutile d'y insister. Ici, la cause du dogme est si intimement liée à celle de la science qu'elle se confond avec elle. Si ce n'est pas *nous*, en effet, qui connaissons Dieu, il s'ensuit ou que nous ne le connaissons pas réellement, ou que c'est Dieu lui-même qui se connaît en nous : c'est l'athéisme dans le premier cas, le panthéisme dans le second; dans l'un comme dans l'autre, l'homme perd sa dignité morale, toute responsabilité s'évanouit et le christianisme n'est plus qu'une folie.

» Jusqu'où la raison peut-elle aller sans la révélation? Peut-elle, à elle seule, démontrer l'existence de Dieu et ses attributs ? Précisons d'abord le sens de ces mots. Sans doute, M. l'évêque n'entend pas dire, en adoptant l'affirmative, qu'un homme qui passerait sa vie dans une caverne sans relations avec les hommes, ou qui vivrait avec des hommes privés de toute culture religieuse, puisse arriver seul à une telle connaissance; tout cela ne serait pas naturel. Dans de telles conditions, l'homme vivrait comme une brute, sans paroles et sans pensées; car l'expérience atteste qu'un homme séparé de ses semblables dès son enfance n'arrive point à l'usage de sa raison. D'où nous sommes conduits à admettre que l'éducation religieuse des diverses tribus humaines émane de la révélation que Dieu a faite aux premiers hommes.

» Quand M. l'évêque assure qu'on peut prouver l'existence

de Dieu par le seul raisonnement, il ne faut pas trop presser cette expression, croire par exemple qu'il veuille rattacher cette connaissance à une faculté spéciale de l'âme. Il ne distingue point entre l'intelligence et la raison, entre la connaissance médiate et la connaissance immédiate ; il se contente d'opposer la nature à la grâce, les forces naturelles de l'homme aux secours qu'il reçoit de la révélation.

» Ecoutons sur ce sujet les décrets portés par le concile d'Orange (529) dans la querelle des pélagiens et des semi-pélagiens. Ces décrets, qui ont été confirmés par le Saint-Siége, ne font que résumer ce qui avait été décidé antérieurement par des synodes africains : « Personne, dit le canon XII, n'a rien de soi que le péché et le mensonge ; ce qu'il possède de vérité et de justice émane de cette source où nous devons aspirer dans notre aridité présente, afin que nous soyons comme rafraîchis par les quelques gouttes qui en découlent sur nous et que nous ne périssions pas en route. » Le chapitre V porte que si quelqu'un attribue à la nature l'augmentation, le commencement et le désir intérieur de la foi par lequel nous arrivons à la foi véritable, et par la foi à la renaissance du baptême, au lieu de les considérer comme un don de la grâce et une inspiration de l'Esprit-Saint, celui-là contredit l'enseignement apostolique. La fin de ce chapitre est remarquable : « Ceux qui appellent naturelle la foi par laquelle nous croyons en Dieu, admettent en quelque sorte que tous ceux qui vivent hors de l'Eglise sont des fidèles. » Le concile pense donc que ceux qui vivent hors de l'Eglise croient en Dieu; mais, ajoute-t-il, ils ne méritent point le nom glorieux de fidèles, parce que leur foi n'est pas un don du Saint-Esprit. La suite est plus explicite encore. » Mœhler allègue aussi le concile de Trente et commente le texte connu de saint Paul dans son Epître aux Romains[1]. « Vous dites que par l'autorité de la seule raison on ne saurait prouver logiquement aux déistes, aux athées, aux savants païens et incrédules, la divinité du Christ et de son Evangile; et comme vous donnez au terme de prouver le sens de convaincre, vous en concluez qu'aucun genre de preuve ne peut

[1] *Rom.*, I, 18, 21.

produire la conviction dans l'ordre purement moral. Ainsi, de ce que la preuve par le miracle n'obtient point chez un grand nombre l'effet qu'on pourrait en attendre, vous en attribuez la faute à la faiblesse de la preuve; et cependant la preuve peut avoir toute la force possible, quand même elle échoue devant la résistance de la volonté. L'argument de Rousseau contre les miracles, cité par vous, a dû paraître bien futile à son propre auteur, et lui-même n'y aura vu, sans doute, qu'une saillie de son esprit. Evidemment, vous comptez beaucoup trop sur la loyauté des ennemis des miracles.

» Jamais le miracle seul ne pourra produire la foi véritable et surnaturelle; il faut en outre que la grâce éveille en nous un sens plus profond, le sens des choses divines. Le miracle ne s'adresse qu'à l'intelligence. De simples doctrines, nous parussent-elles d'une vérité absolue, ne produiront jamais en nous la certitude que ce qu'on nous présente comme révélé soit véritablement tel, et non pas une invention des hommes. Le miracle seul engendrerait tout au plus une foi sensible; quant à l'illumination intérieure, elle dépend du maître invisible. »

Tels sont quelques-uns des arguments que Mœhler opposait à M. Bautain dans la longue lettre qu'il lui écrivit. La pénétration avec laquelle il démêlait les côtés faibles du traditionalisme dès les premiers temps de son apparition, et alors que ce problème complexe n'était pas encore élucidé comme il l'a été de nos jours, est une nouvelle preuve de l'élévation de son intelligence et de la science solide qu'il apportait dans tous les objets qui touchent à la théologie.

Cette lettre, comme on devait s'y attendre, eut un retentissement prodigieux dans le monde savant et ecclésiastique. Cependant la *Symbolique* continuait de fixer l'attention des théologiens. La renommée de Mœhler avait franchi depuis longtemps les frontières du Wurtemberg, et la Prusse en particulier redoublait d'efforts et faisait des démarches actives pour l'attirer dans ses hautes écoles. Ce ne fut pas sa faute si ces tentatives restèrent infructueuses.

VI.

MŒHLER PROFESSEUR A MUNICH. — SA MALADIE.

En 1835, après avoir refusé différents postes, Mœhler se rendit à Munich sur la demande de Louis Ier, roi de Bavière, qui, ayant su apprécier la réserve et la dignité de son caractère, faisait le plus grand cas de son savoir. Il y avait dans toute la figure de Mœhler, et surtout dans ses yeux, une expression, je ne sais quoi d'intime et de mystérieux, qu'il serait malaisé de décrire. L'intérêt qu'il portait aux joies et aux douleurs de l'Eglise, sa sollicitude pour la moralité et les progrès scientifiques des jeunes théologiens étaient visibles à tous les regards. Avant son départ de Tubingue, je voulus, dit le R. P. Gams, qui étudiait alors à l'université de cette ville, je voulus assister à une de ses leçons sur l'histoire ecclésiastique. Sa voix était si faible et la salle, comme à l'ordinaire, était tellement comble, qu'il était difficile de l'entendre. Je remarquai quelques signes d'impatience, non point de ce que le professeur parlait trop bas, car on connaissait la faiblesse de son organe, mais de ce que le bruit agaçant des plumes qui transcrivaient ses paroles empêchait de l'entendre. Il parlait de l'histoire d'Hincmar de Reims. Il se tenait debout dans sa chaire et n'avait point de cahier devant lui, mais seulement quelques lambeaux de papier où il avait consigné des notes pour le cas où ses souvenirs le trahiraient. Un silence profond régnait dans l'auditoire, qui obéissait moins à la nécessité qu'à son respect pour le professeur, dont toute la personne imposait la déférence et la réserve. — A Munich, Mœhler enseigna l'exégèse, l'histoire ecclésiastique et la patrologie. Dix-huit mois seulement s'étaient écoulés depuis qu'il était entré dans cette nouvelle et féconde période de sa vie, lorsqu'une attaque du choléra vint l'obliger, au commencement du semestre de 1836, de suspendre ses leçons pendant quelque temps. A peine rétabli de cette maladie, il fut pris de la

grippe, qui ne le quitta qu'au bout de deux mois de souffrances. Depuis lors, sa santé fut sérieusement atteinte, et sur l'avis des médecins, il dut se résigner à passer l'été sous un climat plus doux. Il entreprit un voyage dans le pays de Méran. Bède Weber, qui a fait de ce voyage une description si attachante, disait à ce propos : « Toute la personne de Mœhler exhale comme un parfum de sainteté. Il recherche la compagnie afin d'oublier ses souffrances physiques et morales. Sa santé se retrempe dans l'atmosphère du sud. Sa grande et noble figure, son œil spirituel et franc, son caractère humain et sympathique, et surtout la discrétion remarquable de ses discours et de ses jugements, lui ont concilié dès les premiers jours le respect de ceux-là mêmes à qui il était complètement inconnu ; sa seule présence produisait sur les esprits une bienfaisante impression. Notre peuple lui témoignait partout la plus grande vénération ; il se montrait édifié de sa présence, touché de ses affectueuses prévenances. Quand les paysans, selon une vieille coutume, déposaient leurs instruments de travail pour lui baiser les mains, Mœhler paraissait visiblement ému.

» Il parlait très-lentement et avec une grande netteté. Ses périodes arrondies et harmonieuses coulaient avec une rare précision et dénotaient la finesse et le bon goût d'un esprit formé sur les classiques, relevé par la vigueur et la grâce que donne l'onction supérieure de la sagesse chrétienne. Quelquefois, dans les réunions familières, sa conversation s'animait doucement, et un léger vermillon, témoin éloquent du feu qui l'embrasait au dedans, indice aussi de la maladie qui mit fin à ses jours, colorait la paleur de ses jours. Il était instructif et touchant de voir cet esprit original prendre, au déclin de sa vie, une part si active à tout ce qui intéresse l'humanité. Il restait debout pendant des heures entières devant un beau paysage, et semblait dévorer des yeux les spectacles qu'étalait devant lui cette riche et féconde nature.

» Les enfants, dont il recherchait la société, ne tardaient pas à se familiariser avec lui et à sentir le besoin de sa présence. Cet amour des enfants apparaît dans toute la vie de Mœhler. En voici un exemple, emprunté à sa carrière de séminariste et rapporté par son condisciple Woerner. Les séminaristes

se trouvaient sous les fenêtres qui donnent vue sur le Necker. Mœhler, qui faisait partie du groupe, aperçut une petite fille que les eaux du canal emportaient vers les roues d'un moulin. Il part aussitôt, saute dans le canal et délivre l'enfant. Le père, voulant lui témoigner sa reconnaissance, lui fit don de deux bouteilles d'eau-de-vie, que Mœhler s'empressa de distribuer à ses amis.

» Le dimanche, quand il rencontrait sur son chemin les robustes et vigoureux paysans, il leur secouait la main d'un air d'étonnement, et les invitait à remercier Dieu de cette fière virilité qui, même dans un âge avancé, portait encore les traits de l'enfance et le cachet d'une vie immaculée.

» Dans ses heures de loisir, Mœhler étudiait l'histoire des Eglises épiscopales de Brixen et de Trente, ainsi que l'histoire des bénédictins, qui faisait alors son occupation favorite. Il croyait qu'un grand volume in-8° lui suffirait pour raconter les immenses services que cet ordre avait rendus à la civilisation occidentale. Il lisait assidûment ses constitutions et recueillait des matériaux dans la bibliothèque des bénédictins de Marienberg.

» Après son retour à Munich, qui eut lieu au commencement de la saison rigoureuse (1er novembre 1837); Mœhler retomba bientôt dans son premier état, et son indisposition prit de plus en plus le caractère d'une phthisie pulmonaire, qui l'obligea d'ajourner la reprise de ses leçons jusqu'au milieu du semestre. Ces indices n'étaient pas nouveaux ; déjà en 1828, les premiers symptômes d'une attaque des poumons s'étaient révélés en lui, et la maladie qui l'avait visité en 1832 avait offert le même caractère. L'âpre climat de Munich ne lui convenait point. Joignez-y les évènements de Cologne, l'enlèvement brutal de l'archevêque Droste - Vischering. L'émotion, l'inquiétude qu'il en ressentit l'affectèrent d'autant plus vivement qu'il s'efforçait de conserver le calme et la mesure qu'il avait toujours gardés dans les conjonctures les plus difficiles. »

VII.

LA VIE DE JÉSUS DE STRAUSS APPRÉCIÉE PAR MŒHLER.

Les hostilités contre l'Eglise étaient partout en recrudescence. Strauss venait de publier sa fameuse *Vie de Jésus*. Mœhler, malgré les souffrances d'une maladie qui devait l'enlever si prématurément, rédigeait à la hâte les réflexions que lui suggérait cette lecture, et les lisait le soir aux amis qui allaient le visiter. « Quelque temps après, dit Brentano, je lui demandai la permission de les copier. Bien que ce ne fût là qu'un premier jet, il y consentit avec la naïveté d'un enfant. Sans qu'il le demandât, je lui dis que je n'en ferais certainement aucun usage. » Ces réflexions nous semblent assez opportunes pour mériter d'être rapportées ici.

« Le grand avantage de l'histoire sainte sur toute autre histoire qui remonte aux origines des choses, c'est la clarté, la précision des figures qu'elle dessine à ses débuts et qui, en la soutenant dans le cours de sa marche, donnent à l'ensemble un caractère remarquable de fermeté et en relient entre elles toutes les parties. Cette forme, qui contient l'essence de la religion révélée, lui est tellement nécessaire, elle est si sacrée et si inviolable, que si l'on faisait quelque retranchement dans la suite de l'histoire sacrée, on ne trouverait plus qu'obscurité dans ses origines, on lui enlèverait ce qui en fait une histoire proprement dite.

» Notre-Seigneur Jésus-Christ ne s'est pas borné, pendant sa carrière terrestre, à un pur enseignement de doctrine, comme s'il n'y avait qu'un rapport purement extérieur entre sa vie et notre religion. Sa vie est notre religion même; sa personne est l'objet même de notre foi et de notre amour. C'est de sa personne distincte, caractérisée par une multitude de faits et séparée de toute autre personne, que sont sorties, pleines de vigueur, l'Eglise et la multitude des fidèles. Née de l'histoire même de Jésus-Christ, l'Eglise publie cette histoire par sa parole et par son culte, dont les parties essentielles ont été, dès l'origine, empruntées aux détails de sa vie

et la rendent éternellement présente ; cette histoire de Jésus-Christ, l'Eglise la proclame par sa propre histoire et par son existence tout entière. De cette identité entre la doctrine de l'Eglise et l'histoire de Jésus-Christ, il suit évidemment qu'on ne peut révoquer en doute la croyance de l'Eglise sans mettre en question l'histoire de son fondateur. Dès qu'on suspecterait cette croyance d'arbitraire, on commencerait par transformer en mythe le Christ historique. Sans doute Dieu ne peut se révéler comme il l'a fait dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament sans qu'il y ait miracle ; un tel acte est essentiellement miraculeux, ou plutôt c'est le miracle même. Si le ciel s'est rapproché de la terre, s'il lui a tendu la main et l'a élevée jusqu'à lui, ce n'est point aux forces terrestres qu'il faut l'attribuer. Et comme ce contact ne devait pas être passager, que le ciel et la terre devaient rester unis d'une manière permanente, il s'ensuit que le miracle est perpétuel. Ce miracle n'est autre que l'Eglise elle-même et sa durée ici-bas, mais surtout la partie essentielle du culte, les sacrements. Si le miracle pouvait jamais disparaître de l'Eglise, il n'y aurait jamais eu de miracles dans son sein ; la logique veut que ceux qui tiennent l'Eglise pour une œuvre humaine d'où l'Esprit-Saint est absent, qui ne voient dans les sacrements que des formes sans réalité, rejettent aussi la vie miraculeuse de Jésus-Christ. Dire que l'Eglise visible n'est qu'une poétique et audacieuse tentative destinée à représenter l'invisible communion des esprits, que les sacrements sont un symbole vide ou qui n'exprime qu'une demi-réalité, c'est dire en d'autres termes que Jésus-Christ est un mythe. Ces paroles significatives du Seigneur : « Désormais, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre, » s'appliquent à tous les siècles chrétiens. Si le ciel a été ouvert, c'est pour verser sans relâche ses torrents de grâces et de bénédictions sur les enfants des hommes qui se rattacheront extérieurement à sa présence extérieure et sensible. On ne peut nier le torrent sans méconnaître la source, comme aussi on ne peut regarder la source sans apercevoir le torrent. Quand Dieu s'est incarné en Jésus-Christ, le miracle n'a fait que se manifester par des miracles publics ; Dieu a voulu se révéler au dehors de di-

verses manières, afin que les hommes le reconnussent et que, lorsqu'il continuerait d'agir secrètement en eux, ils l'aperçussent à la lumière intérieure de l'Esprit. Comme les étincelles en jaillissant de la flamme révèlent sa puissance, les bienfaits innombrables dont le grand bienfait de l'incarnation a été le foyer ont proclamé sa véracité d'une manière sensible et annoncé à l'homme que le Seigneur était avec nous, que Dieu était entré dans l'humanité. Quel homme de sens pourrait croire à sa venue et nier sa présence ?

» Les miracles du Seigneur sont si peu isolés que les apôtres en les annonçant attestent la vérité de leur témoignage par des miracles nouveaux. Ainsi, une première négation en entraîne une seconde. Ce n'est pas tout encore. Les disciples des apôtres déploient la même vertu miraculeuse : l'histoire ne permet pas d'en douter. Et ce qui prouve que les miracles n'ont jamais cessé, c'est qu'ils révèlent de temps à autre leur présence dans le monde sensible par des phénomènes suprasensibles. Voilà comment, sous prétexte d'écrire l'histoire, on est conduit à nier l'histoire même, et, pour ne rien admettre de ce qui dépasse le monde sensible, à rejeter le témoignage des sens !

» La vraie raison de tout cela, c'est qu'on ne veut pas que les sens rendent témoignage à rien de ce qui dépasse leur sphère. Suivant les faiseurs de mythes, la puissance créatrice s'est épuisée dans les formes du monde présent ; elle s'y est enfermée au point de se ravir toute espèce de liberté. Heureusement, sur le terrain de l'histoire on n'est pas recevable à nier sans preuve qu'une chose soit possible quand elle existe réellement. De ce qu'une chose existe, au contraire, tout esprit raisonnable conclura qu'elle est possible. L'histoire a une tâche qu'elle ne méconnaîtra jamais, celle de combattre les productions d'une logique étroite et d'une métaphysique glacée ; elle rendra toujours à Dieu ce témoignage que loin d'étouffer dans une prison qu'il se serait lui-même construite, il peut en sortir à son gré, qu'il jouit de la pleine liberté de ses mouvements, qu'il peut être touché de quiconque veut faire usage de ses sens, que ceux qui voudraient l'enfermer impitoyablement dans l'horizon borné de leurs spéculations sont eux-mêmes les vrais captifs, et qu'il les convie à sortir de la

prison étroite de leur esprit pour jouir de sa propre liberté. Jésus-Christ un mythe ! Les mythes des peuples se forment d'éléments simples, par un accroissement graduel qui se poursuit paisiblement pendant de nombreuses années. Tout ce qui les entoure les cultive d'une main caressante jusqu'à ce qu'ils aient pris leur forme définitive. Jésus-Christ, au contraire, sitôt qu'il paraît en public, est environné d'ennemis vigilants, dont les yeux perspicaces épient toutes ses démarches ; les faits extraordinaires qu'on raconte de lui sont révoqués en doute par les chefs du peuple ou attribués à Satan. Dans ces difficiles conjonctures, ses disciples, dont la foi est mise à une si rude épreuve, ne laissent pas de croire, ou plutôt leur foi s'augmente à un tel point qu'ils sont prêts à mourir pour lui, c'est-à-dire pour Jésus thaumaturge, pour Jésus tel qu'ils l'ont vu, entendu et touché. Quel mythe a jamais paru et pourrait jamais réussir dans de telles circonstances? Le mythe porte l'empreinte de sa nationalité, le signe du lieu qui l'a vu naître ; il ne sort pas volontiers des frontières de son pays, et s'il passe ailleurs, c'est après avoir été cultivé et entretenu pendant un temps assez long pour prendre de la consistance, et pouvoir être compris et transplanté, ce qui exige une longue suite d'années. Est-il enfin sorti de son sol natal, il perd beaucoup de sa forme primordiale, il s'adapte à d'autres mythes qui ont avec lui de l'analogie, passe rapidement à travers une foule de transformations et devient bientôt méconnaissable. Il en va tout autrement de Jésus-Christ. Six semaines seulement se sont écoulées depuis sa mort, et déjà sa vertu miraculeuse est publiquement proclamée [1] ; il est déjà comme un étranger dans son pays, et ceux qui se donnent à lui sont traînés devant les tribunaux comme des imposteurs ou des dupes !

» Le grand crime dont on les accuse est de prêcher sa résurrection. C'est là en effet le point capital d'où tout le reste dépend. Le Christ mythique aurait donc été parfaitement formé dans un temps où le Christ historique était à peine disparu. Par la force des circonstances comme par la nature de leurs convictions, les disciples du Seigneur furent

[1] *Act.*, II, 22-29, 33.

promptement entraînés hors des frontières de leurs pays, après y avoir fait de mémorables conquêtes pour leur Maître, d'abord parmi les Juifs et immédiatement après parmi les païens. Abstraction faite de toutes les données historiques contemporaines, que devons-nous penser de ces faits? De deux choses l'une : ou la croyance qu'on accorda d'abord à Jésus-Christ n'avait aucun rapport avec les miracles qu'on avait entendu raconter, ou elle était le résultat de ces miracles. La première hypothèse n'est pas acceptable, car il est évident que, séparé de ses miracles, Jésus ne pouvait pas même être un objet de foi; cet objet, c'étaient ses doctrines et non pas lui. Et non-seulement il ne pouvait pas être un objet de croyance, mais on ne pouvait pas dire qu'il était une garantie suffisante des doctrines qu'il enseignait; on ne pouvait pas croire à son témoignage, à plus forte raison à sa mission divine. Pour croire à sa parole et aux choses divines rapportées sur la foi de ses disciples, il aurait fallu admettre comme possible ce qu'on rejette ici comme impossible, puisqu'on suppose que Jésus-Christ a été sans miracle prêché hors de Palestine.

» La doctrine de Jésus se serait donc accréditée sans aucun motif puisé dans sa personne et dans ses actes miraculeux, c'est-à-dire, ni plus ni moins, qu'on se serait attaché à lui comme à un philosophe et à un sage. Mais dans ce cas, une question s'impose invinciblement, celle de savoir comment on a pu s'attacher à lui avec une foi aussi inébranlable? Il faut bien que l'on trouve dans l'ordre des choses communes une raison qui explique nettement et suffisamment un fait aussi remarquable. La seule raison que nous puissions découvrir, c'est que Jésus, tout en mettant sa doctrine à la portée des intelligences ordinaires, l'aura prouvée d'une manière scientifique, et qu'au lieu de lui dire : « Quel signe nous donnez-vous? » la foule lui aura demandé : « Quelle preuve rationnelle apportez-vous à l'appui de vos paroles? »

» Mais ce n'est point ainsi que Jésus a enseigné; aucun vestige ne l'atteste. Il faut donc se résoudre à admettre que Jésus a eu sur tous les sages de la terre le rare privilége de se faire croire sans rien démontrer, et que, se fiant à la droiture des cœurs, il se sera contenté d'exposer les plus su-

blimes vérités en se réservant de les développer par la pratique. Rien de plus simple assurément qu'un tel procédé; mais on ne dit point à quelle condition Jésus a pu faire ce qui a été impossible pour tout autre philosophe. Il ne suffit pas à un philosophe de s'adresser aux âmes naïves et sincères: cette manière d'agir supposerait qu'on croit déjà à sa doctrine et que lui-même la considère comme définitivement adoptée. Comme il ne peut pas le supposer, il faut qu'il appuie sa doctrine sur des preuves rationnelles, qu'il la prémunisse contre les doutes réels ou possibles, qu'il la concilie avec une foule de vérités déjà admises; toutes choses qui font perdre à la doctrine sa simplicité et à lui son temps, et il est fort à croire qu'il mourra avant que la vérité qu'il annonce, définitivement admise et incontestée, puisse passer dans la pratique. Ce mode d'instruction suppose précisément que tout ce qu'on a donné plus tard comme la transfiguration mythique du Jésus de Nazareth, était le seul moyen d'accréditer sa doctrine.

» Admettons que le merveilleux de la vie de Jésus n'a été transformé en fait que dans la suite des temps, qu'il n'en était pas ainsi dès le principe. Nous ne comprenons point comment cela a pu se faire. Sans parler des graves raisons indiquées précédemment, il est facile d'établir par toute la littérature chrétienne que le merveilleux de la vie de Jésus apparaît toujours comme un moyen d'atteindre un but, de prouver la divinité de la doctrine. Nous remarquons partout que sans le miracle Jésus n'eût jamais trouvé de créance. Quiconque a jamais réfléchi sur l'origine des choses vivantes, sur les rapports qui existent entre leurs premiers débuts, leur croissance et leur succès final; quiconque a jamais observé qu'un établissement durable contenait déjà dans son origine les conditions essentielles de ses progrès et de son avenir, trouvera absurde que la foi aux miracles de Jésus-Christ ne soit venue aux fidèles qu'après coup et dans le cours de leur existence; que dans l'origine la foi chrétienne subsistait sans eux. Les hommes au milieu desquels se sont produits de nos jours les fabricateurs des mythes chrétiens sont sans doute habitués dès leur naissance à considérer tantôt ceci, tantôt cela, y compris même ce qu'il y a de plus in-

time dans le christianisme, comme une importation étrangère, faite dans le cours des siècles par la stupidité, le caprice, l'imagination ou l'imposture; et l'on comprend qu'aux yeux de tels hommes, les miracles aient été, eux aussi, annexés après coup à la vie de Jésus-Christ. Il y a longtemps que ces hommes-là nous ont exhibé un Jésus sans Christ, un Christ sans Fils de Dieu, un Fils de Dieu sans Eglise, une Eglise sans culte, un culte sans sacerdoce, un sacerdoce sans sacrifice, un sacrifice sans médiateur, un médiateur sans charité, une charité sans foi, une foi sans œuvre! Quoi d'étonnant s'ils veulent aussi que la Vie elle-même soit privée de vie, ou ne l'ait reçue que de ses biographes, que tout se dissolve dans le néant, que la plus grande réalité historique soit née d'un rêve et s'évanouisse dans un rêve! — En vérité, il n'y a que des rêveurs à qui le Dispensateur de la vie, la Vie même, puisse ne paraître qu'un rêve!

» C'en est donc fait : sans le mythe, la foi en Jésus-Christ n'aurait pas franchi les frontières de la Palestine. Quand donc cette conception arbitraire a-t-elle été imaginée? On ne trouve point où la placer. Et encore n'avons-nous pas dit quelle doctrine il aurait fallu prêcher dans l'origine, ni si personne l'eût jugée digne d'accueil. Si l'on croit peut-être que les païens auraient accepté avidement les quelques notions qu'on leur eût offertes (car, sans miracle, c'est là toute la doctrine qu'on peut se figurer), il n'en eût pas été ainsi des juifs. Pour ceux-ci, il fallait que Jésus fût au moins le Messie promis dans l'Ancien Testament. Or, Jésus ne répondait point à l'idée qu'ils se faisaient du Messie; moins il apparaissait avec la majesté et l'éclat d'un souverain temporel, plus devaient être puissantes les autres raisons qu'il fallait leur offrir pour qu'ils le reconnussent comme le Messie. Ne sommes-nous pas nécessairement amenés à conclure que Jésus avait pleinement révélé son caractère surnaturel et sa vertu miraculeuse avant sa mort, avant même qu'un petit nombre crussent en lui? Quel signe a-t-il donné? telle est la question qu'on s'adressait. Ainsi, tout concourt à nous faire admettre le miracle dès les premiers débuts de la propagation de l'Evangile. Prétendre que la tradition ne s'en est formée que dans le cours des âges, qu'elle a été close par

la rédaction de nos Evangiles, c'est une opinion absurde qui ne peut exciter que la compassion. »

VIII.

TÉMOIGNAGES D'ESTIME DÉCERNÉS A MŒHLER. — SA DERNIÈRE PUBLICATION. — SA MALADIE ET SA MORT. — REGRETS UNIVERSELS.

Peu de temps après les tristes scènes de Cologne, en décembre 1837, le gouvernement prussien fit de nouvelles démarches auprès de Mœhler pour l'attirer en Prusse. Un membre du conseil d'Etat entreprit lui-même le voyage de Munich pour lui offrir une place de chanoine à la cathédrale de Cologne, ou, s'il préférait, une chaire de professeur à Bonn, avec un double traitement. Pour éviter les embarras que les partisans d'Hermès lui préparaient comme théologiens après la condamnation des écrits de leur chef, le gouvernement, qui ne demandait pas mieux que de céder dans cette affaire, pourvu qu'il l'emportât dans la question des mariages mixtes, ne trouvait rien de mieux que de remplacer les adhérents d'Hermès par des théologiens étrangers capables de leur tenir tête. Mœhler déclina ces offres avantageuses. Il ne voyait pas la nécessité de tirer pour les autres les marrons du feu, mais il comprenait fort bien qu'accepter de telles offres serait se donner les apparences d'approuver la conduite du gouvernement prussien. Cette affaire, dont il s'entretenait avec ses amis sous le sceau du silence, ne fut jamais connue de son vivant. C'était la quatrième démarche de la Prusse.

Mœhler, immédiatement après son arrivée à Munich, avait reçu du roi Louis Ier, juste appréciateur de ses mérites, une audience particulière, où ce prince l'avait traité avec beaucoup de faveur. Plus tard, le roi voulant lui donner une marque spéciale de sa bienveillance, le manda inopinément auprès de sa personne, et comme l'affaiblissement prolongé de sa santé ne permit pas à Mœhler de se rendre à la cour, le roi lui envoya la croix de l'ordre de Saint-Michel. Cette distinction, ce témoignage de haute justice de la part du

monarque, eut sur la santé de Mœhler un heureux contre-coup, et il sembla un instant qu'elle allait se rétablir.

Le 18 janvier 1838, il recommença ses leçons publiques. Son auditoire, qui le vénérait profondément, accueillit son retour par des bravos enthousiastes. Malheureusement, il ne put continuer que pendant huit jours. L'affaire de Cologne étant alors en pleine effervescence, Mœhler crut qu'il ne pouvait point se taire dans un moment si solennel; il fit paraître quelques articles, d'abord dans la *Gazette universelle*, puis dans les journaux politiques de Munich. Quoique tourmenté déjà par les douleurs physiques les plus cuisantes, puisqu'il y devait succomber, il voulut fondre ces divers articles en un seul corps d'ouvrage, qu'il intitula : *Luttes contemporaines de l'Eglise catholique*[1]. Il y travailla avec tant d'acharnement que ses forces furent réduites à l'extrémité.

Le moment semblait donc venu de l'arracher définitivement à sa chaire de professeur si l'on voulait conserver à l'Eglise et à l'Etat une vie si précieuse, et de le transférer dans un climat plus bienfaisant. *Arracher* est bien le mot propre, car l'enseignement s'offrait à son âme sous des traits si séduisants, il avait tellement conscience des services qu'on y pouvait rendre, qu'il n'avait pas le courage de renoncer à ses fonctions, même après que des amis dévoués lui eurent fait comprendre que cette démarche lui était commandée par l'état de sa santé. Convaincus, dit Weber, que ses forces ne pouvaient point se rétablir dans un climat aussi défavorable que celui de Munich, nous employâmes tous les moyens pour le résoudre à faire au moins de longs séjours dans le sud du Tyrol. Il nous écoutait toujours avec bienveillance, souvent avec des larmes dans les yeux; mais il nous était impossible de le décider. Sa figure prenait un air de tristesse et il semblait promener ses regards sur cette troupe de jeunes gens, ses auditeurs, qu'il ne pouvait séparer de lui-même et de son bonheur. On eût dit un père de famille sur le point de faire ses adieux à ce qu'il a de plus cher au monde; et de fait, il ne s'agissait de rien moins pour Mœhler que de donner sa vie pour l'Eglise en se dévouant à l'instruction de la jeunesse al-

[1] Ce travail a été inséré au tome III de l'*Histoire de l'Eglise* de Mœhler, dernière partie, p. 405-420.

lemande. Aussi s'intéressait-il à tout ce qui concerne l'éducation ; mais il donnait une attention particulière au gymnase et à l'institution des dames anglaises de Munich, recueillant avec le plus généreux empressement tout ce qui parvenait à ses oreilles touchant ces deux maisons. Un jour, dit Weber, que je l'avais accompagné chez les dames anglaises, nous rencontrâmes la maîtresse générale du pensionnat, une femme de belle stature et dans la fleur de l'âge. Elle se tenait devant lui avec la simplicité d'un enfant et lui donnait en souriant les divers renseignements qu'il demandait. Quand elle fut partie, Mœhler me tira à part et me demanda de l'air le plus sérieux : « Pourriez-vous me garantir que cette dame a embrassé sa vocation de son plein gré et par amour de Dieu? » Je lui répondis affirmativement, et les raisons que j'alléguai le jetèrent dans un grand étonnement. « De telles âmes, reprit-il, sont de véritables épouses de Jésus-Christ. »

Sa piété profonde, surtout pendant la sainte messe, donnait non-seulement à ses paroles et à ses actions, mais à son attitude et à toute sa démarche une force irrésistible qui lui subjuguait tous les cœurs. On aime à se rappeler sa physionomie noble et affectueuse, dont le souvenir s'est perpétué par les salutaires impressions qu'elle a laissées dans les âmes. Sa mort nous a affectés d'autant plus douloureusement que l'image de ce sage et doux maître était plus fraîchement présente à notre esprit. Puisse sa mémoire vivre longtemps encore parmi nous! ce sera le meilleur commentaire de ses savants écrits.

Le 5 mars un canonicat étant devenu vacant à Wurzbourg, Mœhler y fut nommé le 22 du même mois. On usa de toutes les précautions imaginables pour lui annoncer ce changement de position. Il se montra reconnaissant de cette nouvelle faveur du roi, mais il eut comme un pressentiment de sa fin prochaine, et le 25 mars il écrivait à l'un de ses amis :

« La bienveillance de mon roi m'a nommé il y a quelques jours chanoine de la cathédrale de Wurzbourg. Le roi semble m'avoir pris en affection particulière ; car à peine la mort de mon prédécesseur lui était-elle connue, qu'il a songé à moi, persuadé que le meilleur moyen de rétablir ma santé était d'aller vivre sous le doux climat du Mein et d'aban-

donner mes leçons publiques. » Il paraissait affligé à l'idée d'abdiquer un emploi auquel il s'était consacré avec tant d'amour et de succès pendant une période de quinze années. — Un changement subit de température empira sa situation.

Un catarrhe se déclara tout-à-coup pendant la nuit, accompagné des fâcheux symptômes de l'engorgement. Quelques jours après, la fièvre hectique était en pleine activité; ses nuits étaient surtout très-douloureuses. Le 7 avril cependant, il se sentit tellement soulagé qu'il demanda qu'on lui fît une lecture récréative. On s'offrit à lui procurer une description de voyage dont on lui avait fait de grands éloges. On l'alla chercher, mais avec le pressentiment douloureux que c'était là le prélude d'un voyage bien autrement important. Cette crainte n'était que trop justifiée. Au commencement de la semaine sainte, la fièvre prit un caractère nerveux, et le malade tomba dans un délire faible et intermittent. Sentant sa fin approcher, il s'y prépara de nouveau (10 avril) par la réception des sacrements des mourants. Le lendemain, un mieux sensible se déclara et on conçut derechef l'espoir de le conserver. Quant à lui, il ne se faisait point d'illusion, et il profita de cet état pour mettre ordre à ses affaires temporelles. Tout espoir s'évanouit la nuit suivante, et le lendemain matin il ressentit de violentes oppressions de poitrine. Une sueur froide se formait autour de son front et de ses tempes; la couleur et les traits de sa figure s'altéraient. Vers une heure de l'après-midi, il se réveilla comme d'un léger assoupissement, et entourant sa tête de ses deux bras : « Ah! s'écria-t-il, je l'ai vu maintenant, je l'ai vu! C'est maintenant que je voudrais écrire un livre; — oh! oui, il faudrait en faire un livre! Mais c'est trop tard. » Puis il s'affaisa doucement sur lui-même. Un air serein et gracieux reparut sur sa figure au moment où il était visible que son âme commençait à secouer les liens du corps. Il respira fortement à trois reprises, et son âme, libre enfin, s'envola dans le sein de Celui qui a prononcé ces paroles : « Si vous me confessez devant les hommes, je vous confesserai aussi devant mon Père qui est dans les cieux. »

C'était le jeudi-saint, à trois heures du soir, le jour même de l'institution du saint sacrement de l'autel. Le samedi,

sité de Vienne, je fis le voyage de Munich et j'allai visiter Mœhler, dont la *Symbolique* venait de paraître. Dans les cahiers qu'on nous dictait à Vienne sur le dogme, il n'était nullement question de Mœhler, peut-être parce que le compilateur de ces pages, qu'on nous faisait apprendre par cœur, n'avait point entendu parler de son livre. Je me fis annoncer comme auditeur de théologie. On me répondit que le professeur était souffrant et ne pouvait point recevoir de visites. Je priai la servante de lui dire que j'étais étudiant en théologie, que j'arrivais de Vienne, que je désirais simplement le voir, que je repartirais aussitôt et ne lui serais point à charge. Sur ce message, je fus introduit. Mœhler m'accueillit de la façon la plus affectueuse et en souriant : l'obstination de l'étudiant à poursuivre son dessein l'avait sans doute mis en bonne humeur. Je lui racontai que le directeur spirituel du séminaire de Vienne m'avait donné à lire la *Symbolique*, ainsi qu'à quelques-uns de mes condisciples, que cette lecture nous avait enthousiasmés, et que cet effet était rarement produit sur nous par les cahiers de dogmes dont nous nous servions. Il s'informa de l'organisation des études, qu'il connaissait déjà en partie, parla avec éloges du professeur d'exégèse et du docteur Veith, en s'étonnant qu'on ne donnât point de chaire à un homme si éminent. Je lui expliquai qu'à Vienne la vie douce et tranquille était fort estimée, que les gens de réputation inspiraient plutôt de la défiance et qu'on en était embarrassé. Mœhler sourit, exprima avec douceur quelques observations pleines de finesse, mais exemptes d'amertume. Malgré ma protestation de repartir bientôt, il me fallut rester un quart-d'heure auprès de lui. Vingt-neuf ans se sont écoulés depuis, et je vois encore devant moi la noble figure de Mœhler. Je fus profondément touché de la réserve et de la modestie d'un homme aussi bien doué. Quand j'appris la nouvelle de sa mort, je m'estimai heureux d'avoir vu de mes propres yeux sa vivante image et de l'avoir gravée dans ma mémoire. Cette visite m'est un précieux souvenir. »

Depuis que Mœhler a été rappelé de ce monde, beaucoup trop tôt pour nous, dit le R. P. Gams, depuis que, le vendredi-saint de l'année 1838, sa dépouille terrestre a été déposée

au cimetière de Munich au milieu de l'indicible douleur de tous les maîtres et élèves, sa mémoire continue d'être en bénédiction, son souvenir ne s'est point affaibli. On s'est habitué comme par instinct à l'appeler le bienheureux, l'immortel Mœhler, et il n'est pas invraisemblable que cette dernière qualification restera dans l'avenir attachée à son nom ; car on ne peut nier que la mémoire de Mœhler soit demeurée, comme bien peu d'autres, fraîche et vivante dans notre siècle. La raison en est facile à découvrir : c'est parce que l'histoire du réveil intellectuel, l'œuvre de la restauration catholique en Allemagne est inséparable de son nom ; c'est parce qu'il a ramené les catholiques allemands à la conscience et à l'estime d'eux-mêmes ; c'est enfin parce que Mœhler était un homme accompli, dont les défauts mêmes proclamaient la noblesse de son intelligence et la pureté de son âme. Ce sont là des faits vivants qu'il est impossible d'oublier.

L'écroulement de l'empire germanique, après mille ans d'existence, avait entraîné dans sa chute l'Eglise catholique d'Allemagne ; non-seulement les formes anciennes avaient disparu, mais l'ancien esprit était presque complètement éteint. Tous les couvents avaient été ou sacrifiés à l'esprit du siècle, à la cupidité, ou dissous pour cause de compensation. Les établissements d'instruction étaient abolis ; les vieilles traditions catholiques avaient été presque partout perverties et dénaturées. Un libéralisme religieux anticatholique, étroit et égoïste, renversait tout et n'édifiait rien. En critiquant et en raisonnant sur le peu qui subsistait encore, on perdait son temps et on énervait les forces intellectuelles de la jeunesse studieuse. On n'avait donc pas le loisir d'acquérir des connaissances positives ni de se vouer à l'érudition théologique, et ce qu'on ne comprenait point, on le méprisait.

Après la chute de Napoléon et la paix de Vienne, de faibles essais furent tentés pour rétablir l'ordre et la discipline ecclésiastiques, pour relever les établissements religieux, mais toujours sous la réserve expresse que dans chaque pays la religion serait sous la dépendance absolue de l'Etat. C'est dans cet ordre de choses que grandit Mœhler ; comme il n'avait sous les yeux qu'une imparfaite image de l'Eglise, il n'apprit point à la connaître. Et cependant, son âme avait

soif de l'idéal, car il était lui-même essentiellement idéal par nature. Ce fut sa grandeur de tendre sans cesse vers ce qu'il y a de plus élevé. Exempt d'égoïsme, il ne voulait vivre que pour le bien de tous. Et parce qu'il ne travaillait point dans ses intérêts, qu'il n'était pas à lui-même son propre but, il trouva, quoique par des détours, ce qu'il poursuivait réellement, la vérité, avec ce qu'il y a de plus grand dans l'Eglise. Il la chercha d'abord dans la science, en s'efforçant de l'acquérir et de vivre de sa vie. Cet idéal lui suffit quelque temps. Mais la science ne le captivait qu'autant qu'il y trouvait la vie, qu'elle était une des faces de la religion et la plus noble culture de l'esprit. La jeunesse studieuse et les confessions chrétiennes séparées du catholicisme devinrent bientôt l'objet de ses pensées et de ses plus chères sollicitudes. A ses yeux, la culture de la science et l'éducation de la jeunesse, surtout de la jeunesse qui se destinait au sacerdoce, étaient inséparables. Il voulait que la jeunesse cléricale s'efforçât d'acquérir l'onction du Saint-Esprit avant de recevoir la consécration extérieure de l'ordination. Cette onction, pour lui, c'était d'une part la science, et de l'autre la piété vraie et intérieure.

Mœhler essaya, pour lui-même, de renouer peu à peu le fil rompu de l'ancienne tradition ecclésiastique en Allemagne. Ce ne fut ni par l'éducation, ni par l'ascétisme, ni par les évènements du dehors, ni par ses épreuves et ses expériences personnelles qu'il arriva à constater la présence de Jésus-Christ dans son Eglise. La voie par où la Providence le conduisit, ce fut l'étude des écrivains de la primitive Eglise. Il se donna à ces vieux témoins de Jésus-Christ avec toute l'énergie et l'enthousiasme de son âme. Saint Irénée était son auteur favori. Il vivait en eux, et eux vivaient en lui. L'Eglise primitive et Jésus-Christ présent dans cette Eglise s'incarnèrent en quelque sorte dans tout son être. Cette manière d'arriver à Jésus-Christ et à la vérité doit nous servir d'exemple, à nous et à tous les siècles à venir; c'est par la science unie à la piété qu'on atteint à la véritable vie qui est en Dieu. Nous avons en lui un modèle d'éducation morale. Revenons à l'ancienne Eglise, non point en détruisant ce qui existe, mais en édifiant. Edifions d'abord en nous-

mêmes l'Eglise primitive, et nous comprendrons comment il convient de l'adapter aux siècles suivants.

Mœhler aspirait vers l'idéal de toutes les puissances de son âme, et après des recherches ardentes et pleines de désirs, il trouva l'Eglise ancienne, et pourtant toujours nouvelle, Eglise grande comme le monde et enfermant dans son sein tous les peuples de la terre, nourrice des sciences, protectrice de la chasteté et des bonnes mœurs, mère compatissante qui condescend à toutes les faiblesses, prévient tous les besoins du cœur, et dans laquelle Jésus-Christ est présent avec son Esprit.

Mœhler avait lui-même un cœur dévoué et aimant, humble et généreux. Sans souci de sa gloire, ni de ses avantages, l'intérêt général était la seule chose qui l'occupât; c'est pour lui seul qu'il respirait et vivait. Ses imperfections naissaient de ses propres vertus et de sa grandeur morale. Il aspirait à la perfection, et sa douleur était de n'y jamais atteindre définitivement. La force expansive de son être l'ouvrait à l'allégresse et à l'enthousiasme, de même qu'aux souffrances les plus aiguës et les plus dévorantes.

Pour les autres, il était tout amour, tout sollicitude, tout sympathie. S'il donnait la première place dans son cœur à la jeunesse des écoles, ce n'était point pour elle-même : en travaillant à l'instruire et à la former, il songeait à l'éducation de tout le peuple chrétien. A ce point de vue, il a répandu sur l'Allemagne entière des torrents de vie et de force morale. Il a été, de nos jours, une colonne de l'Eglise, et s'il nous a été ravi en personne, ils nous est resté dans ses œuvres : *Consummatus in brevi, explevit tempora multa.*

Pectus est quod theologum facit. C'est le cœur qui fait le théologien. Comme il était tout âme, tout dévouement, tout amour, il gagnait tous les cœurs, et son cœur si chaud et si embrasé d'amour n'a point cessé de battre.

En matière de langage, Mœhler est un modèle de diction pure et élégante. Sans vouloir rabaisser personne, nous croyons pouvoir affirmer qu'avant lui aucun théologien catholique n'avait manié la langue allemande d'une main aussi magistrale. Si la situation s'est améliorée depuis trente ans, son exemple n'y a pas été sans influence. Si la persé-

vérance et la patience sont la condition de la victoire de l'homme sur lui-même, c'est par elles aussi qu'on arrive à maîtriser sa langue.

Les diverses tendances théologiques qui existent dans l'Allemagne catholique et qu'on peut ramener à deux, se meuvent dans les limites du terrain catholique. Quant aux rares théologiens qui les ont dépassées, ou ils reviendront sur leurs pas, ou ils persisteront dans leur voie, suivant les dispositions que Dieu trouvera dans leurs cœurs. Nul homme, tant qu'il est en vie, n'a dit son dernier mot. Si, de nos jours, les catholiques sont plus séparés les uns des autres qu'ils ne l'étaient autrefois, il faut l'attribuer non à une diminution de la foi, mais à un refroidissement de la charité. Pour s'habituer à tolérer la variété des écoles et des tendances, il faudrait pouvoir s'oublier soi-même, déposer ses anciens griefs et aimer l'Eglise tout entière d'un amour sincère et généreux. Mœhler ressentait une affection cordiale pour des hommes très-différents d'opinions théologiques. La pratique de la vie lui avait appris à les connaître, et il s'était convaincu qu'au fond ils avaient les mêmes desseins et les mêmes affections. Pourquoi dédaignerions-nous de l'imiter? Sur ce point encore, il peut, ce nous semble, servir de modèle à toutes les époques.

La vie entière de Mœhler n'offre pas un seul trait d'égoïsme : le bien général était son unique souci. Ce dévouement sans bornes était à la fois sa faiblesse et sa force. Dieu l'aimait et le comblait de ses faveurs. Non-seulement il lui a donné un nom qui vivra éternellement dans le souvenir des hommes, mais il lui a fait la grâce de prolonger à travers les siècles son influence salutaire. Il avait reçu de la Providence la mission de réveiller la vie catholique au sein de l'Allemagne. C'est lui qui a frayé les voies à M[gr] Clément-Auguste, archevêque de Cologne, ce glorieux confesseur de la foi.

Ce que Grégoire XVI disait de ce dernier, dans son allocution du 24 novembre 1845, peut aussi, en un certain sens, s'appliquer à son précurseur : « Illustre et glorieux sur la terre, puisse-t-il aussi, dans le ciel, avec tous ceux qui enseignent la justice au monde, briller comme une étoile pen-

dant des éternités sans fin. » *Sicut illustris et clarus fuit in terris, sic et in cœlis, cum omnibus iis qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stella fulgeat in perpetuas æternitates!*

XIII.

CORRESPONDANCE DE MŒHLER.

Quoique Mœhler entretînt une correspondance très-active, on n'a retrouvé de ses lettres qu'un nombre relativement restreint, et la plupart n'offrent guère qu'un intérêt personnel. Cependant, il en est quelques-unes qui font exception, notamment la suivante, adressée à une personne de haut rang, qui hésitait sur le choix d'une religion.

« Vous m'avez écrit, sous la date des 15/23 mai, une lettre si importante à mes yeux que je croirais violer mes plus sacrés devoirs, si je ne m'empressais d'y répondre de mon mieux.

» Les renseignements que vous me donnez sur l'histoire de votre âme m'apprennent que vous avez reçu, dans votre jeunesse, des notions très-incomplètes sur la doctrine de l'Eglise catholique; que, dans le cours de vos études politiques, vous êtes tombé dans une sorte de déisme; que cependant vous avez quelques connaissances des saintes Ecritures, et qu'appréciant la félicité et la paix d'une âme chrétienne, vous voudriez choisir entre les diverses confessions chrétiennes, et vous donner tout entier à celle qui aurait mérité vos prédilections.

» Quel choix ferez-vous? Voilà ce qu'il s'agit de décider. Vous êtes convaincu, dites-vous, que le système des réformateurs est inadmissible, et du reste il a été répudié par les théologiens modernes du protestantisme. Vous vous demandez si vous ne pourriez pas adopter la doctrine de ces derniers théologiens, d'autant plus que le catéchisme du pasteur Hülsmann, d'Eberfeld, que vous avez bien voulu m'envoyer, contient probablement la vraie doctrine de Jésus-Christ, et que cette doctrine s'est sans doute conservée dès l'origine

dans l'Eglise catholique. Vous me priez enfin de vous citer quelques ouvrages qui pourraient vous aider à séparer l'ivraie du bon grain.

» Je m'estime heureux et je remercie le ciel qu'il ait éveillé en vous un besoin si élevé, qu'il ait suscité dans votre âme une vie religieuse profonde et énergique, qu'il ait mis en vous cette conviction, à peu près définitive, que notre cœur ne trouve point de repos hors de Dieu, qu'il n'y a point d'autre Dieu que nous puissions aimer et en qui nous puissions nous sauver que le Dieu personnel, saint, juste, aimant et miséricordieux qui s'est révélé en Jésus-Christ, et s'est réconcilié l'humanité coupable; de même qu'il n'y a point, hors de l'Eglise, de Christ à qui nous puissions nous donner sans réserve.

» Pour un grand nombre de nos contemporains, ce Dieu manifesté depuis si longtemps est devenu un Dieu inconnu, aussi inconnu qu'il l'était pour les païens d'il y a trois mille ans, et vous avez raison de croire que c'est à la malheureuse réforme qu'il faut imputer le vide et le trouble des esprits, leurs agitations et leurs inquiétudes, et sans doute aussi les commotions politiques. Rien de plus vrai, assurément. Sous le paganisme grec et romain, il n'y avait rien au-dessus de la vie civile, parce qu'on ne connaissait rien au delà. Aujourd'hui, on cherche le comble du bonheur dans les intérêts de la terre, et comme on ne parvient point à l'y trouver, la paix et la tranquillité continuent d'être absentes de la vie publique.

» Pour revenir à la religion, vous manifestez le désir de vous donner tout entier à une confession religieuse. Ce désir contient en germe la vérité complète, et c'est en le cultivant avec simplicité et droiture que vous y arriverez le plus sûrement. Quand on veut se donner à quelqu'un tout entier et sans réserve, on exige de lui, dans toutes les conditions imaginables de la vie, qu'il montre de la constance et de la fermeté dans toutes les affaires importantes, par exemple en matière de mariage et d'amitié. Jamais personne ne consentira à épouser une femme réputée pour son humeur changeante; car le mariage suppose qu'on se donne tout entier et qu'on est doué d'un caractère assez fort pour être inac-

cessible à toutes les séductions. En un mot, il est impossible de se livrer d'une manière absolue à une personne sujette à varier constamment sur des choses essentielles, parce qu'il est impossible de saisir et de fixer ce qui est dans un mouvement perpétuel.

» Or, si vous essayez de vous donner tout entier à la communion protestante, vous découvrirez bientôt que cela n'est pas praticable. Ses prédicateurs, avec qui vous êtes en relations, reconnaissent eux-mêmes qu'ils ont en grande partie rejeté la doctrine des réformateurs pour lui en substituer une autre, et, d'après vos renseignements, ils sont d'accord avec les catholiques sur les doctrines que j'ai développées dans les trois premiers chapitres de ma *Symbolique*. Ils avouent donc que la doctrine dogmatique a subi, par le fait des protestants, des changements essentiels. Or, qu'est-ce qui constitue la nature de l'Eglise, le germe véritable de sa vie, si ce n'est la foi? Aussi, personne ne peut savoir d'avance ce que les prédicateurs de cette communion prêcheront dans dix ou vingt années. Le droit qu'ils s'arrogent à l'égard des réformateurs, leurs successeurs se l'arrogeront sûrement vis-à-vis d'eux-mêmes. Voyez maintenant si vous pouvez vous donner sans réserve à une pareille communion, si vous y trouverez un seul objet qui mérite une telle donation ou qui puisse seulement y servir de prétexte.

» Il n'est pas nécessaire, au surplus, de regarder le passé ni d'interroger l'avenir. Arrêtons-nous au temps présent. Nous trouvons partout, au sein du protestantisme, qu'on a abandonné les points dogmatiques que les réformateurs considéraient et devaient considérer comme les seules bases de leur communion religieuse; quant à se réunir de nouveau autour d'un symbole commun, on n'y est point parvenu. Pas plus que moi, sans doute, vous n'ignorez que plusieurs surintendants généraux, non moins influents par leur position que par leurs écrits, rejettent ouvertement toute révélation positive, par exemple Bœhr, Bretschneider, Ammon; que des écoles protestantes très-considérées et fort répandues, tout en parlant beaucoup d'une révélation divine en Jésus-Christ, cet homme devenu Dieu, comme ils le qualifient, ne voient dans la doctrine révélée qu'une manifestation de l'es-

prit de Dieu dans l'humanité, et ne sont la plupart que des panthéistes.

» Pour cette classe de théologiens, les dogmes positifs ne sont que l'enveloppe d'une sagesse supérieure, c'est-à-dire de leur propre philosophie; le sens qu'ils attribuent aux dogmes dépend de leurs théories philosophiques; rappelez-vous de Wette, Schleiermacher, Hégel. S'il en est d'autres qui considèrent le christianisme comme une révélation faite par le vrai Dieu d'une manière miraculeuse, ils l'entendent chacun à leur façon.

» Dans de telles conjonctures, à quoi servirait d'établir qu'il ne peut être question de se donner, et surtout de se donner sans réserve, à la communion protestante? Rien n'empêche, assurément, que vous vous donniez tout entier à un homme quelconque, à M. Hülsmann, par exemple; mais M. Hülsmann n'est pas une communion. Et quand il serait vrai qu'il représente un nombre considérable de protestants, mériterait-il un abandon si absolu? Je laisse à votre sentiment, et plus encore aux lumières de votre intelligence, le soin d'en décider. Si, en sa qualité de protestant, il professe telle opinion plutôt que telle autre, c'est là un fait purement accidentel. Supposez qu'il eût été formé dans une autre université protestante, il aurait émis des idées essentiellement différentes; influencé par d'autres lectures, imbu d'autres sentiments, il se peut très-bien qu'il eût enseigné la prédestination absolue, et, comme Schleiermacher, nié le libre arbitre. Consentiriez-vous à vous livrer ainsi aux caprices du hasard? A en juger par votre lettre, vous ne le ferez certainement pas.

» Le besoin sérieux et profond que vous éprouvez de vous rattacher définitivement à une communion religieuse, vous ne pouvez le satisfaire complètement et raisonnablement que par une adhésion intime et vivante à l'Eglise catholique. Sortie de Jésus-Christ et perpétuée à travers dix-huit siècles d'existence, l'Eglise ressemble à cette vérité immuable et toujours égale à elle-même qu'elle est chargée d'annoncer; elle seule reste immobile dans l'incessante mobilité des temps; fidèle à tout ce qu'elle promet, quand tout nous délaisse sur la terre, elle seule reste toujours constante dans

son dévouement pour nous : digne représentant du Fils de Dieu, dont les paroles ne passeraient point, quand le ciel et la terre viendraient à s'évanouir.

» Vous trouverez là une communion qui mérite votre confiance dans tout ce qui touche aux intérêts de votre salut. Mille sectes l'ont attaquée dès le premier siècle de son existence : elles ont disparu, et quiconque s'est donné à elles n'a embrassé qu'une ombre. Eteintes jusque dans leurs derniers vestiges, elles n'ont servi qu'à glorifier l'Eglise, qu'à développer ses dogmes et ses institutions, qu'à mettre ses richesses dans une plus vive lumière. Si quelques-unes de ces vieilles sectes conservent encore une apparence de vie, il semble que Dieu ne l'ait permis que pour nous montrer, dans cette désolante image, la triste destinée de ceux qui se séparent de l'Eglise; car ce ne sont plus que des cadavres d'où la vie s'est retirée.

» Et le protestantisme, quelle triste histoire ne nous offre-t-il pas! Il a rejeté depuis longtemps son principe fondamental et renié sa propre nature, en sorte que sa durée ne se mesure qu'à sa mobilité; les accidents ont pris la place de la substance, et c'est là peut-être le signe le plus visible de sa fausseté. Qu'est-ce que Jésus-Christ? telle est la question dont s'occupent aujourd'hui ses partisans : question insoluble pour eux; car la foi seule peut la résoudre, tandis qu'ils prétendent n'arriver à la foi que par la réponse. Cette réponse, ce n'est pas dans l'Ecriture sainte qu'ils la trouveront, car c'est justement par le mauvais usage qu'ils en ont fait, qu'ils sont arrivés à cette question. Les causes qui ont amené le mal ne peuvent pas servir à l'éloigner.

» C'est ainsi que dans le cours de son histoire, le protestantisme a réduit en problème l'essence même du christianisme, et qu'il travaille sans relâche à se ruiner et à saper ses propres fondements : destinée vraiment tragique et qui semblerait impossible si elle n'était passée en histoire!

» Les choses étant ainsi, je vous prie de nouveau, très-honoré Monsieur, de considérer attentivement si le besoin que vous éprouvez de vous donner tout entier à une communion religieuse pourrait être satisfait, supposé que l'Eglise catholique n'existât point. Plût à Dieu qu'un grand nombre

se fissent cette question! Ce besoin étant devenu général partout où la vie religieuse a pris un certain développement, quelles salutaires conséquences n'aurait-il point si chacun se posait loyalement et nettement cette question, si chacun y cherchait une réponse solide et consciencieuse! Tous les hommes seraient heureux, si tous revenaient à l'Eglise catholique et à ses principes. S'il n'est possible de se donner tout entier qu'à ce qui est immuable, et si, dans le cas présent, l'immuable réside dans la croyance religieuse d'une seule personne morale, il s'ensuit que c'est dans l'Eglise que la doctrine de Jésus-Christ s'est trouvée à toutes les époques. L'Eglise doit donc être exempte d'erreurs dans toutes les questions de la foi, dans tout ce qui regarde son maintien et son interprétation. S'écarter de sa croyance, c'est donc déserter la vérité chrétienne et tomber dans l'erreur.

» Or, une pareille constance dans la doctrine est au-dessus des forces humaines, et il faut que l'Eglise, l'Eglise visible, bien entendu, soit soutenue par la vertu de Dieu et assistée de l'Esprit-Saint. Par conséquent, qui dit obéissance à l'Eglise dit obéissance à Jésus-Christ même, qui l'a fondée pour tenir sa place. Cette obéissance est la seule qui convienne à la dignité de l'homme. Toute soumission à ce qui est purement humain n'est légitime qu'autant qu'elle se rapporte à Dieu. De deux choses l'une : ou nous devons renoncer à toute société religieuse, et dans ce cas ne jamais satisfaire le suprême besoin de notre âme; ou bien nous devons nous attacher à la seule Eglise catholique.

» Pour en venir au catéchisme du pasteur Hülsmann, je ne puis dissimuler que, s'il renferme quantité de choses excellentes, il en a beaucoup aussi dont les unes m'étonnent, et dont les autres sont défectueuses et erronées. Je m'étonne que l'auteur, passant en revue l'histoire ecclésiastique, assure que Luther soit arrivé par la lecture assidue de la Bible à une connaissance exacte de la religion chrétienne, tandis qu'il s'en écarte sur des points essentiels (ceux-là mêmes auxquels Luther tenait le plus dans ses démêlés avec l'Eglise). Le catéchisme ne dit rien des doctrines de Luther sur le péché originel, la grâce, le libre-arbitre, la foi et les bonnes œuvres : il les tient donc pour des erreurs; mais alors pour-

quoi attribuer à Luther une connaissance exacte du christianisme? Les ministres protestants usent ici d'un procédé remarquable, et rien n'est plus fragile que la lisière dont ils conduisent souvent le peuple qui leur est confié! S'agit-il de célébrer la sagesse et les lumières des réformateurs, de flétrir les abus de l'Eglise catholique, ils ne connaissent point de bornes; quant aux bévues où sont tombés les réformateurs en établissant leurs propres dogmes, ils n'en soufflent mot. Tandis qu'ils taisent la vraie doctrine de Luther et de Calvin, ou qu'ils n'en donnent au peuple qu'une idée superficielle, les ignorants se figurent que les pasteurs continuent d'enseigner les mêmes choses que les réformateurs, qu'on n'a point abandonné la doctrine primitive, qu'aucun changement n'a été fait dans les articles essentiels. Si le peuple savait au juste ce qui en est, s'il apprenait que ses maîtres sont emportés à tout vent de doctrine, disant tantôt ceci, tantôt cela, les choses changeraient bientôt de tournure.

» Ce n'est point ici le lieu d'examiner en détail les erreurs du catéchisme, notamment sur l'Eglise et les sacrements. Permettez-moi une seule observation. Supposé que M. le pasteur fût parfaitement d'accord avec la doctrine de la Bible, et par conséquent avec la vérité catholique, vous ne devriez point encore vous rattacher à lui. Si plusieurs protestants actuels sont revenus à des idées plus saines, c'est à l'Eglise catholique et à sa doctrine qu'ils en sont redevables. Il serait aisé de prouver que depuis la réforme le dogme catholique a exercé une action continuelle sur plusieurs théologiens réformés et luthériens, jusqu'au moment où l'orthodoxie protestante s'est vue contrainte de dévoiler leurs dissidences. Plusieurs, malheureusement, ont été trop loin, et sont tombés des extrémités du supernaturalisme dans un naturalisme faux et condamnable.

» Pourquoi ne puiseriez-vous pas la vérité à sa source primitive, comme l'enfant tire lui-même du sein de sa mère le lait dont il se nourrit? C'est, du reste, un devoir impérieux de professer ouvertement la vérité dans sa forme comme dans sa substance, d'entrer sans respect humain dans la société de ses partisans, et, en augmentant leur nombre, de multiplier les moyens qui facilitent le salutaire empire de

la vérité sur les hommes. Passer au protestantisme, tout en croyant et vivant selon la doctrine catholique, serait agrandir le royaume de l'erreur, accroître les forces de la division, favoriser l'indifférence, cette peste de la vie religieuse, assumer enfin devant Dieu et devant votre conscience une responsabilité redoutable.

» Pour ne point donner à ces pages les proportions d'un livre, j'arrive à la dernière partie de votre lettre. Vous me demandez de vous citer quelques ouvrages qui vous aident à séparer l'ivraie du bon grain. Mon opinion est qu'en pareille matière l'essentiel est de se familiariser avec la vie des âmes foncièrement chrétiennes et catholiques, afin de nourrir son esprit et d'offrir à son intelligence des images qui impressionnent la volonté; c'est de lier connaissance avec des hommes pénétrés de la beauté et de la magnificence de l'Eglise. A ce point de vue, je vous recommanderais volontiers l'*Histoire de l'Eglise* de Stolberg, celle de Katerkamp, la *Princesse Galitzin* du même auteur, le *Thomas Morus* de Rudhardt, et surtout les *Lettres spirituelles* de Fénelon, qui sont un riche trésor de piété, de sagesse et d'expérience pratique. Les ouvrages suivants s'adressent plutôt à l'intelligence, et traitent de la révélation et de la religion en général : *Doctrines fondamentales de la religion*, par l'évêque Sailer; *Leçons sur la religion, d'après la raison et la révélation,* par Wanker. Un travail apologétique, excellent de tout point et au niveau des besoins actuels, c'est l'*Apologétique* de Drey. Si vous désirez vous instruire plus à fond des divergences doctrinales entre les confessions chrétiennes, vous ferez bien de lire l'*Histoire des Variations,* de Bossuet. Son *Exposition de la doctrine catholique,* faite en vue des protestants, est l'exposé pur et simple de la croyance de l'Eglise. Vous connaissez sans doute le *Festin de Théodule,* ainsi que le livre de Kastner : *Beauté et espérance de l'Eglise catholique.* Le *But et Dénouement des controverses religieuses,* de Milner, évêque de Londres, est très-intéressant dans sa partie générale.

» Désirez-vous une exposition théorique des vérités de la foi, vous trouverez un travail bien réussi dans le profond ouvrage de Gunther : *Etudes préparatoires à la théologie*

spéculative. Si vous sentez le besoin d'étudier sommairement le dogme catholique, Klée vous rendrait peut-être de bons services. Son livre, il est vrai, est d'une extrême concision; un homme même instruit y trouvera des choses difficiles à entendre s'il n'est pas théologien.

» Quant à vos doutes sur le purgatoire, vous ne dites point en quoi ils consistent; je ne puis donc m'y arrêter, même transitoirement.

» Dans l'espoir que vous atteindrez bientôt le grand but où vous aspirez, je vous prie de me tenir au courant de vos embarras futurs, et d'agréer l'assurance de la parfaite estime de votre très-obéissant serviteur. »

MŒHLER.

XIV.

LE MONUMENT FUNÈBRE DE MŒHLER.

Nous sommes en mesure de fournir des renseignements précis sur l'emploi des nombreuses souscriptions ouvertes dans le but d'ériger sur la tombe de Mœhler un monument digne de lui. Ces souscriptions se montaient à 1,242 florins, non compris les 40 florins d'une souscription commencée en 1838 par les étudiants en théologie de l'université de Munich, et 60 florins fournis pas les héritiers du défunt. La somme totale s'élevait donc à 1,342 florins.

Dès qu'elle se fut rendu compte des ressources dont elle disposait, la faculté théologique décida à l'unanimité que l'exécution de l'œuvre serait confiée à Joseph Entres, célèbre par ses sculptures religieuses.

Achevé sur la fin d'octobre de l'année 1842, le monument fut érigé la vigile de la fête des Trépassés, alors que le cimetière de Munich, transformé en un jardin de fleurs, excite l'admiration des étrangers et des indigènes. Il occupe toute la largeur que permettent les tombes environnantes. Sa hauteur, du socle jusqu'à la croix, est de 13 pieds, sa largeur de 4 pieds 6 pouces. L'ensemble du monument, de forme élancée et en style gothique, se compose de deux parties. La

partie architectonique, qui forme le revêtement, est en marbre gris; elle contourne du dehors au dedans, et forme en s'élevant un arc aigu, aux extrémités duquel s'élèvent deux anges qui sonnent de la trompette et se réunissent au sommet en une seule ligne surmontée de la croix. L'intérieur du milieu est rempli par un bas-relief en marbre couleur de lait, adapté dans l'arc; il a 4 pieds de haut et 3 de large; les figures y sont taillées presque en ronde-bosse. Marie y apparaît comme la reine du ciel, « ayant sur sa tête une couronne d'étoiles, sur sa poitrine un soleil embrasé, et la lune à ses pieds. » Sa main droite tient un sceptre de lis en or, et sa gauche entoure le divin Enfant, qu'elle porte sur son sein et couve de son regard maternel. L'enfant Jésus tient dans sa main gauche le symbole de son empire sur le monde, tandis que de sa main droite élevée, il bénit, en le regardant d'un œil de tendresse, le personnage qui est agenouillé devant lui en costume sacerdotal et absorbé dans l'adoration. L'expression éloquente de la figure rappelle involontairement cette parole que l'Enfant Jésus adressa un jour à saint Thomas d'Aquin : « Vous avez bien écrit de moi. » — Au côté gauche, dans une attitude demi-prosternée, l'ange gardien de Mœhler, les yeux dirigés vers l'Enfant Jésus, lui présente deux livres surmontés d'une couronne de lis et rattachés entre eux par des ronces parsemées de roses, pour signifier les débuts de Mœhler, la fin de ses travaux littéraires et le doux parfum que ses écrits exhalent dans l'Eglise. Aux deux angles supérieurs, on voit deux médaillons entourés de riches arabesques renfermant les princes des apôtres saint Pierre et saint Paul, qui regardent le groupe sacré. Immédiatement au-dessous du bas-relief, dans un marbre blanc, on lit l'inscription suivante gravée en lettres gothiques :

JOHANNES: ADAMUS. MŒHLER.
SS. THEOLOGIÆ. DOCTOR. ET. PROFESSOR. P: O: IN. UNIVERSITATE.
TUEBINGENSI. ET MONACENSI CAPIT: CATHEDR: WIRCEBURG:
DECANUS. DESIGN: ORDIN: ST: MICHAEL: PRO. MERITIS. EQUES.
NATUS. IGERSHEMII. IN WUERTEMBERGA.
PRIDIE. NON. MAJAS. 1796.
DEFENSOR. FIDEI.
LITERARUM. DECUS. ECCLESIÆ SOLAMEN.
OBIIT. MONACHII. PRIDIE. IDUS. APRIL. 1838.

On peut dire sans exagération que le monument funèbre de Mœhler occupe, parmi les œuvres de l'art chrétien et religieux, une place distinguée dans le cimetière de Munich, si riche pourtant en productions artistiques. Nous ajouterons même, pour compléter la joie des amis de Mœhler, que ce monument, élevé par l'amour et la reconnaissance des prêtres d'Allemagne et des aspirants au sacerdoce, continuera longtemps à entretenir le souvenir du défunt. Le magistrat de la ville de Munich a bien voulu, sur la demande de la faculté théologique, faire concession à perpétuité de la place qu'occupe ce fils dévoué de l'Eglise.

Ce monument, tout en éternisant le souvenir de Mœhler, restera comme le mémorial d'une époque où l'Eglise, secouant le vêtement de son ignominie et de sa servitude, s'est relevée devant les nations de la terre, glorieuse et triomphante. Peu d'hommes ont autant travaillé que Mœhler à préparer ce jour de triomphe, et quand ce jour est arrivé, il avait cessé de vivre! Sa pierre funéraire est tout ensemble le sceau du passé qu'il a emporté avec lui dans la tombe, et le signe commémoratif de l'ère nouvelle dont il a été le promoteur.

---

14 avril 1838, sa dépouille mortelle fut rendue à la terre. Le cortége était ouvert par le chapitre de l'église métropolitaine accompagné du clergé de l'église de la Trinité, où Mœhler avait coutume de célébrer le saint sacrifice. Derrière le convoi, richement paré, s'avançaient le ministre de l'intérieur, les professeurs de l'université en costume officiel, plusieurs personnes notables et les étudiants de l'université.

La mort de Mœhler fut, de loin comme de près, douloureusement ressentie ; ce fut un véritable deuil public, comme on le voit en particulier par l'article suivant de la *Gazette universelle,* écrit sous l'impression immédiate des sentiments qu'elle avait excités :

« Le Dr J.-Adam Mœhler, chevalier de l'ordre de Saint-Michel et membre du chapitre de Wurzbourg, est mort cette après-midi, après une longue maladie, des suites d'une affection de poitrine, compliquée à la fin d'une fièvre violente. Il était âgé de quarante-deux ans. Appelé de Tubingue à l'université de Munich, il eut bientôt conquis l'affection et le respect universel, et les étudiants surtout lui en ont donné plus d'une preuve éloquente. Son extérieur, son maintien, sa personne tout entière, si aimable et si attrayante, suffisaient déjà pour produire partout l'impression la plus favorable, et l'on peut dire que sur la haute valeur de cet homme il n'y a qu'une seule voix ; ceux-mêmes qui ne partageaient pas ses opinions le reconnaissaient pour un des premiers ornements de l'université de notre ville..... Des milliers de personnes en Allemagne, et même dans le reste de l'Europe, sentiront que c'est là une perte irréparable. Par ses ouvrages, notamment par son traité de *l'Unité de l'Eglise,* par sa *Vie de saint Athanase* et sa *Symbolique,* ainsi que par une multitude d'excellents articles insérés dans la *Revue trimestrielle théologique de Tubingue*, il s'est acquis la réputation d'un des plus grands théologiens catholiques des temps modernes. »

IX.

LA PERSONNE DE MŒHLER.

Mœhler était d'une stature élevée, mais d'une complexion délicate; son attitude était pleine de dignité; ses traits respiraient la douceur et la gravité, et une douce flamme rayonnait de ses grands yeux bleus. Son être tout entier laissait dans quiconque l'approchait de près une suave et harmonieuse impression. Toutes ses paroles et tous ses actes portaient le cachet de la plus parfaite modération. Quoique doué par la nature d'une sensibilité qui devait étonner les plus habiles médecins, son âme était devenue tellement maîtresse de son corps, que cet empire eût semblé naturel, si de fréquentes indispositions n'avaient pas montré à quel prix il achetait la victoire sur sa nature inférieure. La modération qu'il observait envers chacun, amis et ennemis, et dont il ne se départait jamais, même quand il avait à combattre des vues qu'il ne partageait point, ce qui lui arriva plus d'une fois, provenait uniquement de son humilité sincère et de l'opinion modeste qu'il avait de lui-même. Rien n'était plus étranger à Mœhler que ces airs de suffisance qui ne sont au fond que le cachet de l'orgueil. Tout en vivant dans une solitude quasi monacale, — il comparait souvent en plaisantant sa chambre à une cellule, et lui-même à ces bénédictins dont il aimait tant à compulser les savants ouvrages, — il avait su se préserver des inconvénients auxquels on est exposé quand on ne voit et n'entend que soi, et acquérir cette qualité remarquable qui, dans ces moines distingués, était une preuve de leur complète victoire sur le monde : il avait des hommes et du cœur humain une connaissance solide, vraie, exceptionnelle. Et plus cette connaissance était vive et profonde, plus il se plaisait à reconnaître les mérites d'autrui, plus il était réservé dans ses jugements, et on a pu remarquer plus d'une fois qu'il ne se décidait à les publier que dans les cas de nécessité extrême ou quand le devoir l'y obligeait. Sa modération, cependant, n'avait rien de commun avec cette

sorte d'indifférence que notre âge, ennemi de toute élévation, voudrait qualifier de charité chrétienne. Il avait une horreur naturelle de tout ce qui est faux, équivoque, à double sens; aussi, malgré toutes les précautions qu'il prenait pour épargner les faiblesses d'autrui et pour que la charité fût toujours guidée par cette prudence qui tempère le zèle aveugle, il n'hésitait pas à s'élever de toutes ses forces contre les injustices publiques. C'est dans ces conjonctures qu'on le voyait, au mépris de ses propres intérêts, déployer la vigueur et la fermeté invincible de son âme. A ces dons du caractère et de l'esprit qui faisaient de Mœhler un des hommes les plus aimables et lui conciliaient l'estime de ses adversaires même les plus déclarés, Mœhler joignait une érudition exquise, et qui s'étendait aussi bien aux ouvrages des protestants qu'à ceux des catholiques, à la littérature profane comme à la littérature religieuse.

Ses leçons sur l'histoire de l'Eglise étaient si profondément muries et si exclusivement puisées aux sources, il savait si bien démêler l'accessoire du principal, se contentant de signaler le premier et de le renvoyer à un moment plus favorable, donnant au second tous les développements nécessaires pour atteindre le but et produire l'impression qu'il avait en vue, qu'on admirait également l'art merveilleux de son élocution et la manière dont il maîtrisait son sujet; les hommes même du métier non-seulement quittaient la salle pleinement satisfaits, mais se plaisaient à reconnaître qu'il leur avait ouvert des points de vue nouveaux et appris même quantité de faits inconnus. Son *Commentaire sur l'Epître* de saint Paul *aux Romains* devait subir une dernière fois l'épreuve du débit en public, puis être livré à l'impression. Malheureusement, sa mort prématurée ne lui permit point d'y mettre la dernière main, non plus qu'à son *Histoire de l'Eglise*.

Mœhler, qui avait toujours eu une prédilection marquée pour les ordres religieux, comme on peut s'en convaincre par la lecture de son *Histoire de l'Eglise*, avait commencé une *Histoire des origines et des premiers temps du monachisme*, à laquelle il travailla surtout les deux dernières années de sa vie. Ce magnifique écrit, qui n'est proprement que l'intro-

duction de l'ouvrage même, a été publié pour la première fois dans ses *Mélanges* recueillis par M. Dœllinger. En voici quelques extraits :

Quel que soit le peuple civilisé de l'ancien monde que l'histoire offre à nos méditations, nous rencontrons partout, sous les formes les plus diverses, l'essence de ce que nous appelons les moines. Les phénomènes varient selon les temps et les lieux ; le fond subsiste invariablement. Partout notre attention est appelée sur des hommes qui, séduits par un attrait mystérieux, se retirent dans la solitude, dans les forêts et dans les déserts, où, séparés de la masse commune, étrangers au tumulte des hommes, ignorant les richesses et les plaisirs de la terre, plutôt qu'ils n'en sont privés, aspirent à la véritable vie et savourent à la fois les joies et les souffrances qui peuvent remuer le cœur d'un homme. Ces paroles d'un Romain, qu'il n'était jamais moins seul que lorsqu'il était seul, peuvent se dire de la plupart d'entre eux. Quoique isolés du reste des hommes, ou plutôt parce qu'ils en sont isolés par l'espace, c'est souvent par eux que leur nation, leur tribu ou leur race, prend conscience d'elle-même. Admis dans la familiarité des dieux, ils se disent envoyés de leur part pour fonder des religions, gouverner les hommes, leur enseigner la morale et les initier aux mystères profonds dont ils sont les dépositaires. Recueillis en eux-mêmes, ils ont une façon unique d'expliquer Dieu et le monde ; ils comprennent la situation de leurs compatriotes qui, dispersés de toutes parts, n'arrivent pas à la connaissance de leurs vrais besoins, de leur présent et de leur avenir. Leurs institutions se perpétuent souvent pendant des siècles, car leur regard pénètre au delà de la surface mobile des choses.

D'autres nous offrent un spectacle consolant à la fois et tragique. Pressentant le grand et sublime mystère de l'histoire humaine, mais l'interprétant mal, ils se dévouent au courroux de la divinité en expiation des péchés de leurs contemporains. Ils se retirent dans la solitude pour y faire pénitence et finissent une vie pleine de tourments en exhalant de leurs poitrines des cris de piété et de miséricorde en faveur des hommes, car ils ne les ont point quittés par misanthropie ni par caprice. Les histoires et les légendes de l'Occident,

celles mêmes de l'Orient rappellent à la mémoire des connaisseurs une multitude de faits analogues.

Seuls les peuples sauvages n'offrent aucune trace reconnaissable du monachisme; de même que leurs antipodes, les peuples de civilisation raffinée, paraissent enclins à le haïr et à le déraciner. Chez ceux-là, la vie intellectuelle est trop faible pour produire le moine; chez ceux-ci, elle est trop amollie pour le conserver; s'il y existe encore, il ressemble à ces ombres désolées qu'on aperçoit encore çà et là immédiatement après la disparition du corps. Et il en sera ainsi tant qu'il n'y aura pas eu renouvellement universel de la vie morale.

De là vient que le monachisme ne faisait pas défaut parmi les premiers chrétiens; il trouvait dans le christianisme des raisons d'être particulières, et l'on peut dire en toute vérité que dans les trois premiers siècles chrétiens, chaque disciple du Seigneur était moine. Méprisé des hommes, le chrétien vivait dans le monde comme un ermite, aussi éloigné de lui par ses mœurs que par sa foi, car les mœurs sont l'image fidèle de la croyance. L'idée que le Fils s'était fait homme et était mort sur la croix pour le rachat de l'humanité, cette idée agissait fortement sur les esprits, et les fidèles prenaient au pied de la lettre ces mots de l'Apôtre : Ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ sont morts avec lui. Entrer en société avec Jésus-Christ et briser les liens du monde étaient une seule et même chose. Le chrétien, mourant avec Jésus-Christ, rompait tout commerce avec la terre; il était mort au monde, ou, comme dit saint Paul, il était enseveli avec le Seigneur : ses sens n'étaient ouverts et actifs que pour un monde supérieur; il était étranger ici-bas et citoyen du ciel. Tel est le caractère distinctif de l'époque où l'Eglise était encore dans sa première floraison : chacun était prêtre; la religion était pour tous une vocation; elle n'était pas seulement un des intérêts de l'homme, elle était son intérêt unique. Cette forme de la vie chez les premiers chrétiens est tellement frappante dans l'histoire, qu'elle a donné lieu à cette erreur capitale et si féconde en conséquences, que dans le principe tous les chrétiens étaient prêtres dans l'acception rigoureuse de ce mot, et que le Sei-

gneur n'avait point établi un sacrement d'initiation au sacerdoce : c'était à la fois méconnaître la hauteur idéale où s'élevait réellement la vie morale des premiers chrétiens, et attribuer à ceux-ci une grandeur imaginaire.

Parmi les chrétiens, en Orient surtout, plusieurs se signalèrent de nouveau par des efforts particuliers, par l'élévation de leurs idées et par une activité remarquable. Tout en continuant de vivre parmi leurs coreligionnaires, ils consacraient toute leur fortune à des œuvres de piété et de bienfaisance, restaient dans le célibat, gagnaient leur vie par l'exercice d'un métier qui leur permettait en outre de soulager les besoins d'autrui. Connus sous le nom d'ascètes, ou continents, ils étaient en grande estime parmi leurs contemporains, et quand de graves accusations étaient intentées aux fidèles, les apologistes les citaient à leurs adversaires comme la fleur de l'esprit chrétien, pour leur prouver combien les fidèles étaient incapables, d'après leurs propres principes, des crimes dont la passion et l'ignorance les accusaient si souvent. Quand une persécution était imminente, c'étaient eux, comme les plus enthousiastes, qui allaient avec les prêtres exhorter leurs frères à la persévérance; d'ordinaire aussi, ils étaient les premières victimes. Quand ces premiers combattants mouraient vainqueurs de leurs ennemis, ils inspiraient du courage aux autres et exerçaient par là une action décisive. Le nombre des continentes (*virgines Dei sacræ*) n'était pas moins considérable, et dès le troisième siècle, nous les voyons astreintes à des règles particulières.

Tous ces progrès de la vie chrétienne resteront pour nous inexplicables, nous les traiterons volontiers d'égarements, ou du moins nous ne les accueillerons jamais avec joie et avec sympathie, même quand nous serons forcés d'avouer qu'ils offrent de grands avantages pour la moralité des individus et de la société, si nous ne jugeons pas avec impartialité les causes qui les ont produits. Ces causes, ce sont les funestes suites que la chute d'Adam a entraînées pour le genre humain. Une corruption indicible avait envahi toutes les forces, toutes les conditions de la vie humaine, et dans une mesure d'autant plus grande que ces forces étaient plus nobles et ces conditions plus importantes. Il n'y a point en

effet de relations humaines qui égalent en importance et en gravité les relations qui existent entre les deux sexes. Que l'on se rappelle seulement la réserve mystérieuse avec laquelle les différents peuples de la terre se comportent à cet égard, le voile pudique dont ils ont couvert ces relations, en les plaçant sous l'œil vigilant de la pudeur, qu'ils ont honorée comme une déesse, et l'on comprendra parfaitement pourquoi l'Eglise enseigne qu'une corruption immense a envahi cet ordre de relations, pourquoi il y a là quelque chose que l'homme voudrait se cacher à lui-même et cacher aux autres. L'amour désordonné de la créature pour la créature, conséquence du péché originel, atteint à un degré où non-seulement il conteste le premier rang à l'amour qui est dû au Créateur, mais le supplante en bien des cas et étouffe les plus nobles instincts, souvent pendant des années entières, et arrête toutes les généreuses aspirations. Que si néanmoins la divine Providence a voulu que l'union des sexes fût encore à bien des égards une source de prospérité et de bonheur; si elle l'a élevée à la dignité de sacrement et de chose sainte, la virginité ne l'emporte pas moins sur le mariage en dignité morale. Ce qui précède démontre la justesse de la parole divine.

On peut en dire autant de la propriété. Sans l'égoïsme de l'homme, la propriété ne serait pas concevable. En supprimant l'union du genre humain, le péché a produit une séparation extérieure; la division des esprits a été suivie de la division des biens de la terre. Née de la colère, la propriété, fidèle à son origine, est une source intarissable de grandes et de petites guerres. Quelle n'est pas la force magique de ce mot : le *mien!* L'homme considère volontiers ce qui est *sien* comme une portion de sa substance, et il croit être d'autant plus qu'il possède davantage. Cependant, la situation est encore tolérable quand c'est l'homme qui possède la terre au lieu d'en être possédé. Mais lorsque les objets de notre affection et de nos plaisirs, par l'empire magique qu'ils exercent sur nous, arrivent à nous dominer, ils ne tardent pas à nous rendre semblables à eux et à tourner toutes nos pensées, nos sentiments et nos volontés vers les choses de la terre. De là vient que tant d'hommes, en perdant leurs propriétés, se

perdent en quelque sorte eux-mêmes et ne se reconnaissent plus. Ces paroles du Seigneur : « Où est votre cœur, là est aussi votre trésor, » ne sont si profondément vraies que parce que le cœur lui-même s'est identifié avec son trésor. Ce que nous disons là varie sans doute suivant les individus ; mais les premiers chrétiens n'en avaient pas moins raison de proclamer heureuses par-dessus toutes les autres les âmes dont Jésus-Christ est l'unique époux et Dieu la seule propriété.

Mais la divine Providence, qui ne cesse d'envelopper de son amour l'humanité déchue, a voulu que l'état où l'homme était tombé fût précisément le point d'arrêt où elle irait le prendre pour le relever jusqu'à elle. Elle a imprimé dans son âme la notion exacte du droit, et elle a voulu que l'homme en fît usage dès qu'il eut perdu la charité parfaite qu'il possédait dans l'Eden ; de même que la justice de Dieu a éclaté aussitôt que l'homme se fut mis en opposition avec sa bonté. Les tribus, les familles se sont donc partagé la terre, et Dieu a sanctifié cette possession par deux commandements du décalogue ; le juge chargé de sauvegarder le *mien* et le *tien* envers et contre tous, apparaît souvent comme l'objet des complaisances divines, tandis que le juge inique et corrompu est immolé aux vengeances du ciel. Tout cela, l'Eglise le reconnaît, et si elle voit un plus haut degré de perfection dans la pauvreté volontaire jointe à la virginité, elle se plie à toutes les situations et satisfait à toutes les exigences. La nature déchue est trop occupée d'elle-même, elle lutte avec trop de persistance contre la partie supérieure de l'âme pour qu'il soit à craindre que le nombre de ces parfaits augmente dans des proportions funestes au progrès des arts et aux développements de la vie humaine, en tant qu'ils dépendent du mariage et de la propriété. — Au surplus, l'Evangile nous enseigne que ce n'est point par un caprice de sa volonté ni par ses propres forces que l'homme s'élève vers les choses d'en haut ; il y faut une vocation particulière de la grâce divine, que Dieu dans sa sagesse et son amour distribue en combinant les intérêts de l'individu avec ceux de la société générale.

C'est ainsi que dès l'origine, parmi les différentes institu-

tions qu'on remarquait dans l'Eglise, il s'en est trouvé une qui nous rappelle l'état sublime d'où sont déchus nos premiers parents, et qui est comme le soupir des fidèles vers cette condition bienheureuse. C'est elle qui nous fait le mieux connaître le lieu où chacun de nous porte ses regards pleins de tristesse et aspire de toute l'ardeur de ses désirs comme à son terme définitif. Partout où cette institution vit, porte des fleurs et des fruits, la vie chrétienne est en pleine vigueur. Issue des doctrines les plus essentielles du christianisme, elle en rafraîchit sans cesse la mémoire.

Comme toutes les institutions et tous les enseignements de l'Eglise ont été combattus dans le cours des âges, comme ils se sont vérifiés dans la lutte, affermis par cette vérification, et sont entrés plus avant dans la conscience des fidèles, l'institution monastique, avec les principes sur lesquels elle repose, ne pouvait échapper à l'épreuve. Les attaques, variées selon les temps et les personnes et conformes à la manière dont on comprenait le christianisme, ont ordinairement suivi deux tendances contraires. Aux époques plus rigoureuses, plus pénétrées de l'excellence et de la sublimité du christianisme, l'Eglise était accusée, en voulant tenir un juste milieu, de rester en deçà de la vérité, de pactiser avec le judaïsme et le paganisme, avec le péché et la corruption ; aux époques de relâchement et de décadence, on lui imputait d'exagérer le christianisme et de l'étendre au delà de ses justes limites, de ne rechercher partout que l'extraordinaire, le divin, le merveilleux. Dans les temps de primitive ferveur, ce n'est pas de la faiblesse ou du relâchement que viennent les principales attaques ; on n'entend pas reprocher à l'Eglise d'exagérer ses principes d'ascétisme, mais plutôt de ranger parmi les conseils évangéliques ce qui serait commandé par l'Evangile et obligatoire pour quiconque porte le nom de chrétien.

Mais il paraît que, dès le principe, ceux qui prétendaient que les actes seuls étaient suffisants, se virent bientôt contraints, en y réfléchissant, de donner aux actes un fondement doctrinal. De là les divers systèmes du gnosticisme, qui se répandirent au loin et dont les erreurs colossales préparèrent à l'Eglise un combat d'où elle ne devait sortir victorieuse

que longtemps après, et en déployant toutes ses ressources. Cependant, il serait aisé d'établir que l'image de la vérité flottait devant les yeux des gnostiques, et que c'est en voulant la copier qu'ils la travestirent si horriblement. Ce qui forme la base des systèmes gnostiques et ce qui leur a permis de s'étendre si loin, ce sont les doctrines relatives à la chute d'Adam et aux fâcheux contre-coups qu'elle a eus dans toutes les relations de la vie, y compris même la création inanimée. Le corps humain et la création insensible en général leur offraient si peu de traces d'une origine divine, qu'au lieu d'admettre que la création, si pure et si magnifique à son origine, avait été corrompue dans la suite, ils disaient qu'elle avait été formée par un mauvais principe, ou bien qu'elle était ce mauvais principe lui-même, et quant à sa forme, qu'elle était l'ouvrage d'un démon borné et égoïste. Victime d'un sombre destin, l'esprit de l'homme, cette création du vrai Dieu, aurait été banni dans ce monde inférieur et disproportionné à sa nature; emprisonné dans un corps, il ne vivrait point avec lui d'une seule et même vie; il y serait comme un captif, privé de la conscience de soi-même, de sa nature et de sa patrie. Jésus-Christ, en apparaissant sans corps pour sauver ces êtres spirituels qui lui sont analogues, leur restitue la connaissance d'eux-mêmes et de leur origine; ils comprennent alors qu'ils sont retenus captifs dans un pays satanique. La rédemption consiste à être délivré du corps et à n'être plus jamais réuni à lui, car il est incompatible avec l'esprit.

Un système où l'homme n'apparaît point comme essentiellement composé d'un esprit et d'un corps, devait de toute nécessité exclure le mariage en tant qu'institution divine; de là cette maxime horrible que le mariage est d'origine satanique, qu'il est né du paganisme et du judaïsme dans un temps où la prédominance de la vie animale avait complètement étouffé la vie de l'esprit.

Qu'un corps placé sous l'empire du mauvais génie ne puisse pas devenir la propriété d'un esprit créé de Dieu et ayant la conscience de lui-même, cela s'entend de soi; ce qui ne s'entend pas de même, c'est que des hommes de cette sorte puissent prendre la moindre nourriture, ne fût-ce que

des racines sauvages et de l'eau de source; c'est qu'ils ne cherchent pas à se débarrasser de ce corps satanique en se laissant mourir de faim ou en se suicidant. Ce parti, du reste, contenait les nuances d'opinions les plus diverses; nous ne nous arrêterons qu'à une seule, afin de montrer la portée générale de ces questions et le point de vue remarquable où l'Eglise s'est placée pour les résoudre.

Dans cette aspiration vague et obscure vers une situation meilleure et plus heureuse d'où l'homme était déchu et où il désirait remonter, plusieurs cherchaient la cause de leur décadence, non point dans l'homme, mais hors de l'homme, et, comme leurs devanciers, l'Eglise les déclara hérétiques. Selon eux, il n'y avait point incompatibilité entre Dieu et le monde; seulement les démons inférieurs, qui ne gouvernaient que certaines régions spéciales de l'univers, auraient captivé les regards des hommes et se seraient offerts comme seuls dignes d'adoration. Les êtres bornés devinrent les fondateurs des religions, les législateurs des peuples et des tribus qui leur étaient subordonnés; de là la pluralité des dieux et des cultes, la séparation des peuples, la diversité de leurs lois et de leurs mœurs, en même temps que leur imperfection (car chaque peuple, avec ses aptitudes diverses, est l'image du démon qui préside à ses destinées). Le Christ a infiniment agrandi les vues bornées de notre esprit, il nous a révélé le seul vrai Dieu, et supprimant les cultes de chaque nation particulière, il nous a fait adorer le Dieu véritable. La doctrine d'un Dieu unique, en rétablissant l'unité du genre humain et en supprimant les barrières qui séparent les peuples, a supprimé aussi les lois et les droits, et la communauté des biens et des femmes ne serait qu'une conséquence de ce nouvel ordre de choses!

Quand le christianisme commença d'éclairer les ténèbres du monde par sa lumière supérieure, les grands esprits s'empressèrent d'ouvrir les yeux à cette divine clarté. Toutefois, dans ce passage subit de l'obscurité à la pleine lumière du jour, plusieurs, par leur faute, furent frappés d'aveuglement. Ces premiers temps de l'Eglise devaient être pour l'avenir d'une portée incalculable. La vérité que le Seigneur venait d'apporter du ciel et que les apôtres avaient entendue, les

hommes n'en avaient encore qu'une notion générale, les mœurs commençaient seulement à se former. Cette croyance, ces mœurs qui étaient en voie de formation allaient décider de tout l'avenir chrétien. Si les mœurs du parti exalté que nous venons de dépeindre avaient pu s'étendre et prédominer parmi les fidèles, c'en était fait de l'avenir du christianisme. Il aurait suivi une direction exclusive, qui non-seulement aurait bouleversé toutes les relations déjà existantes, mais n'aurait jamais pu servir de base solide à des Etats et à des empires nouveaux. En fait, le parti des exaltés était nombreux, puissant, énergique; sa sévérité même, dans une société jeune, ardente et profondément impressionnée, était une séduction, et elle pouvait s'appuyer sur plusieurs textes des documents sacrés qu'on vénérait de temps immémorial. Ces textes, il est vrai, étaient contredits par d'autres passages, mais une fois les intelligences éprises de ce qui favorisait leurs idées, elles ne voyaient de lumière et de règle que là; tout le reste, tout ce qui était obscur et incertain devait s'éclairer à cette lumière. Et c'est ainsi que l'Ecriture était interprétée dans un sens exclusif.

Dans ces temps de fermentation ardente, d'élan immodéré vers l'idéal, qui est-ce qui a su conserver à la fois la réflexion et l'enthousiasme, concilier dans une même notion certaines idées en apparence contradictoires et exclusives formulées par le Seigneur et par ses apôtres, sans détruire la force et la vérité que l'Esprit de Dieu a déposées sous l'enveloppe matérielle du récit? On apprend de plus en plus à aimer l'Eglise et à s'attacher à elle quand on la regarde d'un œil attentif, surtout à cette époque, car c'est elle qui sauva le christianisme. La chute originelle, la corruption qui avait infecté toute la création, ces doctrines offraient aux âmes avides de perfection une base solide, une nourriture substantielle; et d'autre part, comme cette corruption n'était point dans notre premier établissement, ces mêmes doctrines permettaient, ou plutôt commandaient, de se rattacher à la nature et aux relations naturelles de la société, en montrant à l'homme la possibilité d'élever ces relations naturelles à la hauteur de la vie chrétienne. Ceux-mêmes qui ne verraient qu'un artifice de politique dans la différence que l'Eglise met

entre le conseil et le précepte, entre une moindre et une plus grande perfection chrétienne, croyant que l'Eglise avait pour but de calmer les exaltés par des concessions insignifiantes et inoffensives, de les gagner à soi, de retenir dans un juste milieu leurs forces croissantes pour les faire concourir au bien général, ceux-là devraient encore admirer l'Eglise. Mais il n'en était pas ainsi. Les décisions de l'Eglise émanaient de la tradition dogmatique, elles étaient elles-mêmes une tradition apostolique antérieure aux écarts de l'enthousiasme. C'est par là seulement que s'explique la fermeté et la constance de sa conduite ; on n'y démêle aucune trace d'hésitation, ce qui est un signe irrécusable de son authenticité. C'est par là seulement que ses ascètes ont pu se rendre vraiment utiles, se préparer un avenir exempt de troubles et mériter les applaudissements de l'histoire.

Divin par son origine, le noyau de l'ascétisme recélait une grande abondance de germes qui allaient se développer selon la diversité, la culture et les besoins des temps. Dans la première phase, nous voyons les ascètes, après avoir vécu jusque-là solitaires et dispersés, se réunir en communautés. Voici comment eut lieu cette transition. Pendant les dernières persécutions, plusieurs de ceux qui appartenaient à la classe des continents s'étaient réfugiés dans les déserts, dans les montagnes ou dans des biens de campagne isolés (jusqu'à saint Jérôme, la tradition n'a conservé que le nom de Paul, qui se retira dans la solitude sous l'empereur Dèce, vers 250, et passa désormais pour le premier ermite). Chacun vivait pour soi et n'avait que ses propres ressources pour entretenir en lui la flamme sacrée. Les persécutions terminées, ces ermites continuèrent de vivre dans une solitude qui leur était devenue chère, parce qu'elle leur permettait de s'occuper tout entiers du monde supérieur et les soustrayait à une multitude de dangers, de tentations et d'embarras. Cependant, malgré la joie qu'il goûtait dans la tranquille possession de soi-même, plus d'un ermite richement doué, ou qui avant de quitter le monde n'était pas encore entièrement purifié, s'aperçut bientôt que ses provisions spirituelles n'étaient pas inépuisables et que la solitude, longtemps prolongée, n'était pas sans péril. Plusieurs durent se demander

s'il ne serait pas possible de concilier ensemble la solitude et la vie sociale, de manière à réunir les avantages de ces deux genre de vie. Saint Antoine devint le premier ancêtre des moines vivant en commun. Il était doué d'une force d'attraction tellement puissante que, dans toutes les conjonctures de la vie, il aurait pu devenir le promoteur et le foyer d'une nouvelle et grande révolution sociale.

X.

VERTUS PRIVÉES DE MŒHLER.

D'autres diront, car c'est là un souvenir profondément gravé dans la mémoire d'une multitude de ses connaissances même les plus lointaines, comment Mœhler savait allier les devoirs du prêtre et les soins qu'il devait aux jeunes théologiens avec ses travaux en histoire et en théologie, avec quelle sollicitude il veillait au salut de la jeunesse qui lui était confiée, quelle part il prenait aux épreuves de l'Eglise, aux intérêts de quiconque entrait avec lui en contact; avec quels ménagements et quelle délicatesse il savait, dans les dissidences d'opinions, assurer le triomphe de la vérité sans blesser les personnes. C'est ainsi que par ses leçons comme par ses exemples il frayait les voies à la piété chrétienne, et que, sans le vouloir, il est devenu, par sa participation intime aux destinées de l'Eglise, un de ses principaux soutiens en Allemagne. Mais entre toutes ses qualités et ses vertus, aucune n'égalait son humilité, sa douceur et sa modestie. Elles ont fait de lui ici-bas le favori des hommes, et nous espérons qu'au tribunal de Celui qui sonde les reins et les cœurs elle lui auront obtenu miséricorde, dans le cas où quelques faiblesses humaines auraient obscurci momentanément l'éclat de ses vertus.

Cette modestie, qui semblait quelquefois voisine de la timidité et de l'indécision, Mœhler en a surtout donné une preuve frappante quand il s'est agi de publier sa *Symbolique :* avant de la livrer à l'impression, il voulut la soumettre au tribunal de ses amis.

Quant à la sainteté de sa vie sacerdotale, nulle ne l'a jamais révoquée en doute. Jamais, pendant sa courte carrière, il n'a donné à personne, amis ou ennemis, une raison sérieuse de mettre sa vertu en suspicion. L'immense intérêt qu'il portait aux jeunes théologiens, sa sollicitude paternelle pour leurs joies comme pour leurs épreuves sont attestées par sa correspondance. Ses collègues eux-mêmes s'ingéniaient à lui témoigner leur estime par tous les moyens imaginables, et c'est avec un enthousiasme indescriptible que ses nombreux auditeurs accueillaient ses leçons. Du reste, tous ceux qui les ont entendues conviennent que sa parole était entraînante et ravissait son auditoire. « J'ai déjà entendu tout cela, disait un auditeur, mais je me fais un plaisir de l'entendre répéter par la bouche de Mœhler. » — « Je me souviens encore parfaitement, ajoute un autre, de l'avoir entendu tracer le portrait de Théodoret, et surtout combien je regrettais de n'être plus étudiant ou de n'avoir pas eu un tel professeur. »

XI.

GLOIRE POSTHUME DE MŒHLER. — MŒHLER PROFESSEUR ET APOLOGISTE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Plusieurs biographies de Mœhler furent publiées immédiatement après sa mort. Celle qui a été insérée dans la *Gazette de Munich,* puis dans la *Gazette universelle,* est due à la plume de son jeune ami et collègue Reithmayer. Le *Coup d'œil rétrospectif sur Mœhler,* par un de ses amis, avec portrait, édité chez Widmayer à Munich, a été fait presque uniquement d'après les notes fournies par Reithmayer. On doit encore à ce dernier un *Abrégé de la vie de l'auteur,* annexé à la cinquième édition de la *Symbolique,* laquelle contient des additions et des corrections de Mœhler. Une autre biographie de Mœhler, émanée aussi de Reithmayer, se trouve dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* publié par les docteurs Wetzer et Welte. — Un nécrologe étendu, rédigé par le professeur Kuhn, parut en 1838 dans la troisième livraison de la *Revue trimestrielle de Tubingue,* et un

service solennel fut célébré à l'instigation de l'académie de Tubingue pour le repos de l'âme du défunt. Une dernière Vie abrégée de Mœhler a paru dans l'*Encyclopédie des connaissances pratiques*, publiée par le libraire Manz, de Ratisbonne. — Enfin une Encyclopédie de théologie protestante, par le docteur Herzog (t. IX, 1858), a donné sur Mœhler un article chaleureux et bienveillant. Nous n'en citerons que la conclusion :

« Mœhler a fait époque ; il a été de nos jours une des grandes lumières de l'Eglise catholique romaine. L'Eglise évangélique elle-même, dont il avait beaucoup reçu, lui doit à son tour plus d'un encouragement, plus d'une leçon directe ou indirecte. Sa sincère piété, sa haute gravité morale, son âme sensible et délicate, son intelligence lumineuse, les connaissances variées et exceptionnelles qu'il devait à ses études classiques et à une pénétration profonde de l'antiquité chrétienne, son caractère tout entier, où la douceur s'alliait à la fermeté et à la décision, devaient lui concilier dans un rare degré la confiance des catholiques et des protestants. Sa noble figure, son regard à la fois tendre et sévère, son attitude pleine de dignité avaient quelque chose d'attrayant tout ensemble et d'imposant. J'ai fait sa connaissance aux jours de sa pleine vigueur, et pendant une année et demie j'ai joui de son commerce familier. Les maîtres Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser, étaient, chacun dans la science qu'il enseignait, des hommes du premier mérite et tout-à-fait propres à agrandir le regard d'un jeune homme aussi impressionnable et aussi bien disposé. L'apologétique, la dogmatique, la morale, la théologie pratique, l'histoire et l'exégèse trouvaient en eux de dignes représentants. »

L'auteur de cette biographie termine par ces belles et touchantes paroles : « Pour nous, fermement convaincu qu'il contemple maintenant dans le plein éclat de la lumière ce qui était resté ici-bas voilé à ses regards, nous l'estimons heureux d'avoir victorieusement combattu et de goûter, loin de la carrière, la paix que son âme aimait et ambitionnait. »

Nous joignons ici une courte notice, communiquée au R. P. Gams par le prélat Brunner : « Au mois d'août de l'année 1837, pendant que j'étudiais la théologie à l'univer-

HISTOIRE
DE L'ÉGLISE.

INTRODUCTION.

Notion chrétienne de l'histoire en général, et de l'histoire de l'Eglise en particulier.

Quand nous considérons les fortunes diverses de l'humanité, les douleurs, les joies et les prospérités des peuples dans le cours des âges, la naissance, puis l'extinction de races, de nations, d'Etats et d'empires tout entiers, les efforts pénibles par où ils s'élèvent graduellement du sein de la barbarie à la civilisation, pour retomber ensuite des hauteurs de la civilisation dans les profondeurs de la barbarie ; quand nous envisageons le caractère divers des religions, leur origine, leur nature, leur valeur ou leur nullité, les contradictions flagrantes qu'on y remarque souvent; quand nous voyons s'altérer les notions de la vertu et de la moralité, si opposées l'une à l'autre, et que nous nous interrogeons sérieusement, voici la question qui s'impose invinciblement à notre esprit :

Que signifient toutes ces choses et quel en sera le dénoûment? Est-ce un chaos inextricable où l'intelligence n'a rien à démêler? Est-ce un pur caprice du hasard se jouant dans les espaces du monde? ou bien cette confusion apparente est-elle dominée par un esprit supérieur, enveloppé lui-même dans quelque mystère profond? Tout cela aura-t-il un dénoûment précis, un terme certain, une fin meilleure, ou demeurera-t-il à jamais caché à nos regards?

Telle est la question que s'adresse quiconque aborde l'étude de l'histoire avec un esprit tant soit peu élevé, quiconque pénétrant au delà de la surface, y cherche autre chose que la satisfaction d'une curiosité sans but, qu'une vaine récréation, ou un arsenal de maximes étroites et égoïstes.

Avant l'ère chrétienne, cette question n'avait jamais été posée; ni les Grecs ni les Romains ne se l'étaient faite : ils en étaient incapables. Etranger à la notion chrétienne de la Providence, on n'admettait point que le monde visible fût gouverné par une intelligence supérieure. Les religions païennes ne s'occupaient point de la destinée finale du genre humain, et l'idée d'un Dieu suprême n'y apparaît nulle part; les dieux eux-mêmes n'étaient-ils pas assujétis au destin, c'est-à-dire à une puissance que personne n'était encore capable de définir, au sombre *fatum,* enveloppé dans une nuit impénétrable, où ne descendait jamais le plus faible rayon de lumière? Les dieux mêmes, si nous en croyons leur cosmogonie, sont fils de la nuit et du destin; ils ignorent quelle sera la durée de leur puissance éphémère et s'ils ne retomberont pas un jour dans les ténèbres d'où ils sont sortis. Et de fait ils sont retombés dans une nuit éternelle. L'abîme sans fond qui les avait produits, c'était la nuit même de l'esprit humain, cette conséquence du péché originel. Quand la lumière succéda aux ténèbres, ces sombres et hideuses figures des divinités païennes rentrèrent dans la nuit qui les avait vu naître. Les deux notions du destin et de la divinité ne paraissent se concilier que dans un petit nombre de tragédies : partout ailleurs elles sont incompatibles. Dans de telles circonstances, il était impossible que l'idée d'une Providence universelle se répandît parmi les hommes et parvînt à s'enraciner dans le terrain de l'histoire.

De là vient que l'ensemble de l'histoire humaine n'avait pour les païens ni signification ni enchaînement. Il est impossible de lire, sans un profond sentiment de tristesse, les prédictions d'un oracle quelconque, par exemple, celles qui furent données à Crésus. Les dieux, esclaves eux-mêmes du destin, sont impuissants à lui venir en aide. C'est donc le christianisme qui a illuminé le ténébreux chaos de l'histoire. Il est à remarquer, toutefois, que nous avons sur l'histoire

une multitude de vues qui auraient pu jaillir aussi, plus ou moins complètes, des ténèbres du paganisme.

Comment peut-on déterminer la notion chrétienne de l'histoire ? On peut établir, par un petit nombre d'observations, que cette notion doit être prise dans les principes fondamentaux du christianisme.

« L'histoire est la réalisation dans le temps et au moyen de l'homme des desseins que Dieu avait conçus de toute éternité de se procurer par le Christ un culte et un hommage qui fût digne de lui et qui eût sa source dans la liberté de l'homme. »

Qu'un plan divin et éternel doive se réaliser au sein de l'histoire, c'est là une conséquence immédiate de ce principe essentiellement chrétien que le monde est régi par la puissance divine et que Dieu s'est établi un royaume sur la terre. Ce qui n'est pas moins clairement énoncé dans les saintes Ecritures, c'est que ce plan divin et éternel, dans les endroits trop peu remarqués où il est parlé de la Providence, consiste à préparer à Dieu parmi les hommes un culte et un hommage digne de lui. L'Ecriture ne cesse de répéter que la création même du monde n'a point d'autre but que la gloire et l'exaltation du Très-Haut. Qui ne connaît ces paroles du Psalmiste : « Donnez la gloire, non pas à nous, Seigneur, mais à votre nom[1]. »

Dieu étant l'être absolu, ne saurait, dans ses opérations, se proposer d'autre but que lui-même. Cette fin embrasse et résume tout le reste. Dieu se supprimerait lui-même s'il se proposait une autre fin que lui. Comme tout émane de lui, tout doit y retourner; et puisque tout l'univers créé est une révélation de sa nature et de sa gloire, le suprême devoir de toute créature raisonnable est de le reconnaître par un acte réfléchi de la volonté. Nous, qui sommes des êtres contingents, nous pouvons nous proposer comme fin dernière de glorifier Dieu, de le faire vivre en nous, de proclamer sa gloire par toutes les puissances de notre être, par nos actes et par notre volonté; de publier sa puissance, sa sagesse et sa bonté. Se peut-il rien imaginer de plus auguste? Il n'y a

[1] *Ps.* CXIII, 1.

qu'un seul cas où nous manquerions notre but véritable et celui de toute la création, c'est celui où nous voudrions nous diviniser nous-mêmes.

Une partie des créatures glorifie Dieu par le fait de leur existence et par la manière dont elles existent. Dans tout ce qu'elle révèle au dehors, la création insensible porte, quoique obscurcie par le péché, l'image de la magnificence et de la majesté divines. Quant aux autres créatures, celles qui sont douées de liberté et d'intelligence, leur devoir est de faire librement ce que celles-là exécutent avec une nécessité aveugle. Mais cette glorification de Dieu a besoin elle-même d'un intermédiaire divin. « Le Christ, dit l'Apôtre, est l'image du Dieu invisible, et il est le premier-né d'entre les créatures; car toutes les créatures qui sont au ciel et sur la terre, ont été faites par lui; trônes, dominations, principautés, puissances, tout a été créé par lui et pour lui; il est avant tout et rien ne subsiste que par lui. C'est donc le Verbe éternel du Père, le Fils de Dieu, consubstantiel au Père et Dieu comme lui, qui est le soutien et le pivot de toute la création.

Il est le médiateur de toutes les fins que Dieu avait en vue en créant l'univers; c'est par lui et à son image que tout a été créé, c'est de sa vertu que tout émane, et son image est gravée sur tous les êtres, et particulièrement sur les créatures intelligentes. Etant la raison absolue, c'est de lui que participe, au moins dans une faible mesure, toute créature raisonnable. Aussi plusieurs Pères de l'Eglise ont dit de l'homme qu'il était par excellence l'image du Verbe. Quand le Verbe resplendit dans tout son être, comment serait-il autre chose qu'une manifestation de Dieu, qu'une créature destinée à le glorifier et à proclamer par toutes ses facultés la puissance, la bonté et la magnificence de Dieu? Tel était l'homme dans le paradis terrestre. Mais l'homme est déchu dans Adam, et il est déchu précisément pour avoir voulu se rendre semblable à Dieu, anéantissant ainsi le but même de son existence. Et en détruisant son but, il travaillait à sa propre ruine. Il avait mérité la mort; il lui fut annoncé qu'il mourrait.

Sa mort, en effet, et sa mort éternelle, eût été irrémédiable si le Fils de Dieu, prévoyant de toute éternité la faute de

l'homme et l'abus de sa liberté, ne se fût offert aussi dès l'éternité à revêtir notre chair, à se sacrifier en expiation des péchés de l'homme, afin d'opérer sa délivrance et de le rétablir dans une condition qui lui permît d'atteindre de nouveau à sa vocation suprême. C'est là le sens de ces mots que nous lisons dans les saintes Ecritures : « L'Agneau qui a été immolé de toute éternité [1]. »

Créé par le Fils de Dieu, conservé à la vie par l'effet de la rédemption, le genre humain se rattache à lui dans tout le cours de ses destinées. Avant l'incarnation, tout est dirigé de telle sorte que l'homme soit préparé à le recevoir, et dès que le Fils de Dieu paraît en tant qu'homme au sein de l'humanité, l'histoire ne peut avoir d'autre mission que de développer dans le cours des âges toutes les richesses de la vérité et de la grâce qu'il est venu apporter au monde. Le Christ est donc à la fois le point de départ et le dénoûment, le centre et le pivot de l'histoire.

Méditons encore quelques passages de l'Ecriture sainte, afin que cette vérité brille de tout son éclat. « Toutes choses, disait saint Paul [2], le monde, la vie, la mort, les choses présentes et les choses futures sont vôtres; vous, vous êtes à Jésus-Christ, et Jésus-Christ est à Dieu. » Ce langage de l'Apôtre, ainsi qu'il résulte du contexte, signifie que toutes les destinées, tous les évènements dont le monde peut être le théâtre, s'accomplissent en vue des fidèles et de tous ceux qui sont appelés à croire en Jésus-Christ. Vous n'êtes pas à vous-mêmes votre fin dernière, dit l'Apôtre aux fidèles, vous êtes à Jésus-Christ, et Jésus-Christ, en tant que Fils de l'homme, est à Dieu. Glorifier Dieu est donc le terme définitif de toutes ses œuvres et de toutes ses souffrances.

Le même Apôtre dit encore [3] : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, car ils sont appelés selon l'éternel dessein de Dieu. En effet, ceux que Dieu avait prévu devoir être conformes à l'image de son Fils, il les a prédestinés, et ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. »

[1] *Apoc.*, XIII, 8. — [2] I *Cor.*, III, 22, 23. — [3] *Rom.*, VIII, 28-30.

Ainsi, selon saint Paul, la volonté éternelle du Seigneur est que les hommes deviennent conformes à l'image de son Fils, que son image soit imprimée sur eux ; c'est là son inébranlable et unique dessein ; et comme il doit se réaliser dans l'histoire de l'humanité, tous les évènements du monde, grands et petits, toutes les destinées des nations en général, comme de chaque peuple en particulier doivent concourir à son accomplissement ; et les individus qui entreront dans ces conseils d'en haut, ne pourront qu'être affermis dans leur union avec Dieu par les divers évènements qui s'accompliront ici-bas.

Tous ces évènements ne sont dirigés qu'en vue de l'établissement de l'Eglise chrétienne, de sa prospérité et de son expansion. Quiconque lui appartient est uni à Dieu par Jésus-Christ dans une société éternelle. Ce but sera infailliblement atteint. Et comme le but de l'Eglise chrétienne est la glorification de Dieu, sa mission se résume tout entière à procurer à Dieu par Jésus-Christ un hommage digne de sa grandeur.

Il suit de là que l'histoire se divise en deux parties. La période qui précède l'incarnation du Fils de Dieu est caractérisé par saint Paul dans les termes suivants : « Les hommes, quoiqu'ils connussent Dieu (ou du moins qu'ils pussent le connaître), ne le glorifiaient pas comme Dieu ; ils s'égarèrent en de vains raisonnements, et leur cœur insensé s'obscurcit. Ils se disaient sages, mais ils étaient fous, et ils changèrent la gloire de Dieu incorruptible en l'image d'un homme périssable, des oiseaux, des bêtes, des reptiles[1], » etc.

Ainsi la première période de l'histoire humaine a pour caractère distinctif de diviser Dieu, de le méconnaître, de ne le pas honorer, et par conséquent de diviser l'homme et de le ravaler ; période d'erreurs, de vices et de crimes de toute nature.

Ces deux choses, la profanation de Dieu et l'avilissement de l'homme sont une seule et même chose et vont constamment de pair ; jamais l'homme ne sert mieux ses propres intérêts que lorsqu'il se met au service de Dieu. Quand il

[1] *Rom.*, I, 21.

secoue ce joug honorable, il tombe dans la servitude du péché. De là vient que dans cette première période l'oubli de Dieu coïncide avec la déchéance profonde de l'homme.

Cette première période allait servir en même temps de préparation à la seconde. La grandeur même de sa décadence devait rendre l'homme attentif au sort misérable où il s'était précipité en cherchant sa propre gloire. En éveillant dans son âme le désir d'être affranchi de sa misère, elle le disposait peu à peu à croire au futur Rédempteur. Partout où la considération de cet état malheureux a suscité dans l'humanité cette soif de délivrance, l'ère ancienne a été fermée et l'aurore d'un siècle nouveau a commencé de luire; de même que l'ère ancienne se continue partout où l'humanité n'a pas encore conscience de sa situation. Il peut arriver, en effet, qu'au sein même du christianisme, le sort d'une partie de l'humanité continue d'être ce qu'il était avant Jésus-Christ; il peut se rencontrer, en pleine société chrétienne, des hommes qui continuent de méconnaître leur abaissement et rejettent le Rédempteur. Ces hommes-là appartiennent encore à l'ancien monde, ou plutôt ils y sont retombés, et tombés d'autant plus profondément qu'ils avaient été placés dans un lieu plus éminent. Partout, au contraire, où un soupir de détresse jaillit des profondeurs du cœur, là commence aussi la seconde période de l'histoire humaine.

On voit par ce qui précède que tout est dirigé vers cette fin unique: empêcher l'homme de se glorifier lui-même et de ne voir que lui dans le mouvement de l'histoire. Ce n'est pas lui, c'est Dieu que l'homme doit regarder.

Si, de ce point de vue, nous examinons tant de définitions qui ont été données de l'histoire, il nous sera facile de les apprécier à leur juste valeur. Dire que l'histoire est la narration des faits qui se sont accomplis dans l'humanité, l'exposition des destinées que traverse le genre humain, c'est à peu près ne rien dire du tout. Chacun sait que l'histoire a pour objet de raconter les vicissitudes de l'humanité; ce qu'on ne dit point, c'est l'origine, le sens et le but de ces destinées.

Quand on définit l'histoire, le développement de l'homme depuis son germe jusqu'à sa pleine maturité, on ne dit

qu'une partie de la vérité; l'homme et l'homme seul est ici en cause, et l'on donne à entendre que l'histoire tout entière n'a point d'autre but que la glorification de l'homme.

L'homme, obscur par son origine, doit s'agrandir et s'illustrer dans le cours des siècles. Tombé en proie à la barbarie, c'est ainsi qu'on se le représente, il faut qu'il en sorte par l'effort de sa propre nature, et, victorieux des résistances qu'il rencontre, qu'il s'élève vers une grandeur infinie. Nous touchons ici de bien près à la glorification de l'homme par lui-même. On admet, il est vrai, l'idée de la Providence, on la fait intervenir dans la marche du genre humain vers l'âge de sa maturité; mais on laisse supposer et chacun devine que Dieu n'a plus d'autre rôle que de faire la volonté de l'homme, qu'il est obligé, quand la confusion et le désarroi envahissent la société, d'intervenir pour empêcher toute atteinte portée à l'homme et au culte de l'homme. Toutes ces conceptions, nous l'avons dit, sont le résultat d'un point de vue antichrétien. Il faut que Dieu soit glorifié, révélé, manifesté en tout et par tout. Tel est le but suprême de l'histoire; et ce but, c'est Jésus-Christ qui doit l'atteindre; sans lui l'homme retombe dans la condition que nous avons caractérisée plus haut. Quant à cette notion de l'histoire, suivant laquelle l'humanité ne serait que le développement de Dieu même, nous croyons superflu de nous y arrêter. Dans cette théorie, l'homme s'oublie si complètement, qu'il se confond avec Dieu et Dieu avec lui; ne voulant rien admettre au-dessus de lui, il trouve dans l'histoire de l'homme l'histoire même du développement de Dieu, et c'est par là qu'il arrive à prendre conscience de lui-même. De pareilles fantaisies n'ont besoin que d'être énoncées; elles sont l'antipode direct du christianisme.

Quelques-uns définissent l'histoire l'épopée du genre humain, remplaçant ainsi une définition rigoureusement scientifique par une image empruntée à la poésie.

Le philosophe Malebranche, dans une de ses spirituelles dissertations, a laissé entrevoir, plutôt qu'il ne l'a développée, cette proposition que le monde a été créé uniquement en vue du christianisme. Pensée vraiment grande, dût-on la restreindre à la création inférieure et visible. Vraie dans ce

sens, combien cette pensée ne l'est-elle pas davantage si on l'applique à l'histoire!

Gardons-nous de confondre la notion chrétienne de l'histoire en général avec la notion de l'histoire chrétienne en particulier.

Par histoire chrétienne nous entendons l'histoire des tribus et des Etats qui ont appartenu au christianisme, histoire écrite sous les divers points de vue de la science, de l'art, de la religion, et embrassant tout ce que ces peuples ont produit ou tout ce qui a été produit parmi eux.

L'histoire de l'Eglise constitue une partie de cette histoire universelle du christianisme.

Notion de l'histoire de l'Eglise. — Sa division logique.

L'histoire de l'Eglise est le déploiement successif du principe de lumière et de vie que Jésus-Christ a déposé au sein de l'humanité pour la rattacher à Dieu et la rendre capable de le glorifier.

Elle se divise en deux grandes parties. D'une part, le christianisme s'efforce d'étendre de plus en plus ses frontières et de gagner à sa cause un nombre plus considérable d'adhérents. En travaillant à augmenter ses conquêtes, le christianisme et son organe l'Eglise se heurteront à des obstacles et à des difficultés de toute nature, suscités par l'esprit du monde, dont le seul but est de tendre à sa propre glorification. De là les persécutions qui se déchaîneront contre elle sous mille formes diverses.

D'autre part aussi, le christianisme trouvera partout, et dans toutes les conditions, des cœurs disposés à s'ouvrir à lui et à publier les bienfaits dont ils seront redevables à la Rédemption.

On le voit donc, c'est par l'histoire de la préparation du christianisme, dont nous avons marqué les principaux caractères, qu'il faut commencer. La manifestation du Seigneur à travers les siècles se continue jusqu'au temps présent par l'expansion du christianisme au dehors, bien qu'elle ne soit pas, dans tous les temps et dans tous les lieux, poussée avec la même activité et le même succès.

L'autre partie de l'histoire comprend l'histoire du progrès qui a eu lieu au sein même de l'Eglise. Cette partie peut se subdiviser elle-même en plusieurs autres, qui ont au moins cet avantage de contribuer à la clarté du récit.

I. Le Christ a communiqué aux hommes, dans la mesure où ils peuvent la saisir ici-bas, la vérité religieuse absolue, sous la forme d'une doctrine qui est embrassée par la foi et inculquée par la parole. Cette vérité est le principe de la connaissance religieuse, et c'est à la lumière de ce principe que l'homme discerne les vrais rapports qui l'unissent à Dieu.

II. Jésus-Christ, voulant sanctifier aussi la volonté de l'homme, lui verser cette onction intérieure qui lui donnera la force de conformer ses actes à la vérité divine, soustraire enfin à l'empire de la convoitise son être intérieur tout entier pour le consacrer à la gloire de Dieu, Jésus-Christ a déposé en lui les éléments d'une vie nouvelle, qui sont les dons supérieurs de la grâce.

Pour communiquer ces dons aux hommes, le Christ a institué un culte particulier, les sacrements, qui, outre la destination que nous leur avons assignée plus haut, ont encore pour objet de nous mettre sous les yeux les principaux bienfaits de l'Eglise, et de contribuer directement à la gloire et à l'exaltation du Très-Haut.

III. Afin de maintenir l'inviolabilité de la doctrine qu'il avait enseignée aux hommes, d'assurer à la vérité religieuse son caractère d'immutabilité et de pourvoir à l'administration du culte, le Christ a établi un corps enseignant, un sacerdoce, à qui il a confié le soin général d'instruire, de diriger et de gouverner les fidèles : en un mot, il a établi la hiérarchie ecclésiastique.

Tels sont les théâtres multiples où se déroule l'histoire; ils peuvent fournir autant de divisions à l'histoire de l'Eglise.

La question est de savoir si une histoire est possible à ces différents points de vue.

Et d'abord la vérité annoncée par le Christ peut-elle se plier aux vicissitudes de l'histoire? Peut-on concevoir autre chose, sous le nom d'histoire, qu'un ensemble de faits se succédant les uns aux autres dans une variation continuelle?

Ce qui est immuable n'a point d'histoire; ce qui est simplement, ce qui ne devient pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, semble échapper complètement au domaine de l'histoire.

Comment donc la vérité confiée par le Christ à son Eglise peut-elle avoir une histoire, puisque, ainsi qu'il a été établi, cette vérité est immuable et doit se transmettre d'âge en âge telle qu'elle est sortie de la bouche du Christ? Voici ce qu'il en est :

Dans tous les siècles, des tentatives ont été faites pour dénaturer, sous les prétextes les plus divers, la vérité proclamée par Jésus-Christ. Il est toujours arrivé qu'un nombre plus ou moins considérable de fidèles se sont rattachés aux falsifications de la vérité chrétienne et les ont défendues avec opiniâtreté : de là l'origine des sectes et des hérésies.

En face de ces nouveautés religieuses, l'Eglise avait pour mission de conserver intacte la doctrine dont elle avait reçu primitivement le dépôt. Il était donc nécessaire d'écrire l'histoire de la défense de l'Eglise.

Un autre devoir incombe à l'Eglise : en même temps qu'elle protége la doctrine, elle doit la préserver de toute altération. Pour n'être point confondue avec l'erreur, la vraie doctrine a besoin d'être expliquée, de recevoir un nouveau degré d'évidence, et cette explication modifie, en un certain sens, la doctrine dogmatique transmise dès l'origine. On verra bientôt de quel sens nous entendons parler.

Ce travail de falsification demanderait encore que l'Eglise réagît dans une autre direction. Il fallait défendre la doctrine traditionnelle attaquée par des arguments plus ou moins plausibles, et réfuter en même temps l'erreur qui s'élevait contre elle et menaçait de prendre sa place. De là naquirent la polémique religieuse et l'apologétique : ce sont là les deux sources de la théologie scientifique, bien que plus tard la théologie se soit encore proposé d'autres buts que de réfuter des hérésies et de défendre la vérité. La vérité dogmatique peut donc entrer dans l'histoire sous un triple rapport : on peut faire l'histoire de sa défense et de sa justification, l'histoire des sectes qui se sont élevées contre elles, et l'histoire de la science dogmatique.

On a dit que la doctrine de l'Eglise, malgré son immuta-

bilité, était susceptible de variations accidentelles. Il importe d'autant plus de savoir en quoi consistent ces variations, que ce sont précisément ces parties mobiles et changeantes qui forment l'objet de l'histoire. Ce qui est constant, invariable, toujours semblable à soi-même, ne saurait proprement avoir d'histoire. On essaie depuis longtemps de déterminer cet élément variable au moyen de la formule suivante : La vérité chrétienne est invariable dans son objet, et variable dans les sujets qui la reçoivent. On peut admettre cette explication, sauf à en éclaircir les termes, car ils ont souvent donné lieu à des malentendus.

Si l'on entend par vérité objective la doctrine primitivement enseignée par le Christ et ses apôtres, et consignée une fois pour toutes dans l'histoire à titre de fait accompli, il est évident que la vérité est immuable, car dès qu'un fait a été accompli d'une certaine manière, il est impossible de concevoir qu'il n'ait pas été accompli de cette manière. En ce sens, quiconque tient à ne pas nous combattre d'une façon absurde, doit reconnaître l'immutabilité de la vérité chrétienne. Mais accorder cela, ce n'est point encore souscrire au principe de l'Eglise. Nous ne nous bornons pas à dire que le fait en question est immuable. Nous disons qu'il reste tel après qu'il est entré dans la conscience de l'Eglise; en d'autres termes, l'Eglise est persuadée que la doctrine qu'elle annonce en ce moment est la même que la doctrine primitive et immuable. Mais dans ce cas, le fait primitif dont nous parlons, d'objectif qu'il était est devenu subjectif.

Or, est-il vrai que la doctrine chrétienne, l'enseignement du Christ et des apôtres, tel qu'il réside dans la conscience de l'Eglise, soit lui-même demeuré immuable? Nous pouvons, ici encore, répondre affirmativement. Mais pouvons-nous dire encore qu'un changement a eu lieu sous le rapport de l'objet, après avoir soutenu qu'au point de vue subjectif aucun changement ne s'était produit? On le voit, cette formule : Immutabilité objective et mutabilité subjective est susceptible de nombreuses interprétations, et comme on peut aisément en abuser, il est préférable de lui en substituer une autre plus précise.

Nous aimerions mieux dire que la vérité transmise à

l'Eglise par le Christ est immuable au point de vue matériel, et changeante sous le rapport formel.

Quand une hérésie paraît, elle n'enseigne jamais qu'elle s'éloigne de la doctrine primitive; toujours, au contraire, elle soutient qu'elle possède aussi l'enseignement originel, ou plutôt qu'elle est seule dépositaire de la doctrine telle qu'elle a existé depuis le commencement jusqu'à ses représentants actuels. Or, dès qu'une secte affiche cette prétention, l'Eglise est obligée d'exposer l'état réel des choses, et elle ne le peut qu'en expliquant ce qui existe déjà sous une forme nouvelle, afin de bannir toute incertitude et de prévenir toute équivoque qui permettrait à l'hérétique de soutenir qu'il est en possession de la vérité primitive. La tradition revêt ainsi une forme plus nette et plus précise.

On choisit les formules qui semblent les plus propres à démêler la vérité de l'erreur et à éviter toute confusion, afin que tous les esprits vraiment sincères se réunissent dans un symbole qui leur serve de drapeau commun et qui les distingue des apostats. Tandis que l'Eglise rejette l'expression hérétique d'une doctrine, la vérité, devenue pendant ce temps l'objet de nombreuses méditations, se grave plus profondément dans la conscience des fidèles. La nécessité où l'on se trouve de défendre la vérité, fait que l'on se pénètre mieux des éléments divers de la défense; les rapports multiples d'un article de foi avec l'ensemble des vérités dogmatiques ressortent avec plus de clarté, et voilà comment les tentatives de l'hérésie contribuent souvent à donner une conviction plus vive de la vérité, agrandissent les lumières, portent de la clarté et de la précision dans les idées, et tournent ainsi, contre la prévision de leurs auteurs, à la gloire de la vérité.

On peut encore demander comment le culte institué par Jésus-Christ peut être susceptible d'une histoire, puisque ce culte demeure éternellement le même? Même question en ce qui touche à la constitution de l'Eglise; elle doit rester telle que le Christ l'a établie. Ici encore, cependant, nous trouvons qu'il y a eu changement. Comment l'expliquer?

En examinant cette question sous ses différents aspects, nous arrivons à constater qu'elle doit être résolue comme dans le premier cas. Il serait donc superflu de développer

longuement notre réponse, d'autant plus que l'histoire nous montre par une multitude de détails ce qui est susceptible de varier. Ainsi, la hiérarchie est immuable dans l'Eglise, elle reste généralement ce qu'elle a toujours été; mais l'Eglise peut se trouver dans des circonstances telles que la puissance de la primauté ait besoin d'être étendue; les pouvoirs que l'épiscopat a de tout temps exercés peuvent être restreints et limités, afin que l'Eglise, dans un cas donné, dans tel degré de civilisation, puisse remplir sa mission. Il y a donc, ici même, dans un fond absolument immuable, certains éléments changeants et variables. Or, c'est justement par ce côté qu'il sera possible d'écrire l'histoire de la hiérarchie. Immuable à tous égards, elle échapperait complètement à l'histoire; tout ce qu'on pourrait faire se réduirait à montrer les effets qu'elle a produits parmi les différents peuples, et son histoire se confondrait avec l'histoire même de la propagation du christianisme.

C'est aussi en se plaçant à ce dernier point de vue qu'on peut se faire une idée juste des relations de l'Eglise avec l'Etat.

Division de l'histoire ecclésiastique selon l'ordre des matières.

Nous l'avons dit déjà, l'histoire prise dans sa totalité se divise en deux grandes parties, dont l'une comprend l'histoire intérieure, et l'autre l'histoire extérieure. L'histoire extérieure raconte la propagation de l'Eglise chrétienne, ses persécutions, et par conséquent aussi les travaux scientifiques destinés à la défendre et à réfuter ses adversaires. L'histoire intérieure comprend l'histoire du dogme, comment on l'a expliqué et défendu, l'histoire du culte et de la hiérarchie.

Raconter dans une partie distincte l'histoire des résultats du christianisme serait chose impossible; ces résultats sont disséminés partout. Je ferai remarquer, en outre, à propos de cette division, qu'il n'est nullement nécessaire de s'y renfermer toujours et d'une manière absolue, ni d'y faire entrer de force toutes les matières qui font l'objet de l'histoire;

l'ensemble de l'œuvre y prendrait une raideur singulière. Il arriverait souvent qu'une période ne remplirait qu'imparfaitement le cadre qu'on lui aurait tracé, tandis qu'une autre période le déborderait par excès d'abondance. L'art historique exige donc qu'on se meuve dans une pleine liberté et qu'on se plie aux exigences de son sujet.

Division de l'histoire ecclésiastique selon l'ordre des temps.

Un sujet historique entre dans une nouvelle époque quand il est modifié par l'état des choses extérieures. Ce n'est point le sujet même qui change et devient autre, ce sont les situations du dehors et les rapports qu'ils ont avec lui qui prennent une autre forme. Si c'était le sujet historique qui vînt lui-même à changer, l'historien se trouverait en face d'un sujet nouveau et d'une histoire nouvelle ; il passerait brusquement d'une tâche à une autre tâche, d'un sujet à un autre. Ainsi, quand l'histoire entre dans une nouvelle époque, il n'y a rien de changé, sinon que les rapports extérieurs du sujet revêtent un aspect nouveau.

Quelle différence y a-t-il entre une époque et une période? L'époque désigne cet espace de temps dans lequel une cause ou un ensemble de causes apportent des modifications importantes dans la condition extérieure du sujet historique. — Une période est le temps pendant lequel agissent les effets nés de la cause qui fait époque.

Nous devons encore, pour donner une vue exacte de l'histoire de l'Eglise, distinguer entre les âges et les époques, puis entre les grandes et les petites périodes.

Un nouvel âge commence pour l'histoire quand l'état extérieure de l'Eglise subit un changement essentiel, et une nouvelle période, quand il se produit un nouvel ordre qui, malgré son importance, ne modifie point l'état général. Tout le temps que l'Eglise a traversé jusqu'ici peut se diviser en trois âges.

Le premier âge de l'Eglise embrasse les sept premiers siècles et s'étend depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'au commencement du huitième siècle. Si l'on veut des noms propres, on peut citer, dans l'Eglise occidentale, saint Boniface, apôtre

de l'Allemagne, et dans l'Eglise orientale saint Jean Damascène, quoique saint Boniface marque plutôt le début du neuvième siècle, et saint Jean Damascène la fin du huitième.

Le deuxième âge s'étend du commencement du huitième siècle à la fin du quinzième et au commencement du seizième.

Le troisième âge comprend les trois derniers siècles écoulés.

Chacun de ces âges a lui-même ses subdivisions. Le premier peut se partager en deux époques, dont la première s'étendrait de Jésus-Christ à Constantin le Grand, et la seconde de Constantin à la fin de cet âge.

La première époque du second âge s'étend de saint Boniface au pape Grégoire VII; la seconde, de Grégoire VII au commencement de la réforme.

Partager aussi le troisième âge en époques serait très-difficile; car nous n'avons point encore trouvé jusqu'ici de point d'arrêt certain qui permette des divisions rigoureuses. Mais cette difficulté se résoudra plus facilement quand nous traiterons l'histoire de ce temps.

Comment justifier cette division des temps historiques?

Dans les premiers siècles, le christianisme se propagea surtout dans les limites de l'empire romain, par conséquent sur le terrain de la civilisation romaine et grecque : cette circonstance donne à l'histoire du christianisme un caractère tout particulier, et nous autorise à appeler le premier âge de l'Eglise chrétienne l'âge gréco-romain. L'empire, par sa constitution seule, exerça une influence très-sensible sur l'histoire de l'Eglise. L'art et la science des Grecs n'eurent pas un effet moins marqué sur l'ensemble des phénomènes que nous rencontrons pendant les sept premiers siècles. Il n'est pas jusqu'aux deux langues usuelles, les langues grecque et romaine, qui n'aient eu une influence considérable, et l'on peut admettre que l'histoire de l'Eglise aurait pris une tout autre tournure, si, par exemple, elle avait eu son point de départ dans la Chine et dans les Indes. La philosophie grecque s'était formé de Dieu et des choses divines des vues originales et qui n'appartenaient qu'à elle. Entre ce système étrange de philosophie et le christianisme un conflit ne tarda pas à éclater; de là des controverses, des

sectes, qui, en d'autres circonstances, auraient revêtu un autre caractère et se seraient manifestées différemment.

Il en est de même de la religion populaire des Grecs et des Romains; le christianisme devait, pour en triompher, employer des armes et des ressources d'une nature toute spéciale, d'autant plus que la mythologie de ces deux peuples livrait au christianisme un combat unique dans son genre. Toutes ces causes attestent indubitablement que l'Eglise romaine, au début de la civilisation grecque et romaine, dut avoir une histoire à part et toute différente de ce qu'elle eût été sous un autre ordre de choses. Ce caractère précis subsiste depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à la fin du septième siècle. C'est un corps compacte dont toutes les parties sont étroitement liées ensemble; du commencement à la fin, le développement intérieur de l'histoire suit invariablement le même cours. Toutefois, cette période est marquée par un évènement d'une portée immense, la conversion de l'empereur Constantin le Grand.

A l'ère des persécutions succède pour l'Eglise l'ère de la liberté civile. Cette évolution nous autoriserait sans doute à partager le premier âge en deux périodes. Ce n'est là pourtant qu'une sous-division; car la première et la seconde période conservent au fond le même caractère intrinsèque.

Mais il n'en est pas ainsi des choses du dehors: elles présentent une tout autre physionomie, et le théâtre de l'histoire change complètement. Dans la première période, les évènements se passent en Orient et dans l'Europe méridionale.

Désormais, l'Occident et le Septentrion vont devenir aussi le foyer des œuvres de l'Eglise. Durant la première période, l'Eglise s'était adressée aux Grecs et aux Romains, illustres par les arts et par les sciences. Maintenant elle entre en contact avec des peuples et des tribus qui, comparés à ceux-là, méritent le nom de barbares qu'on leur a décerné. Dorénavant, sa mission prend un tout autre caractère. Tout ce que nous entendons aujourd'hui sous le nom de civilisation, le christianisme devra l'implanter parmi ces peuples du nord : autrefois elle l'avait rencontré sur son passage. Il faudra qu'elle leur enseigne les éléments primitifs des arts et des sciences. Dans le premier âge, l'Eglise chrétienne se dé-

ployait au sein de l'empire romain, qui avait existé bien des siècles avant le christianisme ; maintenant, dans une foule de petites tribus et de petites nations, la civilisation profane marchera de pair avec les progrès du christianisme. Le christianisme et l'Eglise vont se trouver avec l'Etat et avec les pouvoirs civils dans des relations qui n'auront rien de commun avec ce qui existait précédemment. Le sol même est encore inculte ; il faut en quelque sorte le renouveler de fond en comble. Cette tâche fut accomplie en grande partie par les établissements religieux. Voilà pourquoi l'art et la science du moyen-âge obéissent à des lois jusque-là inconnues.

Ce que nous appelons la scolastique, on n'en trouvait aucun vestige dans les siècles précédents ; aussi l'entrée des peuples germains dans l'Eglise chrétienne, jusque vers la fin du quinzième siècle, imprime-t-elle à l'histoire un caractère que nous ne rencontrons point dans les sept premiers siècles. Ce second âge, par opposition au premier, peut s'appeler l'âge germain de l'Eglise chrétienne.

Le troisième âge doit son origine à la rencontre de la civilisation germaine avec la civilisation gréco-romaine. Un conflit violent éclate entre les deux, et provoque en Occident cette révolte contre l'Eglise que nous appelons la réforme, et qui, sans cette coïncidence, ne fût jamais entrée dans les fastes de l'histoire.

On sait que, dans le cours du quinzième siècle, l'empire gréco-byzantin fut ravagé par les Turcs, qui s'emparèrent de sa capitale. Plusieurs savants se réfugièrent alors en Occident, et y transportèrent avec leurs sciences et leurs arts la connaissance de la langue grecque, déjà connue autrefois dans tout l'Occident, quoique d'une manière plus superficielle et moins générale qu'elle ne le devint alors.

C'était là une occasion naturelle de rechercher les trésors enfouis de la littérature et de les appliquer à un usage qu'ils n'avaient jamais eu auparavant. Ce goût de recherches dans les vieilles littératures suscita une passion si vive pour la littérature et les mœurs des Grecs et des Romains que, non content de se former sur le génie de ces deux peuples, on voulut encore le substituer à l'esprit chrétien.

Si le vrai caractère du christianisme a été si souvent méconnu, l'esprit de cette époque l'explique suffisamment. Il recélait en germe ce schisme et cette rébellion colossale contre l'Eglise dont nous avons parlé, et qui, commencés il y a quelques siècles, se continuent jusqu'à nos jours.

C'est là le troisième et dernier âge de l'histoire de l'Eglise. Deux mots suffiront pour le caractériser : il résume l'histoire de l'Eglise dans ses efforts pour apaiser le conflit du génie gréco-romain avec le génie germanique.

Dispositions requises pour étudier l'histoire de l'Eglise.

Les qualités requises pour étudier les anciennes histoires ne sont pas moins indispensables à qui veut s'appliquer à l'histoire de l'Eglise. Entre les dispositions générales nécessaires à ceux qui veulent s'adonner à l'étude féconde et profitable de l'histoire de l'Eglise, je n'en mentionnerai qu'une seule ; mais elle est indispensable.

Cette disposition peut se définir en deux mots : l'esprit de l'Eglise, le sens chrétien.

Pour entreprendre l'étude de l'histoire ecclésiastique avec quelque succès, il y faut au moins apporter quelques dispositions chrétiennes, un pressentiment, une légère notion de l'esprit du christianisme.

Les manifestations de cet esprit éclatent partout dans l'histoire ecclésiastique : comment les comprendre si on n'en saisit tant soit peu l'esprit, si l'on manque de cette faculté, de cet organe intérieur capable de se rendre compte de ce qu'il voit ? Sans cette aptitude, tout ce que nous lirons sera faussement interprété ; notre mémoire se remplira d'un amas de faits extérieurs qui nous seront inutiles ou à peu près. Si le défaut d'esprit chrétien nous empêche de pénétrer dans le fond des choses, nous ne verrons dans l'histoire que des figures incohérentes, des caricatures, même dans les endroits qui recèleront les plus profondes vérités. C'est là ce qui explique pourquoi, depuis plusieurs années, tant d'ouvrages historiques ont paru qui n'offrent rien moins que le tableau de l'Eglise chrétienne ; ce sont des figures grimaçantes, de vraies caricatures ; tout y est altéré, dénaturé, complètement

méconnu, parce que leurs auteurs manquaient de ces dispositions intérieures, de ce sens nécessaire pour comprendre les harmonies qui retentissaient vainement à l'oreille de leur cœur.

La première condition pour comprendre une histoire générale de l'humanité, c'est d'être soi-même un homme, d'éprouver de la sympathie pour ses semblables. Jamais nous ne nous expliquerons les souffrances et les joies humaines si nous ne ressentons point quelque chose de semblable en nous-même, si nous n'avons pas le sentiment de la joie et de la douleur. Qui veut juger sciemment d'une œuvre d'art doit avoir le sentiment et le goût artistique. S'il en est dépourvu, il passera à côté des plus grands chefs-d'œuvre sans en apprécier la valeur; il n'y verra rien de beau, rien de ce qui constitue une œuvre artistique; souvent même il lui arrivera de confondre la beauté avec la vulgarité et la laideur.

Le sens chrétien, le génie des choses divines, ne sont pas moins nécessaires à l'intelligence de l'histoire de l'Eglise. Mais nous nous heurtons ici à une multitude d'objections. Quelques hommes ont prétendu qu'un historien qui voulait être à la hauteur de sa tâche ne devait avoir ni religion ni patrie. Ce principe a jeté dans une fausse direction un certain nombre d'historiens marquants, distingués même sous plus d'un rapport. On l'a admis comme un axiome qui s'entend de soi et qui n'a besoin ni de commentaire, ni de preuves, ni de démonstration. S'il est vrai que l'historien ne doit avoir ni patrie ni religion, nous avons tort d'exiger que celui qui veut écrire l'histoire du christianisme soit lui-même chrétien.

Or tout le monde comprend, sans qu'il soit besoin d'y réfléchir beaucoup, que ce principe, rigoureusement interprété, serait d'une application impossible. Comment, en général, peut-on exiger d'un homme qu'il n'ait aucune religion? La religion n'est-elle pas ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'homme, son âme en quelque sorte? Oserait-on dire qu'il faille priver un homme de son âme pour faire de lui un véritable historien? Ce serait évidemment demander l'impossible. Si nous considérons l'histoire dans toute son étendue, nous verrons que la religion n'y entre pas seulement

comme partie intégrante, mais qu'elle en forme le noyau, même dans les cas où sa présence y paraît le moins sensible. Or, comment imaginer une histoire sans religion, quand la religion est le fond même de l'histoire?

Mais peut-être ne veut-on pas appliquer ce principe dans un sens si étroit; peut-être veut-on dire seulement que l'historien ne doit appartenir à aucune religion déterminée, qu'il ne doit être ni chrétien, ni mahométan, ni païen, mais se borner à une sorte de religion universelle, être religieux sans professer aucune religion particulière. Cette religion universelle n'est au fond qu'une pure chimère, une vaine abstraction qui a bien pu hanter la cervelle de quelques individus isolés, mais qui n'offre rien de réel à quoi l'on puisse se rattacher. Il n'en est pas ainsi de la véritable religion; elle n'a rien de vague ni d'indécis. Demander une religion universelle, c'est demander ce qui n'existe point et ce qu'on n'a pas le droit de demander.

Veut-on donner à entendre que la religion ne doit pas nous rendre partial, nous induire à dénaturer les faits, à passer sous silence des choses essentielles et inhérentes au sujet? Dans ce cas, on ne demande rien que de très-juste et de très-nécessaire à un historien.

On pourrait objecter encore que, s'il faut être chrétien pour entendre l'histoire de l'Eglise, il faudra aussi être païen pour comprendre et décrire le paganisme et le culte païen, mahométan pour expliquer l'islamisme, protestant pour faire l'histoire du protestantisme, en un mot, qu'un même homme ne pourra jamais écrire qu'une seule histoire, l'histoire de sa propre religion.

A cette difficulté nous répondrons qu'une religion inférieure peut parfaitement être comprise par une religion supérieure, mais non réciproquement. La vérité peut saisir l'erreur; l'erreur ne peut pas saisir la vérité. Du point de vue chrétien on peut juger le paganisme, ou plutôt c'est le christianisme seul qui l'explique et qui montre sa raison d'être. Le paganisme ne se comprend pas lui-même. Le judaïsme n'est point un corps complet et achevé; il n'est qu'une préparation au christianisme. Et de même que l'homme fait peut juger l'enfant, et que l'enfant ne peut pas

juger l'homme fait, ainsi le chrétien peut faire l'histoire du judaïsme, tandis qu'un juif ne saurait faire l'histoire du christianisme. La même réflexion s'applique à l'histoire du protestantisme traitée au point de vue catholique. Excepté le catholicisme, les diverses confessions ne renferment que des parcelles plus ou moins grandes de l'indivisible vérité. La vérité complète est un tout unique; rien n'est plus facile à démontrer. On peut donc très-bien, du point de vue catholique, apprécier les sectes religieuses, lesquelles ne retiennent que quelques débris de l'unique vérité; mais le contraire est d'une difficulté extrême et en quelque sorte impossible.

Hors de l'Eglise catholique, les confessions religieuses ne présentent que certains fragments d'un corps organique dont toutes les parties s'enchaînent et se coordonnent. Celui donc qui possède et embrasse le tout, comprend aussi les parties et la valeur de chaque partie isolée. La partie, par cela même qu'elle est séparée, offre un aspect tout différent et empêche d'avoir sur l'ensemble une vue nette et définitive.

Notre principe est donc suffisamment éclairci et justifié, et nous avons toute raison de dire qu'il faut être catholique pour écrire l'histoire de l'Eglise chrétienne.

But qu'on doit se proposer dans l'étude de l'histoire ecclésiastique.

En général et dans un très-bon sens, on pourrait soutenir que l'étude de l'histoire ecclésiastique est à elle-même son propre but et qu'elle n'en a point d'autre, par cette seule raison que notre qualité de chrétiens suffit pour nous exciter à connaître l'histoire du christianisme. Il en est de l'histoire de l'Eglise comme de l'histoire générale de l'humanité, que nous souhaitons de connaître par cela seul que nous sommes hommes et que tout ce qui tient à l'humanité nous intéresse. Etudier les annales du genre humain, c'est nous étudier nous-mêmes; nous intéresser à la grande histoire, c'est prendre intérêt à notre histoire en petit. Il n'est personne d'entre nous qui n'en ait fait l'observation : les hommes et les femmes même qui n'ont point reçu une instruction supé-

rieure ne laissent point d'écouter avec une grande attention ce qu'on leur raconte des mœurs, des lois et des opinions religieuses des peuples les plus lointains. Pourquoi de tels récits ont-ils un si puissant attrait pour tous les esprits? Ce n'est point évidemment parce qu'on espère en retirer quelque avantage, parce qu'on calcule qu'on pourra peut-être entamer des relations commerciales, politiques ou littéraires avec ces nations reculées. Pourquoi donc les hommes prêtent-ils une oreille si attentive à ce qu'on leur raconte des peuples inconnus, par exemple des Thibétains, des Indiens? etc. Nous l'avons dit, c'est parce qu'ils sont hommes, et que rien de ce qui est humain ne leur est indifférent. Le même phénomène se retrouve chez tous les peuples où l'homme n'est pas tombé dans les dernières profondeurs de l'ignorance et de la barbarie. On en peut dire autant de l'étude de l'histoire ecclésiastique. Chrétiens, rien de ce qui touche au christianisme ne nous est étranger. Nous avons une curiosité instinctive à connaître les destinées des chrétiens et de leur Eglise ; et l'indifférence ne peut être soupçonnée que là où l'on surprend à peine quelques vestiges de la vie chrétienne; mais partout où cette vie existe, cette étude excite l'intérêt, et plus la vie chrétienne y est forte et puissante, plus on s'y applique avec ardeur.

Un chrétien cultivé doit se sentir instinctivement entraîné vers l'étude de l'histoire de l'Eglise chrétienne, et si de nos jours, hors la classe des prêtres, on voit si peu de personnes diriger leurs études dans ce sens, c'est une preuve que le sens chrétien a disparu chez un grand nombre, que le christianisme et son divin fondateur ne sont plus aimés comme ils devraient l'être.

Quant à l'ecclésiastique en général, et c'est le second point sur lequel nous voulons insister, il trouve dans les nécessités même de sa position une raison particulière d'étudier l'histoire ecclésiastique. Le prêtre représente, ou du moins il en devrait être ainsi, les vues et les espérances de son Eglise. Il est donc obligé de rendre compte, à quiconque l'interroge, de l'état de son Eglise; or sans une connaissance exacte du passé, le présent reste à l'état d'énigme, car le présent n'est autre chose que le dénoûment du passé. Chacune de nos con-

victions dépend d'une conviction antérieure et remonte ainsi jusqu'aux premières origines de l'Eglise chrétienne. Il est donc impossible de fournir des éclaircissements sur les institutions, les mœurs, les coutumes de l'Eglise, sur sa situation intérieure et extérieure, si on ne les a pas pénétrées à fond en étudiant son histoire. En un mot, le prêtre est incapable de satisfaire à ce qu'on est en droit d'exiger de lui, s'il n'a pas étudié son Eglise sur le terrain de l'histoire.

Une considération qui suffirait à elle seule pour accréditer l'étude de l'histoire ecclésiastique, c'est qu'on y trouve, avec le sens et le tact des choses pratiques, une ample moisson d'expériences que l'existence individuelle, si compliquée qu'on la suppose, ne saurait fournir. On étudie les mathématiques, le mécanisme des langues savantes, pour acquérir la rectitude du jugement, pour aiguiser son esprit et l'habituer à raisonner juste. Or, ce que font ces différents exercices pour donner à l'esprit la rectitude et la précision, l'histoire le fait pour former l'esprit pratique. Et ce qui est vrai de l'histoire en général, l'est aussi naturellement de l'histoire ecclésiastique. Le christianisme étant un phénomène particulier, a par cela même une histoire particulière, et donne pour les choses de la pratique un sens et un tact spécial.

Combien de faits, d'expériences et de notions, combien de vicissitudes et de personnages divers ne voyons-nous point passer sous nos yeux en parcourant l'histoire de l'Eglise ! Il est impossible que tout cela reste pour nous sans conséquences. Que d'incidents, dans notre existence personnelle, qui ne nous ont pas effrayés au moment de leur apparition, uniquement parce que leur histoire nous était connue ! Il arrive rarement des choses qui soient absolument nouvelles; chaque cas qui se présente a ses analogues dans le passé. Nous avons en nous une loi générale à laquelle nous pouvons le rattacher pour le comprendre, l'apprécier et le juger sous toutes ses faces.

Quel secours ne puisons-nous pas pour nos propres travaux dans cette grande expérience que nous constatons à chaque page de l'histoire, à savoir que l'Eglise a toujours trouvé un gage de prospérité dans la piété, la sagesse et le zèle des prêtres, tandis qu'elle s'est affaiblie au dedans

comme au dehors quand les prêtres se sont relâchés de leurs devoirs, ou quand une partie seulement est tombée dans l'ignorance et a méconnu son caractère et sa mission! L'Eglise en a toujours ressenti le funeste contre-coup. Quel stimulant pour le prêtre dans tous les degrés de la hiérarchie, et combien graves et désastreuses doivent lui apparaître les conséquences d'une vocation à laquelle il n'aura pas consacré toutes ses forces!

Un autre profit qu'on retire de l'étude de l'histoire ecclésiastique, c'est une aptitude merveilleuse à convaincre de la vérité de l'Eglise catholique, en démontrant qu'elle seule a passé intacte à travers les orages des siècles accumulés. Tout ce qui, par légèreté ou par malice, s'est attaqué à elle a disparu; elle seule demeure. Il y a là, pour la réflexion individuelle, des avantages qu'on ne trouve que dans l'étude de l'histoire. En feuilletant les annales ecclésiastiques, nous rencontrons souvent des situations où nous sommes tentés de croire que l'Eglise était sur le bord de l'abîme et même sur le point d'y tomber. Tout-à-coup les choses ont changé de tournure, et ce qui naguère semblait ne pouvoir tourner qu'au détriment de l'Eglise, a tourné à son avantage; elle s'est animée d'une vie nouvelle et s'est montrée plus prospère que jamais.

Quant à la liaison intime qui existe entre l'histoire de l'Eglise et les autres disciplines théologiques, dont la plupart ne sauraient sans elle être cultivées, elle est trop évidente pour y insister longuement. Ainsi la dogmatique ne renferme pas un seul dogme qui, dans le cours du temps, n'ait subi l'une ou l'autre attaque. A commencer par les vérités générales de la religion, tels que l'omniscience de Dieu, sa justice, jusqu'à celles que nous nommons des mystères, toutes ont subi successivement le choc des opinions hétérodoxes. Aussi l'Eglise a-t-elle eu pour tâche principale de leur donner une expression précise, une forme déterminée, afin de les abriter contre les assauts de l'hérésie. Déterminer l'époque où tel dogme a reçu son expression rigoureuse, à quelles occasions, dans quelles circonstances particulièrement importantes et significatives : tel est l'objet de l'histoire des dogmes; tout cela est consigné dans l'histoire. C'est Jésus-

Christ même, comme on le sait, qui a donné à l'Eglise ses institutions primitives et essentielles. Mais il est une multitude de points qui, selon l'occurrence et les nécessités des temps, ont été réglés par les papes et les conciles, ou abolis ensuite, ou conservés jusqu'à nos jours avec de certaines modifications. Plusieurs décisions ecclésiastiques, formulées en concordats et en traités, sont pour nous historiques. Toutes ces choses sont du domaine de l'histoire. Pour expliquer quelque ancien décret de l'Eglise, sa portée, son sens véritable, l'étude de l'histoire est indispensable. Et il en est ainsi, plus ou moins, de toutes les autres disciplines théologiques.

Outre ces avantages généraux, l'étude de l'histoire ecclésiastique en a de particuliers. L'homme d'Etat peut, il doit même en certaines circonstances entreprendre cette étude dans un but politique. L'ecclésiastique investi de fonctions supérieures dans l'administration doit la connaître en vue des travaux qui lui sont confiés. Il en est de même du jurisconsulte et du médecin, chacun dans la spécialité de ses fonctions. Je me bornerai à rappeler, ce que j'ai déjà dit précédemment, que l'étude de l'histoire ecclésiastique est à la fois une apologie de l'Eglise et du christianisme. Nous devons nous servir de l'histoire pour les défendre en montrant les effets qu'ils ont produits, et en établissant leur nécessité. Si le christianisme et l'Eglise sont véritablement d'origine divine, ils doivent produire aussi des effets divins : la conséquence est naturelle. Or, les résultats du christianisme et de l'Eglise sont complètement du ressort de l'histoire ; c'est elle qui les enregistre. Cette preuve a été rarement développée selon la vraie méthode, avec suite et solidité, sans doute parce qu'il n'est pas ordinaire de trouver des hommes qui fassent de l'histoire une étude approfondie. C'est au moins un devoir d'y rendre attentif; c'est de plus une tâche digne d'occuper les loisirs des meilleurs esprits.

Quand nous parlons de l'étude de l'histoire, nous n'entendons point la restreindre à la lecture d'un compendium ou des leçons qu'on a entendues ; on y trouve bien des indications historiques, mais non la grande histoire. Celle-ci demande une application de toute la vie. Nous avons devant nous un terrain d'une étendue immense, à la culture duquel

chacun de nous doit concourir; c'est la seule condition pour donner à ses fruits leur maturité et leur éclat.

Travaux entrepris sur l'histoire de l'Eglise.

Aucune institution, hormis le christianisme, ne possède en ce monde des annales historiques contemporaines de son origine. Les Evangiles renferment l'histoire du fondateur de l'Eglise; les Actes des apôtres racontent les œuvres de ceux qui furent ses premiers témoins et ses premiers disciples. Or chacun sait que les Evangiles et l'histoire des apôtres ont été rédigés par des hommes qui avaient vécu dans l'entourage du Seigneur, ou qui du moins avaient été disciples des apôtres. La sainte Ecriture, c'est-à-dire toutes les parties du canon, car elles ont toutes une base historique, nomme le premier travail littéraire qui ait été fait sur l'histoire de l'Eglise.

A l'Ecriture sainte se rattachent les Actes des martyrs, le récit des souffrances endurées par plusieurs personnages illustres dans l'Eglise : tableaux historiques qui commencent dès la fin du premier siècle et se poursuivent sans interruption à travers le second et le troisième siècles. Nous y reviendrons souvent dans le cours de cette histoire, afin de les étudier en détail[1].

Quant à des travaux historiques embrassant toute l'Eglise chrétienne, nous n'en trouvons point avant le commencement du quatrième siècle. Quelquefois, il est vrai, on cite comme premier historien Hégésippe, qui vivait dans la première moitié du deuxième siècle; mais on ne sait rien de certain sur la nature de son ouvrage, ni son véritable contenu. Nous n'en avons qu'une faible partie, car le titre qu'on lui attribue d'ordinaire ne repose que sur des hypothèses. Cet ouvrage, si nous en croyons saint Jérôme, renfermait indubitablement de nombreuses données historiques. Eusèbe l'invoque souvent en témoignage[2].

[1] *Acta martyrum*, Th. Ruinart op. ac studio coll. selecta atque illustrata. Edit. juxta exemplar Veronese (1731) novis curis quam emendatissime recusa. Ratisb., Manz, 1859.

[2] Eusebius, *Histor. eccles.*, II, XXIII, 4, 8, 11, 22, etc. — Hieron., *De vir. illustr.*, cap. XXII. — Les fragments des cinq livres d'Hégésippe sont

Eusèbe, le véritable fondateur de l'histoire ecclésiastique, portait ordinairement le surnom de son ami Pamphile, dont il avait partagé longtemps la captivité. Archevêque de Césarée en Palestine, Eusèbe était, de l'avis de tous, sinon le plus savant, du moins un des plus savants hommes de son siècle. Son *Histoire ecclésiastique*, que nous possédons encore, s'étend du commencement de l'histoire chrétienne jusqu'à l'an 324 : travail infiniment précieux et qui atteste qu'Eusèbe connaissait à fond tout ce que la littérature chrétienne avait produit jusqu'au temps où il vivait. Il était également versé dans la littérature païenne contemporaine, à laquelle il emprunta tout ce qui pouvait entrer dans son histoire. Constantin le Grand, son contemporain, professait pour lui une estime et une vénération particulières ; il lui ouvrit les archives de l'État afin qu'il y puisât tout ce qui pourrait intéresser son œuvre[1].

Cette histoire, où l'auteur traite de la propagation du christianisme et de ses persécutions, des principaux siéges épiscopaux, des assauts livrés à la doctrine de l'Eglise, des hérésies, des principaux savants, trouva une vogue universelle. Elle se compose de deux livres, et est généralement écrite avec beaucoup de lucidité. Eusèbe était certainement doué de grands talents et d'une critique remarquable; quand il ne parvient pas à démêler le certain de l'incertain et à asseoir un jugement définitif, il a soin d'en avertir le lecteur. A une érudition étendue il joint une vaste connaissance des sources, un jugement droit, toutes les qualités, en un mot, qui distinguent le véritable historien.

Nous avons encore d'Eusèbe une *Vie de Constantin le Grand*, qui contient aussi plus d'un renseignement histo-

recueillis dans Grabe, *Spic. S. P.*, t. II, et dans Gallandi, *Bibl. vet. Patr.*, II, p. 59. — M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, 189 (1re édit.). — Jesz, *Die kirchengeschichtl. Bedeutung des Hegesippus*, dans *Niedner's Ztschrft. f. historische Theologie*, 1865, I.

[1] *Hist. eccles.*, l. X, ed. Stephanus, 1544 ; Valesius, 1659, 1677 ; Moguntiæ, 1672-79, G. Reading, Cantabr., 1720 et 1748, Aug. Taurin.; E. Zimmermann, Francof., 1822 ; ed. F. A. Heinichen, Lips., 1827, 1828. — Edidit Burton, Oxonii, 1838, 2 tom.; Oxonii, 1845, in-8°. — Recens. A. Schwegle, Tubingæ, 1852. — Euseb. Pamph., *Hist. eccles.*, lib. decem. Græcum textum collatis qui in Germaniæ et Italiæ bibliothecis asservantur codicibus rec. atque emendavit, etc. Hugo Laemmer, Schaffh., 1861, gr. in-8°.

rique. Cette biographie, toutefois, a plutôt le caractère d'un panégyrique que celui d'une histoire proprement dite[1].

Un siècle plus tard, l'œuvre historique d'Eusèbe fut continuée par les trois savants grecs Socrate, Sozomène et Théodoret. Les deux premiers exerçaient à Constantinople les fonctions d'avocats ou de scolastiques, selon la terminologie de ce temps. Le dernier était évêque de Cyr, en Syrie. Tous trois ont continué Eusèbe, mais en s'arrêtant à des distances inégales[2].

Quels sont les rapports de ces trois historiens de l'Eglise? Ont-ils voulu se compléter mutuellement? Sozomène entendait-il continuer Socrate, et Théodoret l'un et l'autre? On ne saurait l'affirmer, car les trois ont travaillé d'une manière indépendante. Tout ce qu'on peut dire de mieux pour marquer leur rapport mutuel, c'est qu'ils n'ont entre eux aucun rapport. Ils ne se connaissaient point ; chacun croyait être le seul continuateur d'Eusèbe.

Quant à la valeur respective de ces trois historiens, le premier rang appartient à l'évêque Théodoret, le second à Socrate, le troisième à Sozomène. Théodoret est indubitablement celui qui possède le sens historique au plus haut degré; il sait parfaitement distinguer entre les choses essentielles et les choses futiles, montre une grande perspicacité dans ses jugements historiques, et écrit avec beaucoup de précision et de netteté.

Sozomène se distingue par la hardiesse, l'enflure, quel-

[1] *Vita Constantini,* lib. IV, ed. 1659, 1672, 1720; Venetiis, 1770, 3 vol. in-4°, avec quelques additions, 1779. Heinichen, 1830. — *Patrol. græca,* ed. Migne, t. XX; *Hist. eccles.* et *Vita Constant.,* ex edit. Valesii, 1659.

[2] Socrate et Sozomène, ed. Valesius, Paris, 1668, Mogunt., 1677, Paris, 1686, Oxon., 1720 ; Migne, *Patrol. græca,* t. LXVII (Paris, 1859). — *Socratis scholastici ecclesiastica historia,* ed. Robert. Hussey, 3 vol. in-8°, p. 1496, Oxford, 1853. — Sozomeni *Eccles. historia,* ed. R. Russey, S. T. P., nuper historiæ eccles. prof. reg. Oxonii; Oxonii, 1860, 3 vol. — Cf. Nolte, dans *Tub. theol. Quartalschrift,* 1860, p. 518, et 1861, p. 417-451. — *Parallèle entre Sozomène et Socrate.* — Holzhausen, *De fontibus quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus usi sunt,* Gottingæ, 1825. Socrate s'étend jusqu'en 439, Théodoret jusqu'en 428, Sozomène jusqu'en 423. — *Histoire ecclés. de Theodoret,* par H. Etienne Valois, Reading ; les éditions des œuvres de Théodoret, par Sirmond, Paris, 1642-84, t. III, par Schulze et Noesselt, Halæ, 1769-74. Migne, *Patrol. græca,* d'après Sirmond et Schulze ; t. LXXXII, *Series græca ;* t. III, *Operum Theod.,* Paris, 1859. — *Hist. eccl. cum notis Valesii recensuit Gaisdorf.,* Oxonii, 1854, in-8°.

quefois même par le mauvais goût du style; il n'a pas évidemment le sens historique aussi développé que ses deux contemporains.

Vers la même époque (un peu plus tard), un arien du nom de Philostorge composa aussi une histoire de l'Eglise chrétienne; mais son ouvrage, à part quelques extraits conservés par Photius, est aujourd'hui perdu. Philostorge, partial jusqu'à l'excès, ne recule pas devant les plus grandes invraisemblances, et ne craint même pas d'admettre des faits qui sont réfutés à chaque page de l'histoire. On trouve cependant chez lui certaines particularités qui ont échappé aux historiens de son époque.

Au sixième siècle, le lecteur Théodore écrivit une histoire ecclésiastique destinée à faire suite aux auteurs dont nous venons de parler. Les anciens en font un grand éloge; malheureusement, nous n'en possédons plus que des extraits[1]; elle se termine à l'an 529. Par contre, nous avons encore d'un scolastique d'Antioche, nommé Evagre, qui vivait vers le commencement du septième siècle, une œuvre d'histoire où il continue jusqu'à son temps toute la période qui n'a pas été traitée par ses trois prédécesseurs. Son travail, rédigé en grec, a sans doute moins de valeur historique que ceux de Théodoret et de Socrate; mais il n'en est pas moins pour nous, à cause de sa fécondité, une source très-précieuse pour tout ce qui concerne l'Eglise grecque au sixième siècle.

Avec cette histoire nous sommes déjà suffisamment avancés pour connaître les historiens ecclésiastiques qu'a produits l'Eglise grecque jusqu'à la fin du sixième siècle. Leurs œuvres, de même que les fragments qui existent encore des ouvrages historiques perdus, ont été souvent traduites en latin, et publiées dans les deux langues grecque et latine. Je ne mentionnerai que la meilleure édition donnée à Paris par un savant français, Henri Valois. On y trouve les histoires d'Eusèbe, de Socrate, de Sozomène, d'Evagre, avec les fragments

[1] Philostorgii *Fragmenta*, ed. H. Valesius, Paris., 1693 (Migne, t. LXXXV); Evagrius (de 431-594), ed. R. Stephanus, Valesius, Reading, 1720. — Cette dernière édition réimprimée dans *Evagrii scholastici historiæ libri VI, ex recensione H. Valesii*, Oxonii, 1844, p. 193. Theodorus et Evagrius apud Migne, t. LXXXVI. — Cf. Nolte, anno 1861, sur *Theodorus Lector*, p. 569-581; sur Evagre, p. 674-706.

du lecteur Théodore et de Philostorge. Cette édition se distingue par une excellente traduction latine, due à la plume même de Valois, par un texte très-correct, par de profondes et savantes remarques ajoutées au texte. Valois était spécialement rétribué par le clergé de France pour se vouer exclusivement à des travaux littéraires. Cette édition est un des plus beaux fruits de sa carrière studieuse[1].

Une nouvelle édition de Valois fut publiée en 1720 par un savant d'Angleterre, Reading, qui y joignit les remarques de plusieurs théologiens illustres de son pays, tels que Pearson, Usher[2], etc.

Arrivons maintenant aux œuvres historiques des anciens auteurs latins. Les Grecs, nous l'avons vu, ont déployé une grande activité ; mais une foule de leurs ouvrages sont perdus, et nous ne connaissons que leurs auteurs ; tels sont les travaux d'Hésychius, de Jean d'Ephèse, de Basile de Cilix[3], etc. L'Eglise latine est beaucoup moins féconde. Les historiens latins se bornaient le plus souvent à traduire les ouvrages des Grecs, à en faire des extraits, à les élaborer d'une manière libre et indépendante.

Rufin, religieux et prêtre de l'Eglise d'Aquilée, publia vers la fin du quatrième siècle (vers 402?) une version latine de l'histoire d'Eusèbe, qu'il réduisit à neuf livres, en fondant ensemble les deux derniers. Sa traduction, du reste, est excellente. Le même Rufin poursuivit en deux livres et jusqu'à la mort de l'empereur Théodose le Grand l'histoire d'Eusèbe : œuvre utile et méritoire, où l'on ne trouve à reprendre que quelques erreurs de chronologie[4].

Sous le titre d'*Historia sacra*, Sulpice Sévère composa une Histoire de l'Ancien Testament et de l'Eglise chrétienne jusqu'à son époque, c'est-à-dire jusque vers la fin du qua-

[1] Paris, 1659 et suiv.

[2] L'Allemagne ne manque pas non plus de traductions d'Eusèbe ; citons entre autres celle de Stroth, qui a aussi donné le texte grec séparément (un seul volume). Le philologue Heinichen a reproduit à Leipsig, il y a quelques années, l'édition de Valois en se bornant à y ajouter de nouvelles remarques.

[3] *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen von J. M. Schoenfelder*. Munchen, 1862, in-8°, 312 p.

[4] Rufin, *Hist. ecles.*, ed. P. Th. Cacciari. Rom., 1740, 2 vol. in-4°.

trième siècle. Sulpice est réputé pour la beauté de son style et l'éclat de son élocution ; on l'a souvent comparé avec Salluste. On regrette seulement qu'il ne commence à s'étendre que lorsqu'il aborde l'histoire de son siècle. Sulpice offre une lecture facile et pleine d'agréments. On lui doit encore dans le genre historique d'autres travaux moins importants, tels que : un voyage en Afrique et en Egypte conçu au point de vue de l'histoire, une vie de saint Martin de Tours, qui fut longtemps son maître et son ami. Les qualités du style qui distinguent tous ces écrits suffiraient seuls, sans parler du fond, pour les recommander[1].

Saint Jérôme a donné, dans son *De viris illustribus*, la contre-partie de l'ouvrage de Suétone[2]. Le paganisme reprochait souvent aux chrétiens de déserter le terrain de la science. Saint Jérôme voulut leur prouver que l'Eglise possédait aussi plusieurs savants, dont quelques-uns étaient du premier mérite. Le *De viris* s'étend jusqu'à la fin du quatrième siècle (392). Saint Chrysostome et saint Jérôme sont les derniers auteurs cités ; saint Chrysostome, très-jeune encore (45 ans) quand saint Jérôme termina son ouvrage, n'y paraît qu'avec ses premiers travaux littéraires.

Au début du sixième siècle et alors que l'émigration des peuples était depuis longtemps commencée, Cassiodore, d'abord secrétaire de Théodoric, roi des Ostrogoths, puis religieux et abbé du couvent qu'il avait fondé à Vivarium (près de Squillace), travailla à enrichir le fond historique de la littérature occidentale par des traductions d'ouvrages grecs en langue latine. Il pria saint Epiphane[3] de traduire en latin Socrate, Sozomène et Théodoret, et reprenant ces

[1] Sulp. Sev., mort vers 410. Voir les éditions de sa *Chronique* ou *Historia sacra*, dans Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*. Berl., 1862, p. 541. — La meilleure édition, studio et opera Hieron. de Prato, Veron., 1741-54, 2 vol. in-4°; cf. *Sulpicii Severi Opera* ex rec. C. Halmii, Vindobonæ, 1866. Cf. Bernays, sur la *Chronique* de Sulpice Sévère, *Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien*, Berlin, 1861. — Voir aussi Orosius, non Paulus Orosius, de Bracara, et non de Tarraco ; cf. sur lui Potthast, et surtout Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 398-411.

[2] C. F. Hermann, *De scriptoribus illustribus, quorum tempora Hieronymus ad Eusebii chronica annotavit*. Gottingæ, 1848, in-4°.

[3] *Historia tripartita*, surtout dans l'édition *Operum Cassiodori*, ed. Garetius. Rothomagi, 1679.

trois historiens, il s'en servit pour rédiger une histoire qui est restée en usage chez les Latins depuis le moyen-âge jusqu'au dix-septième siècle. C'est dans cet ouvrage, que lui-même avait appelé *Historia tripartita*, qu'on étudiait alors l'histoire des premiers temps du christianisme.

Travaux du moyen-âge sur l'histoire ecclésiastique.

La longue période du moyen-âge n'a produit qu'un nombre restreint de travaux sur l'histoire de l'Eglise. Plusieurs siècles, notamment ceux qui se sont écoulés entre le septième et le dixième, occupent une place modeste dans le domaine scientifique. Dans les siècles suivants, ce fut la prédominance de l'esprit spéculatif et dialectique qui fit obstacle à la multiplicité des travaux historiques. La stérilité, toutefois, ne fut pas absolue. Chaque siècle a fourni un très-grand nombre d'œuvres historiques, dont quelques-unes sont remarquables par le style, l'ordonnance des matières et la critique; seulement l'histoire religieuse est mêlée à l'histoire générale, la politique à la religion; et il demeure vrai, sous ce rapport, que cette époque a laissé peu d'ouvrages sur l'histoire de l'Eglise proprement dite. Notre intention n'est point de traiter ici des historiens de cette époque; la plupart étant ecclésiastiques, nous apprendrons à les connaître chacun en son lieu. Nous en citerons seulement un petit nombre, parce qu'ils ont fait entrer dans leur récit quelques-unes des matières qui appartiennent à l'histoire de l'Eglise.

Le vénérable Bède, le plus savant des Anglo-Saxons (mort le 26 mai 735), se place au premier rang par l'important ouvrage qu'il écrivit dans le premier quart du huitième siècle. Outre son histoire universelle intitulée *les Six âges du monde*, on lui doit encore une Histoire ecclésiastique d'Angleterre, où il décrit l'introduction du christianisme dans les diverses tribus anglo-saxonnes, puis son extension et ses destinées jusqu'au temps de Bède. Cet ouvrage, très-instructif, est parfaitement traité non-seulement en raison de l'époque, mais dans un sens général[1]. Au neuvième

[1] Bedæ *Opera*, ed. Giles. London, 1843 et seq. 12 vol. in-8°. Les tomes I-IV

siècle, Haymon, évêque d'Halberstadt, composa un extrait des anciens historiens ecclésiastiques grecs, surtout de Rufin, afin de faciliter, au moyen d'un compendium, l'étude de l'histoire ancienne à ses contemporains [1].

Anastase, célèbre bibliothécaire romain, donna sous le titre de *Chronographia tripartita,* la traduction et l'élaboration des trois chronographes de la Grèce, Jules Africain [2], Eusèbe et Syncelle.

Au douzième siècle, l'Anglais Ordéric Vital [3] publia une histoire ecclésiastique en normand et en anglais, et avant lui Adam de Brême avait déjà donné, dans le onzième, une histoire du christianisme dans le Nord ; celle-ci n'était proprement qu'une histoire de l'archevêché de Hambourg, mais comme il embrassait alors le Danemark et la Suède, cette histoire se répandit au loin ; elle offre un grand intérêt à ceux qui veulent connaître l'histoire du christianisme dans ces contrées [4].

Si nous passons sous silence les divers historiens qui ont fourni des abrégés du *De viris illustribus*, puis les très-nombreux auteurs qui ont écrit la biographie de personnages éminents, et enfin les historiens, déjà mentionnés plus haut, qui ont fondu ensemble l'histoire et la politique, il nous restera peu de choses à dire des historiens latins de cette époque.

contiennent les ouvrages historiques. — Bed. *Opera historica,* ed. Stevenston, 1841. 2 vol. in-8°. — *Monumenta historica britannica,* Londini, 1848, t. I, p. 83-102 ; sexta ætas, années 1-726.

[1] Haymon (mort le 27 mars 853), *Breviarium historiæ ecclesiasticæ,* ed. Boxhornius, Lugd., 1650 ; ed. J. J. Mader, Helmstad., 1671. — *Historiæ sacræ epitome, sive de christianarum rerum memoria* libri X ; ap. Migne, *Patr. lat.,* t. CXVIII, ex editione Coloniensi, 1600. — Cf. *Spicilegium Liberianum,* ed. Liverani, Florent., 1863. In-fol. en trois parties ; la seconde est remplie tout entière par l'*Homiliarium* de Haymon, p. 207-534.

[2] Sexti Julii Africani Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή, adjectis cæt. quæ ex olympionic. fastis supersunt. Recens., commentar. crit. et indic. instrux. J. Rutgers, in-8°, p. 160. Leid., 1862. — Georg. Syncellus, *Chronographia,* ed. G. Dindorf. Bonnæ, 1829.

[3] Ordericus Vitalis, *Historiæ ecclesiasticæ libri XIII, a Christo nato ad* 1142, ed. Aug. Le Prevost. Paris, 1838-55. 5 vol. gr. in-8°.

[4] M. Adami *Gesta Pontificum Hammenburgensium* edidit Lappenberg in *Monumenta Germaniæ histor. Script.,* t. VII, 267-389, imprimé à part, in-8°, 1846. — Article de Lappenberg sur lui dans *Archiv der Gesellschaft für aeltere deutsche Geschichtskunde,* in-8°, VI, 766-892.

L'Eglise grecque elle-même, prise dans son ensemble, se trouve dans la même situation que l'Eglise latine; ici encore, si nous voulons étudier l'histoire ecclésiastique, nous sommes condamnés à lire des historiens qui ont mêlé la politique et la religion. Parmi ces auteurs grecs, il faut citer tout d'abord ceux qu'on désigne par l'expression générale de Byzantins. Leurs travaux s'étendent jusqu'au quinzième siècle inclusivement. Ce sont : Procope, contemporain de Justinien Ier, Jean Cinnamus, Agathias, Constantin Porphyrogénète, Cantacuzenos, Théophylacte, Simocatta, la princesse impériale Anne Commène, Nicetas Choniates[1], etc. Plusieurs ont écrit avec beaucoup d'art, d'esprit et de goût, et ont laissé dans leurs travaux historiques des matériaux que les auteurs d'histoires ecclésiastiques n'ont pas encore suffisamment exploités jusqu'ici. Mais on trouve aussi chez les Grecs de ce temps, de même que chez les Latins, quelques auteurs qui se sont spécialement consacrés à l'histoire de l'Eglise, par exemple, au douzième siècle, Nicéphore Calliste, auteur d'une histoire ecclésiastique en huit livres. Elle est rédigée dans un grec excellent; seulement, à force de vouloir embellir et animer sa narration, Nicéphore tombe dans la recherche et l'enflure et produit sur le lecteur une impression désagréable[2].

Travaux sur l'histoire ecclésiastique depuis la réforme jusqu'à nos jours.

Pendant tout le cours du quinzième siècle, on remarque une tendance générale à mieux traiter l'histoire ecclésiastique qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Dans ce siècle comme pendant la première moitié du seizième, il était facile de

[1] *Corpus scriptorum historiæ byzantinæ*. Bonn., 1828-55. 48 vol. — Edition de Paris : *Byzantinæ historiæ scriptores*. Paris, 1645-1711. 39 vol. in-fol. — Reproduit dans : *Byzantinæ historiæ scriptores in unum corpus redacti*, gr. et lat., 23 (ou 27, ou 33) tomi in-fol. Venet., 1722-33. — La plupart sont reproduits dans la *Patrol. græca*, ed. Migne.

[2] Nicephorus Callistus Xanthopulus (c. 1341), *Historiæ ecclesiasticæ libri XVIII, a Christo nato ad ann.* 610. Ed. gr. et lat. cum vers. J. Langii et recens. Frontonis Ducæi. Paris, 1630, 2 vol. in-fol. — Cette seule édition grecque est réimprimée dans *Series (Patrum) græca posterior*, t. CXLV, CXLVI, CXLVII. Paris, 1865.

prévoir que ce terrain allait être cultivé avec un zèle et un savoir-faire inconnus des siècles précédents. Que l'on se rappelle seulement le grand ouvrage historique de l'abbé Jean de Tritenheim [1].

Malheureusement, la réforme éclate, et le mouvement de recul qu'elle imprime visiblement à la science en général se fait également sentir sur le terrain de l'histoire ecclésiastique. Non-seulement elle interrompt une multitude de travaux déjà commencés, mais, ce qui est pis encore, des passions sauvages envahissent le domaine de l'histoire de l'Eglise et y causent les ravages les plus inattendus : l'histoire reste pendant longtemps le théâtre d'une polémique amère et irritée. Dans le camp du protestantisme, on s'évertue à démontrer par l'histoire que ce n'est point l'Eglise catholique qui a été fondée par Jésus-Christ, que depuis son origine elle a ouvert la porte à une multitude d'erreurs, que tout s'est fait chez elle par l'immoralité, l'ignorance et l'ambition du clergé, source de sa corruption.

Les plus signalés dans cette polémique sont les centuriateurs de Magdebourg. Matthias Flacius, partisan outré des luthériens d'Allemagne, se chargea d'établir dans un vaste travail d'histoire qui embrasserait tous les siècles, que l'Eglise catholique n'était point la véritable Eglise du Christ, que les protestants avaient eu raison de sortir de son sein, et que leur église était la seule véritable. Comme il avait disposé ses matières par ordre de siècles, son ouvrage reçut le nom de Centuries. La plus grande partie fut composée et publiée à Magdebourg; de là son titre de *Centuries de Magdebourg*. Il s'étend jusqu'au treizième siècle [2].

Matthias Flacius vit se grouper autour de lui plusieurs hommes qui s'associèrent à son œuvre. Unis à lui par la

[1] *Annales hirsaugienses* (830-1514).

[2] *Eccles. historia, integram Ecclesiæ Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, etc., complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburg.* Basileæ, 1559-1574 (13 tomi), vel centuriæ, etc. — *Id. opus*, ed. Lucius, Basil., 1624, in-fol. (couleur calviniste); de l'édition de Baumgarten et Semler, Nuernb., 1757-65, six parties seulement ont paru. — Twesten, *Seb. Matth. Flacius.* Berl., 1844. — F. Chr. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung.* Tüb., 1852; ouvrage passablement impartial.

conformité complète des idées, ils utilisèrent l'histoire au profit de leurs passions, fabriquant ou dénaturant les documents, supprimant ou ajoutant des passages, quelquefois substituant seulement un mot à un autre, mais de manière à changer complètement le sens de la phrase. Rien ne prouve mieux la polémique haineuse de ce parti que cette étonnante adultération des matériaux historiques. Cet ouvrage, qui remplit d'admiration les partisans de Flacius et leur persuada qu'ils avaient remporté un triomphe complet dans le champ clos de la science, ne servit au fond qu'à faire briller peu à peu la science historique de tout son éclat.

Les savants catholiques sentirent l'impérieux besoin d'ap profondir et d'élaborer les sources historiques avec une méthode inconnue jusque-là. A dater de cette époque, en effet, commence l'ère brillante de l'hagiographie catholique, et ce sont les Français d'abord, puis les Italiens, qui occupent le premier rang. Les Allemands ne viendront que plus tard s'associer à leurs prodigieux efforts.

Le premier que les Centuries de Magdebourg excitèrent à entreprendre un grand ouvrage d'histoire ecclésiastique, fut César Baronius[1], membre des Oratoriens d'Italie, et de-

[1] Baronius (César), né le 30 octobre 1538 à Sora, mort le 30 juin 1607, *Annales ecclesiastici a Christo nato ad ann.* 1198, 12 vol. in-fol. Rome, 1588-1607. Souvent réimprimées, notamment : Antwerp., 1589-1603, 10 vol. in-fol.; Mayence, 1601-5, 12 vol. in-fol.; Colon., 1609 et suiv., 12 vol. in-fol.

Continuateurs de Baronius :

Abraham Bzovius, dominicain polonais, né en 1567 à Prosczovice, mort à Rome le 31 janv. 1637 : *Annales eccles. post C. Baronium, ab ann.* 1198 *usque ad ann.* 1565, *rerum in orbe christ. gestarum narrationem complectentes*, t. XIII-XX. Rom., 1616 et suiv. — Colon., 1621-30, in-fol. Tom. posth., 1672 (Pius V).

Oderic Raynaldus, *Annales eccles. ab anno quo desinit Cæsar Baronius*, 1198, *usque ad ann.* 1565, tom. XIII-XXI. Rom., 1646-63. Cette édition parut après la mort de Raynald en deux parties. Rom., 1676-77; Colon., 1693-1727, 9 vol. in-fol. — (Raynaldi) *Annales eccles. ex tomis VIII ad unum pluribus auctum redacti*. Rom., 1767, in-fol.

Jacob de Laderchio (oratorien, comme Baronius et Raynald), *Annales eccles. ab ann.* 1566, *ubi Od. Raynaldus desinit, ad ann.* 1571-72. Romæ, 1728-37, 3 vol. in-fol.

Un autre continuateur de Baronius fut Henri Spondé, évêque de Pamiers depuis 1626, mort à Toulouse le 18 mai 1643 : *Annalium Baronii continuatio ab anno* 1197, *quo is desiit, ad annum* 1640. Paris, 1639, 2 vol. in-fol. Cette suite a été rééditée plusieurs fois, notamment en 1647 et 1660.

Plusieurs ont fait des extraits des Annales de Baronius, entre autres :

puis cardinal. Son ouvrage porte le titre d'*Annales* parce que les matières y sont distribuées par années. Il se distingue par une étude incomparable des sources et met en lumière une multitude de pièces et documents de toute na-

Spondé, *Annales Baronii in epitomen redacti.* Paris, 1612, 1 vol. in-fol.; nouvelle édit. : 1622, 1630, 1639. — Ab. Bzovius, *Histor. eccles. ex Ill. C. Baron. Annalibus, aliorumque viror. illustr. Eccles. historicisque monumentis.* Rom., 1616, 2 vol. in-fol. Antw., 1616; Colon., 1617 (disposé selon l'ordre des matières et de l'alphabet). — Cornelii Schultingii *Thesaurus antiquitatum eccles. ex VII prioribus tomis eccles. An. Cæs. Bar. usque ad Gregor. Magn. collectus, cum scholiis singular. adv. Centuriatores Magdeburg. et Calvinistas.* Colon., 1601. — Le cardinal Laurea (mort le 30 nov. 1693) en a publié la table : *Index alphabeticus rerum et locorum omnium memorabilium ad annales Card. Baronii.* (Opus posthumum.) Rom., 1694, in-4°.

Le franciscain Ant. Pagi, né le 31 mars 1624, mort le 5 juin 1699, a composé : *Critica historico-chronologica in universos annales eccles. Baronii,* publiée après sa mort, à Gand, par son neveu, Fr. Pagi, né le 7 sept. 1654, mort le 21 janv. 1721, sous ce titre : *Critica,* etc. *Opus posthumum, IV tomis distinctum. Accedunt catalogi decem veterum summor. pontificum hactenus inediti.* Antw., 1705. — *Ibid.,* 1724, 4 vol. in-fol.

On a publié à Lucques une édition complète des *Annales* de Baronius, 1738-1756, 38 vol. in-fol.; t. I-XIX. Baronius, 1738-1746, avec la *Critica* de Pagi, les notes de Mansi, *Apparatus Annalium eccles. Baronii,* etc. Luccæ, 1740, 1 vol. in-fol. — Raynaldus, 1747-1756, 15 vol. in-fol. — Indices, 1757-1759, 8 vol. in-fol. — Les trois volumes de Landerchi manquent à cette édition; mais on y trouve : Augustini Tornielli *Annales sacri, cum comment. Aug. Mar. Negri.* Lunæ, 1756, 4 vol. in-fol. (publié d'abord à Milan, 1610, 2 vol. in-fol.). Dans le même temps : *Annales eccles. Baronii.* Augustæ Vindelic. (Venet.), 1738-42, 12 vol. in-fol. *Indices generales,* 1712, in-fol.

Sur les diverses éditions de Baronius et de ses continuateurs, et sur les ouvrages à consulter, on trouvera de longues analyses dans l'ouvrage de Nicéron, intitulé : *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres,* part. XXVII, 282, etc. (Baronius, Raynald, Bzovius, etc.), et surtout dans David Clément : *Bibliothèque curieuse,* ou *Catalogue raisonné des livres difficiles à trouver.* Goettingue, 1750-1760, 9 vol. in-4°, t. II, p. 444 et suiv.

Un siècle s'était écoulé depuis la terminaison de l'édition complète de Baronius et de ses continuateurs (1756-1856), lorsqu'un autre oratorien, Augustin Theiner, né à Breslau le 11 avril 1804, entreprit de continuer les Annales de Baronius depuis 1572 jusqu'au temps présent, sous ce titre : *Annales eccles., quos post Cæsarem card. Baronium, Oder. Raynaldum ac Jac. Laderchium..., ab anno 1572 ad nostra usque tempora continuat* Aug. Theiner. Romæ et Parisiis, F. Didot, 1856, 3 vol. gr. in-fol. — Ces trois volumes embrassent le pontificat de Grégoire XIII (1572-1584), ce grand restaurateur de la vie et de la science catholiques. Ils contiennent une foule de données précieuses, notamment un grand nombre de lettres inédites de Charles IX, Catherine de Médicis, Henri III, Henri IV, Marie Stuart, etc. L'éditeur espère pouvoir, en douze volumes, arriver jusqu'au pontificat de Pie VII (1800). Mais il a interrompu son œuvre pour publier de nouveau la collection complète sous ce titre : *Cæsaris S. R. E. Card.*

ture auxquels on n'avait pas songé jusque-là, et dont on ne soupçonnait même pas l'existence. Les fautes innombrables commises par les centuriateurs de Magdebourg sont brillamment relevées et corrigées; en un mot, le monde savant eut dès lors à son service une mine historique qui n'a pas eu son égale jusqu'à nos jours. Sans doute, en ce qui touchait la critique historique, la chronologie surtout, l'œuvre de Baronius laissait beaucoup à désirer. Il aurait fallu préluder à cette œuvre par des travaux particuliers pour éviter les erreurs de détail. Nous parlerons plus tard des hommes qui se sont distingués dans cette voie. Baronius poussa son entreprise jusqu'à douze volumes in-folio, qui s'étendent jusqu'en 1198; mais elle eut de nombreux continuateurs, entre autres Abraham Bzovius et Henri Spondé. Le plus célèbre fut Odéric Raynald, qui la prolongea jusqu'au milieu du seizième siècle; c'est lui qui révèle le plus de tact historique, d'érudition et de talent.

Après cette impulsion donnée par les Italiens aux longues et savantes recherches historiques, les Français se mirent à la

Baronii, Od. Raynaldi et Jac. Laderchii annales ecclesiastici denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab Augustino Theiner, t. I et II, in-4°. (Bar-le-Duc.) Palmé, 1864, t. III et IV, § 1865. On compte que l'ouvrage aura de 40 à 50 volumes. Dieu veuille, en prolongeant ses jours, accorder à l'auteur des temps favorables qui lui permettent de mener à bonne fin son entreprise! — Ses autres ouvrages servent en grande partie à continuer et à compléter Baronius, nommément son *Histoire du pontificat d'Innocent XIV* (2 vol.), en français, en allemand et italien, et une partie des documents. — Cf. *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France*, 1790-1800, *extraits des archives du Vatican*, Paris, F. Didot, 1858, 2 vol. in-8°.

Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia, ex tabulariis Vaticanis edita Aug. Theiner curavit. Rom., 1859-60, 2 vol. in-fol.

Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaelowitsch, Féodor III et Pierre le Grand, extraits des archives du Vatican et de Naples. Rom., 1859, in-fol.

Monumenta vetera Poloniæ et Lithuaniæ gentiumque finitimarum historiam illustrantia, maximam partem nondum edita, ex tabulariis Vaticanis deprompta, collecta et serie chronologica disposita. Romæ, 1860-61, in-fol., tom. I-IV.

Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctæ Sedis. Recueil des documents. Romæ, 1861-63, 3 vol. in-fol.

Monumenta vetera Slavorum meridionalium historiam illustrantia ex tabular. Vaticanis deprompta, collect. ab A. Theiner, t. I, in-fol. Rom., 1863.

Monumenta vetera Hibernorum et Scotorum, ordine chronologico disposita, 1 vol. in-fol. Rom., 1864.

tête du mouvement, et c'est à eux désormais que nous devrons les œuvres les plus nombreuses et les plus excellentes.

Si estimable que fût l'ouvrage de Baronius, les défauts que nous avons signalés lui suscitèrent au sein même de l'Église catholique, plusieurs adversaires, notamment le français Antoine Pagi qui, dans ses quatre volumes in-folio, établit nettement combien il restait encore à faire sur le terrain de l'histoire. Son travail est, dans son genre, un véritable chef-d'œuvre, et le monde savant gardera un éternel souvenir, non-seulement du profond génie historique de ce franciscain, mais encore de la manière admirable dont il a compulsé les sources et des grandes découvertes dont on lui est redevable. Il a mis au jour quantité de choses qui avaient complètement échappé à Baronius; il en a rectifié une foule d'autres et les a placées dans leur véritable lumière. Ce qui manquait encore généralement du temps de Baronius, consiste dans les points suivants :

Il fallait d'abord recueillir dans les bibliothèques, pour les communiquer au public, une foule d'écrits et de documents; pour cela, il était nécessaire que les ouvrages déjà connus des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques fussent reproduits en des éditions qui satisfissent à toutes les conditions. Dans la période compliquée du moyen-âge, on avait souvent attribué à un auteur des ouvrages qui ne lui appartenaient nullement; on s'était permis les interpolations les plus arbitraires[1]. On conçoit aisément quelle confusion on jetait dans l'histoire en attribuant à un auteur du quatrième ou du cinquième siècle un ouvrage qui avait été écrit au huitième ou au neuvième. Sous ce rapport une tâche infinie incombait à la critique. Le champ si aride de la chronologie restait encore tout entier à défricher; il en était de même de la géographie et des antiquités ecclésiastiques en général. Il était donc indispensable, avant de pouvoir tenter avec succès d'écrire en grand l'histoire de l'Église, d'avoir sous la main une multitude de monographies et d'histoires particulières.

Sur ce terrain, les savants de la France, et principalement

[1] On trouve un catalogue de falsifications anciennes et nouvelles (à l'exclusion des documents et des lettres) dans *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, von W. Wattenbach. Berl., 1866, 2e appendice, p. 535-38.

les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, s'acquirent une gloire immortelle. Nous nous trouvons ici en présence d'un si grand nombre de noms illustres que nous ne pouvons pas même les citer. Toutefois, c'est un devoir de reconnaissance que d'appeler l'attention sur quelques-uns de ces hommes dont les travaux ont alimenté jusqu'à nos jours tous les historiens, et sans lesquels l'histoire ne serait point sans doute ce qu'elle est devenue [1].

Nous nommerons particulièrement : Martène, U. Durand, L. d'Achéry, P. Coustant, et surtout, parmi les Bénédictins, Mabillon et Montfaucon. Ces deux derniers sont les deux plus éminents de cet ordre. Après eux ou à côté d'eux, plusieurs autres religieux de la même congrégation ont aussi rendu de signalés services, par exemple, de la Rue, Rivet, etc.

Parmi les jésuites français qui se sont illustrés dans cette carrière, on remarque surtout Sirmond et Pétau [2]; chez les Oratoriens, le P. Thomassin [3]. Le clergé séculier, les évêques et les prêtres français, entre autres ceux de la Sorbonne, ont également fait beaucoup pour l'histoire; leurs travaux sont fort méritoires, notamment ceux de l'archevêque Pierre de Marca, d'Antoine Arnaud, d'Ellies Dupin, etc.

On ne peut songer aux Bénédictins de Saint-Maur sans un profond sentiment de respect. Nous voyons souvent un monastère tout entier occupé à collationner des manuscrits innombrables, afin de restituer le texte pur et original d'un Père de l'Eglise ou d'un auteur ecclésiastique. Plusieurs consacrent à ce labeur, pendant une existence entière, tous les loisirs dont ils disposent, tandis que d'autres recueillent le fruit de leurs recherches et les abandonnent à quelque

[1] *Bibliotheca benedictino-mauriana*, auct. Bernardo Pez. Augsb. et Graetz, 1716, 2 vol. — *Histoire littéraire de la Congr. de Saint-Maur* (ordre de S. Benoit), par D. Tassin. Bruxelles et Paris, 1770, in-4°. — Il en existe une traduction allemande intitulée : *Gelehrtengeschichte der Congregation von S.-Maur* (Bened.-Ord.), 2 vol. in-8°. Francfort et Leipzig, 1773-74. — *Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften*, von J. G. Herbst, dans *Tub. theol. Quartalschrift*, 1833-34, 4 part.

[2] Aug. et Al. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la comp. de Jésus*, séries I-VII. Liége, 1853-61. — Aug. Carayon, *Bibliographie histor. de la comp. de Jésus*. Paris, 1864, in-4°, A. Durand.

[3] Herbst, *Die literarischen Leistungen der franzoesischen Oratorianer*, dans *Theol. Quartalschr.*, 1865. — Ch. Perraud, *l'Oratoire de France au dix-septième et au dix-neuvième siècles*, in-8°. Paris, 1865, Douniol.

successeur inconnu qui s'en servira plus tard, soit pour éditer quelque auteur, soit pour s'aider dans ses travaux personnels. Transmettre leur nom à la postérité est le dernier souci qui les occupe ; aussi ignorons-nous les noms de plusieurs centaines de ces hommes qui ont voué à la science et à l'érudition, dans des veilles austères, les plus magnifiques talents, sans ambitionner aucun des avantages qu'ils en pouvaient attendre. De là les nombreux et remarquables travaux qui sont sortis de ces pieuses retraites, et qui en toute autre circonstance eussent été impossibles.

Les théologiens français ne se sont pas renfermés exclusivement dans les travaux préparatoires de l'histoire ecclésiastique : quelques-uns ont embrassé tout le domaine de l'histoire. Comme chacun se proposait un but spécial et employait pour l'atteindre des moyens et une méthode particulière, leurs travaux se complétaient mutuellement loin de faire double emploi. Nous réunirons d'abord ceux qui ont une valeur classique et qui se distinguent à la fois par le génie des recherches et par le style historique (car ces deux qualités sont très-diverses), et nous citerons ensuite ceux qui, s'adressant à un public plus nombreux par le caractère de leurs compositions, n'ont point puisé eux-mêmes leurs matériaux aux sources historiques.

Nous nommerons parmi les premiers : Noël Alexandre, Claude Fleury, Bossuet et Tillemont.

Noël Alexandre [1] appartenait à l'ordre des Dominicains et

[1] Noël Alexander, né à Rouen le 19 janv. 1639, mort le 21 août 1721 à Paris : *Selecta historiæ eccles. capita et in loca ejusdem insignia dissertationes historicæ, chronologicæ, dogmaticæ*, in-8°, 24 vol. Sæc. I ad sæc. XVI. Paris, 1678-86. — Nouvelle édit., 1687 ; Paris, 1699 ; Paris, 6 tom. in-fol. (7 tom. en 8 vol., avec l'Anc. Testam.) ; 1714, 7 vol. in-fol — R. P. Natalis Alexandri *Historia eccles. Vet. Novique Testam., ab orbe condito ad ann. Domini* 1600, in VIII tomos divisa rebus novis scholiis et indicibus locupletibus aucta, illustr., ornata, et a mendis expurgata. Parisiis, 1730, 8 vol. in-fol. — Edition de Lucques, 1734, Venetiis, 1749, 8 tom. en 9 vol. in-fol., augmentée de plusieurs lettres de l'auteur, de la réfutation des remarques de Lasnage, des notes de C. Roncaglia ; édit. de Bassano, 1778, 9 vol. in-fol. et 3 tom. *Supplementa*, le dernier de 1791 ; enfin, de Bingen sur le Rhin (Bingæ), 1786-90, 18 vol. in-4° et suppl. Tomes I et II sous le titre : *Opera et studio Const. Roncaglia, quibus accedunt, præter animadversiones a P. Joanne Dominico Mansi, in 2ª Lucensi editione insertas, aliæ insuper ejusdem auctoris noviter elucubratæ.*

était docteur de Sorbonne. Sans être dépourvu de mérite comme écrivain dogmatique, c'est principalement pour ses travaux sur l'histoire qu'il mérite d'être connu. Non-seulement il témoigne d'une connaissance remarquable des sources, mais on constate dans toutes ses œuvres une pénétration singulière; et la richesse des matériaux qu'il a accumulés lui a valu, peu de temps après la publication de son ouvrage, le surnom de *grande vache*, qui allaitait à la fois les catholiques et les protestants. Son Histoire de l'Eglise se distingue par les caractères suivants :

Noël fait d'abord le simple récit des faits historiques dans une suite de divisions ou de sous-divisions : ses matières sont distribuées par ordre de siècles. A chaque siècle sont ajoutées des dissertations particulières, dont plusieurs sont passablement étendues, et roulent sur la critique, la chronologie, le dogme et la polémique. Ces dissertations sont consacrées à l'éclaircissement et à l'examen des principales difficultés du texte, et à expliquer pourquoi l'auteur a embrassé tel ou tel sentiment. L'intention de Noël Alexandre est de fournir, en s'appuyant sur l'histoire, une apologie solide du christianisme, et en particulier de l'Eglise catholique; aussi croit-il de la dernière importance d'examiner en détail, dans des dissertations spéciales, et avec un grand appareil scientifique, tout ce qui intéresse le dogme, et en général tout ce qu'il y a de saillant dans l'Eglise catholique. Noël écrivait en latin. Il répugne à nos habitudes, et plusieurs même sont choqués que l'auteur, dans ses dissertations, ait remplacé la narration historique par le procédé syllogistique. Il établit d'abord la majeure qu'il veut développer, pose dans la mineure la proposition qui en découle logiquement, puis il prouve l'une et l'autre en se faisant toutes les objections qu'il juge nécessaires. Son argumentation prend ainsi une lucidité peu commune, mais elle s'étend plus que de raison; ce n'est point la méthode que nous attendons d'un ouvrage historique.

Claude Fleury[1], prêtre séculier, fut sous-précepteur des

[1] Cl. Fleury, né le 6 déc. 1640 à Paris, mort le 14 juillet 1723 : *Histoire ecclés. depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'en* 1414, par Cl. Fleury, 20 vol. in-4°, 1691-1720; continuée par Fabre jusqu'en 1595, 16 vol. in-4°.

trois neveux de Louis XIV, dont Fénelon était le précepteur principal. Il fut aussi, pendant ce même temps, le confesseur de la cour. Nous ne trouvons point dans Fleury les mêmes recherches critiques que dans Noël Alexandre. Il s'en explique lui-même en déclarant que, s'il a dû souvent faire chez lui de longues et nombreuses recherches de critique, il s'est contenté d'en consigner les résultats dans son histoire, afin de ne point dérouter le lecteur en le conduisant à travers le labyrinthe qu'il a été obligé de parcourir. Il en est de ce livre, dit-il, comme d'une maison que l'on construit : quand elle est achevée on enlève l'échafaudage qui produirait un coup d'œil désagréable et troublerait le service de la maison.

La diction de Fleury est extrêmement agréable, et on lui doit ce témoignage qu'il écrit avec une rare simplicité.

La fin qu'il se propose dans son histoire est de montrer que le christianisme et particulièrement l'Eglise catholique sont vraiment d'origine divine; que la même doctrine s'est transmise de siècle en siècle sans altération, et qu'il le prouvera en temps et lieu. Fleury s'adresse surtout au sentiment, tandis que Noël Alexandre visait à agir sur l'intelligence. Fleury range ses matières par ordre d'années; il n'écrit pas des centuries, mais des annales. On lui doit aussi, sous le titre de *Discours*, des dissertations particulières où se reflètent, comme dans un miroir, les évènements les plus mémorables des principales périodes de l'histoire. S'il n'a pas inséré ces remarques dans sa narration, c'est afin de ne point distraire le lecteur en le forçant d'interrompre la suite du récit.

Sébastien Le Nain de Tillemont[1], gentilhomme français,

— La continuation du P. Alexandre de saint Jean de la Croix (1596-1765) parut à Augsbourg en 36 vol. in-4°, avec la table, 37 vol., sous ce titre : Cl. Floriacus Fleury *Historia eccles.*, latine reddita a R. Bruno Parode; continuata ab 1596 usque ad 1765, et notis illustrata. 86 tomi, cum Indice generali super primos 52 tomos. Accedit A. Calmet, *Introductio seu historia Vet. et N. Testamenti*, 5 vol. Augustæ Vind., 1768-98 (93 tomi). — Héfélé, *Beitraege z. Kirchengeschichte*; *Der Kirchenhistoriker Fleury*, II, p. 89-108, extrait du *Quartalschrift*, 1845.

[1] Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont, né le 30 nov. 1637 à Paris, mort le 10 janv. 1698 : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux*, avec une chrono-

entra dans le sacerdoce et se rattacha au parti des jansénistes. Nous avons de lui des *Mémoires sur l'Histoire des six premiers siècles*. Ce titre seul indique qu'il ne s'agit point d'une histoire proprement dite. Tillemont se proposait de recueillir tout ce qu'il trouverait dans l'ancienne littérature sur les personnes, les faits, les évènements ou sur un ensemble d'évènements importants, et de le réduire à un seul corps d'ouvrage. Il s'acquitte de cette tâche d'une manière si consciencieuse que, lorsqu'il veut ajouter ses propres remarques au récit de l'histoire, il les met entre crochets, afin qu'on ne les confonde point avec les faits historiques. Il a joint à son travail des remarques critiques d'une valeur inappréciable et que doivent consulter tous ceux qui veulent s'orienter sur le terrain de l'histoire. Tillemont, de même que Fleury et Alexandre, était à la fois un écrivain de grand talent et de haute piété. Mentionnons aussi en passant son *Histoire des empereurs,* qui n'est nullement à dédaigner de ceux qui désirent étudier à fond l'histoire de l'Eglise, car elle renferme une immense quantité de matériaux relatifs à cette histoire.

C'est dans les *Mémoires* de Tillemont, bien qu'ils ne soient point rigoureusement une histoire, qu'on puise les plus solides connaissances sur les six premiers siècles. Il est

logie et des notes. Paris, Ch. Robustel, 1693, in-4°. T. I, II, 1694; t. III, 1695; t. IV, 1996, publiés du vivant de l'auteur. Les tomes V-XVI, 1698-1721, parurent après sa mort. L'ouvrage finit en 513. La seconde édition fut donnée à Paris, 1700-1713; elle renferme également seize parties in-4°. Une édition en 24 vol. in-12, puis une édition in-4°, ont été publiées à Bruxelles, en 1732; 8 vol. manquent à la première, 6 à la seconde. — Avant ses *Mémoires,* Tillemont avait écrit l'*Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites contre les Juifs, des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux,* avec des notes. Paris, Robustel, 1690-97, t. I-IV, t. V-VI, réimprimés en 1701 et 1738. Elle se termine à l'empereur Anastase. Rééditée à Bruxelles, 1707-1739, en seize parties in-12. Th. Mommsen reconnaît indirectement la valeur de cet ouvrage lorsqu'il dit que depuis Tillemont (jusqu'à lui) nul ne s'est occupé de la chronologie de Dioclétien. Mommsen, *Verhandlungen der Berliner k. Akademie der Wissenschaften von* 1860, p. 339-447 : *Ueber die Zeitfolge der in den Rechtsbüchern enthaltenen Verordnungen Diocletian's.* — *Vie de M. Le Nain de Tillemont*, par Mich. Tronchay. Nancy, 1706; Cologne, 1711. — Héfelé, *Der Kirchenhistoriker Tillemont,* dans *Beitraege zur Kirchengeschichte* (*Th. Quartalschrift,* 1841, II, p. 100-119).

regrettable qu'ils n'aient pas été continués. Tillemont laissa, il est vrai, des manuscrits, mais ils étaient trop informes pour qu'on pût les publier. L'ouvrage finit en 513. Nul n'aurait osé entreprendre de le continuer, parce que nul ne se sentait à la hauteur d'une pareille tâche. Tillemont avait travaillé quarante ans à son histoire de l'Eglise.

Bossuet, évêque de Meaux, n'a point laissé d'histoire ecclésiastique complète, mais il est trop important pour que nous puissions le passer sous silence. Nous lui devons le célèbre *Discours sur l'Histoire universelle*[1], qui est à la fois un chef-d'œuvre de composition historique et un modèle de style. Ce qui le caractérise surtout et lui assure sa valeur, c'est l'idée originale qui domine l'ensemble. Bossuet part de ce principe que l'histoire tout entière, à commencer par l'histoire d'avant Jésus-Christ, a pour objet de démontrer que tous les évènements humains n'ont qu'une fin unique : concourir à la réalisation des desseins de Dieu. On pourrait l'appeler l'histoire du monde sous le gouvernement de Dieu. Tout y est envisagé au point de vue providentiel. Bossuet est le premier qui ait enseigné cette méthode d'étudier l'histoire, et il a servi de modèle à plusieurs grands historiens. Malheureusement son ouvrage s'arrête à Charlemagne[2].

Nous avons encore de Bossuet différents ouvrages d'une

[1] J.-B. Bossuet, né le 27 sept. 1627, mort le 12 avril 1704 : *Discours sur l'hist. univ., jusqu'à l'empire de Charlemagne*. Paris, 1681, in-4°. 1682, 1700, 1732, 1741, 1753, 1806, etc. Outre les différentes biographies de Bossuet, consultez sur sa jeunesse : *Etudes sur la vie de Bossuet* (1627-1670), par M. Floquet. Paris, F. Didot, 1855, 3 vol. in-8°. Floquet, *Bossuet, précepteur du Dauphin et évêque à la cour* (1670-1682), 1 vol., 1866. — *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, par l'abbé Ledieu, publ. par l'abbé Guettée. Paris, Didier, 1856-57, 4 vol. in-8°. — On vante surtout l'édition complète récemment publiée sous ce titre : *Œuvres complètes de Bossuet*, publiées d'après les imprimées et les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, par F. Lachat, 31 vol. in-8°. Paris, Vivès, 1862-66. — Le *Discours sur l'hist. univ.* a paru en allemand avec les remarques et la continuation de J.-Andr. Cramer. Hamb. et Leipz., 1757-86, 7 vol. gr. in-8°.

[2] En France, de la Barre a tenté de combler cette lacune; mais sa *Continuation* n'a pas satisfait l'opinion publique. On ne l'imprime plus que pour grossir dans les éditions séparées le volume du *Discours sur l'hist. univ.* (Lachat, *Remarques hist.*, Œuvres de Bossuet, éd. Vivès.) — En Allemagne, Cramer a fait la même tentative, et bien qu'elle ne soit pas sans mérite, on lui trouverait difficilement quelque analogie avec le travail de Bossuet. (*Note du trad.*)

nature historique; je ne mentionnerai que son *Histoire des variations de l'Eglise protestante,* également unique en son genre et qui intéresse à un double titre, d'abord parce qu'elle donna l'éveil à une multitude d'esprits, dont les uns l'ont combattu et les autres ont suivi ses traces, ensuite parce que Bossuet a dû porter son attention sur différents points de l'histoire des premiers siècles qui étaient à peine connus. Sous ce rapport, il est resté jusqu'à nos jours la source où sont allé puiser, pendant deux siècles, tous ceux qui lui ont succédé [1].

Ces quatre historiens français ont tous vécu sur la fin du dix-septième siècle. Comme c'était l'époque de la naissance du gallicanisme, leurs ouvrages sont plus ou moins imprégnés de l'esprit gallican, et c'est par ce côté qu'ils ne sont pas historiques; or c'est uniquement au point de vue de l'histoire que nous voulons les juger ici. Nous aurons à discuter ailleurs les principes de l'Eglise gallicane. Ils consistent, en général, à soutenir que les conciles universels ne sont pas subordonnés au pape, et à déduire les conséquences diverses qui découlent de là. Tous les historiens que nous venons de citer partagent cette opinion. Voici les principaux inconvénients de ce système au point de vue historique.

On partait de cette idée que la constitution de l'Eglise devait rester, dans le cours des siècles, absolument telle qu'elle s'était développée dans les six premiers âges du christianisme. Or, l'Eglise du moyen-âge ayant vu se former autour d'elle un ordre de choses entièrement nouveau, sa constitution dut nécessairement se rattacher à ce nouvel ordre de choses, et prendre par conséquence certains caractères appropriés à cette situation extérieure. Il ne fut pas donné aux gallicans de s'élever jusqu'à cette hauteur de vue; ils étaient persuadés que, depuis le sixième siècle, la constitution de l'Eglise n'avait plus subi aucun changement. Le système étroit et nullement historique qu'ils s'étaient construit les mettait dans l'impossibilité radicale de comprendre le moyen-âge. C'est pourquoi ni eux ni les écrivains qui les ont suivis n'ont que très-faiblement compris cette

[1] La première édition parut en 1688.

époque. Il faut dire, du reste, pour leur excuse, que cette faiblesse n'appartient pas aux individus, mais au siècle où ils vivaient : le siècle étant exclusif, les individus le furent également. Entre les écrivains français qui ont plutôt profité des travaux rédigés sur les sources qu'ils ne les ont eux-mêmes compulsées, et qui s'adressent généralement à un plus grand nombre de lecteurs, nous remarquons : Choisy, Bérault-Bercastel, Ducreux[1], etc.

Il nous reste à parler sommairement des historiens de l'Italie et de l'Allemagne.

Les grandes publications de César Baronius et de ses continuateurs n'avaient point épuisé la fécondité de l'Italie ; seulement elle semblait vouloir goûter quelques instants de loisir avant de reprendre son gigantesque labeur. Les Italiens des dix-septième et dix-huitième siècles nous ont laissé des œuvres tout-à-fait distinguées aussi bien sur l'histoire générale de l'Eglise que sur l'histoire particulière : monographies, recueils, ouvrages de critiques composés sur les sources. Parmi ceux qui ont donné des histoires spéciales ou des monographies, ou dont les travaux servent plutôt de préparation et d'introduction à l'histoire ecclésiastique, nous citerons :

Paul Sarpi, moine vénitien de l'ordre des Servites ou serviteurs de Marie, et homme d'Etat, s'est signalé sous ce dernier rapport par sa gestion des affaires publiques. Nous avons de lui une *Histoire du concile de Trente,* qu'on peut appeler un chef-d'œuvre d'exposition, mais malheureusement aussi un chef-d'œuvre de falsification. Sarpi unissait à une érudition étendue et variée la pénétration la plus subtile.

[1] *Histoire de l'Eglise*, par Fr. Timoléon de Choisy. Paris, 1703 ou 1740, 11 vol. in-4°. — *Les Siècles chrétiens*, ou *Histoire du christianisme dans son établissement et ses progrès*, par l'abbé Ducreux. Paris, 1765-87, 10 vol. in-12. — *Histoire de l'Eglise*, par A.-H. Bérault-Bercastel. Paris, 1778, 24 vol. in-12 (jusqu'en 1721) ; Toulouse, 1809, 12 vol. in-8°. Nouvelle édit., continuée *depuis* 1721 *jusqu'en* 1820 par l'abbé Aimé Guillon. Besançon et Paris, 1820-21, 22 vol. in 8°. *Continuation de l'hist. de l'Eglise*, par Robiano, t. I-IV, in-8°. Paris, 1839. *Continuation*, par le baron Henrion, en 3 vol. in-8°. *Histoire générale de l'Eglise, depuis la prédication des apôtres jusqu'au pontificat de Grégoire XVI*, 3e édit. Paris, Gaume frères, 1841, 13 vol. in-8°. T. I-IX ; le texte rectifié de Bérault-Bercastel, t. X-XIII, la continuation jusqu'en 1814.

La république de Venise se trouvait alors en lutte avec le Saint-Siége, et Sarpi, qui était l'âme de cette querelle, fut entraîné par ses vues de parti à dénaturer l'Histoire du concile de Trente. Il cite des discours qui n'ont jamais été tenus et altère visiblement une multitude de faits. Jean Pallavicini lui opposa son Histoire du concile de Trente. Inférieur à Sarpi pour la profondeur et la grâce, il le dépasse de beaucoup par son érudition, son amour de la vérité et son exactitude historique[1]. Ajoutons que Pallavicini a cet avantage sur Sarpi d'être compté parmi les classiques italiens pour la pureté de sa langue et de son style, et pour le charme qui règne dans toute son histoire.

Henri Noris, religieux augustinien, est auteur de plusieurs histoires spéciales très-importantes et parfaitement conçues, principalement une histoire du pélagianisme, de recherches sur les antiquités liturgiques[2], etc. Il faut placer à côté de lui Scipion Maffei[3], qui vivait au commencement du dix-huitième siècle; Muratori, l'un des hommes qui se sont le plus illustrés dans les temps modernes par leurs investigations historiques. On peut leur associer A. Gallandi à titre de collecteur et de critique; Mansi, qui a formé la plus grande collection de conciles avec les actes qui s'y rattachent; les frères Bellerini, etc. Les Pères de l'Eglise ont été savamment et complaisamment élaborés par les Italiens. Le maronite Assemani a commencé et achevé en partie la plus vaste et la plus complète collection d'antiquités ecclésiastiques; malheureusement il a été surpris par la mort avant d'avoir

[1] J.-N. Brischar, *Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des Tridentinischen Concils.* Tüb., 1843-44, 2 part.

[2] Henri Noris, né le 29 août 1631 à Vérone, créé cardinal le 12 déc. 1695, mort a Rome le 23 février 1704 : *Historia pelagiana, cum Vindiciis Augustinianis.* Patav., 1673; Amsterdam, 1677. *Opera omnia,* 4 vol. in-fol. Verona, 1729-41, publiés par Jérôme Ballerini.

[3] Sc. Maffei, né à Vérone en 1675, mort le 11 février 1755, archéologue et historien, de même que A. L. Muratori, né en 1672, mort le 21 janv. 1750; André Gallandi, né à Venise le 6 déc. 1709, mort le 12 janv. 1779, éditeur de : *Bibliotheca veterum patrum*, t. I-XIV. Venet., 1765-1781, achevée par Galliacioli. — J.-D. Mansi, né en 1692, archevêque de Lucques en 1765, mort le 27 septembre 1769, éditeur de Baronius; Noël Alexandre, Baluze (*Miscellanea*), Fabricius (*Bibliotheca med. et inf. latinit.*), Ballerini, Pierre (1698-1764), et Jérôme (1702-1780).

atteint son but[1]. Il eut pour contemporains Tiraboschi et Pellicia, qui publièrent d'utiles abrégés sur les antiquités ecclésiastiques. Des ouvrages historiques furent rédigés par les auteurs suivants : Orsi, de l'ordre des Dominicains, commença en 1747 une histoire volumineuse, qu'il ne put malheureusement continuer au delà du sixième siècle : œuvre très-savante, écrite d'une manière agréable et spirituelle. Saccarelli[2], de la congrégation des Oratoriens d'Italie, entreprit, quelques années après Orsi, de publier une histoire où il entrait, sans s'y égarer, dans une multitude de détails. Il croyait avoir remarqué que la France et l'Allemagne possédaient quantité de travaux qui n'avaient point encore été mis à contribution par les historiens de l'Italie. Son ouvrage, quoique interrompu dès l'année 1185, renferme déjà vingt et un volumes in-4°. C'est là que la mort vint le surprendre. Le dernier volume parut en 1796. Du commencement à la fin l'auteur a travaillé avec le même succès et la même vigueur d'esprit. On ne peut trop recommander son Histoire à ceux qui veulent acquérir des connaissances variées et étendues. On doit aussi à Berti un grand ouvrage historique et un compendium[3].

[1] Des quatre Assemani, Joseph-Simon (1687-1768), Etienne-Evodius (1707-1792), Joseph-Louis (1710-1782), Simon (né à Tripoli en 1719, mort à Padoue le 7 avril 1821), c'est du dernier qu'il s'agit ici, quoique les autres aient aussi écrit sur les antiquités ecclésiastiques. — Jérôme Tiraboschi, S. J. (1731-1791), est surtout connu par son Histoire de la littérature italienne. — Aurèle Pellicia, de Naples (1744-1822) a composé : *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia.* Neap. 1777-81, 4 vol. in-8°. — Orsi, Jos.-Aug., né le 9 mai 1692 à Florence, cardinal le 24 septembre 1759, mort le 13 juin 1761 : *Istoria ecclesiastica.* Ferrara, Rom., 1747-1763, 21 vol. in-4°, surtout contre Cl. Fleury; *Continuazione, del secolo VII della Chiesa al secolo XIV,* 1378, da Ph.-Aug. Becchetti. Roma, 1770-1788, 17 vol. in-4°. — *Istoria degli ultimi quatro secoli della Chiesa.* Roma, 1788-1797, 12 vol. in-4°, jusqu'en 1587, en tout 49 vol. — *Storia ecclesiastica.* Nuova ediz., Venet. 1822-26, 42 vol. in-16. — Becchetti, 1800, mort le 27 août 1814, évêque de Citta della Pieve.

[2] Gaspard Saccarelli, Orat., *Historia eccles. per annos digesta,* tom. I ad XXVI, cum indice. Romæ, 1771-98, in-4° (jusqu'en 1185).

[3] Berti, J.-Laur, O. S. Aug., mort en 1766 : *Historia eccles., sive dissertationes histor. priorum sæcul.* Florent., 1753, in-4°. — *Breviarium historiæ eccles.,* 1761, 1768. Aug. 1774, Viennæ, Gandavi, 1838, 1 vol. — *Histor. eccles.* Bass., 1769, 4 tom. en 2 vol.

Travaux historiques des catholiques d'Allemagne.

Nous sommes condamnés, en commençant ce chapitre, à exprimer le regret que l'Allemagne ait fourni si peu de travaux comparables à ceux des Français et des Italiens. Cette lacune vient indubitablement de la situation particulière où s'est trouvée l'Eglise de ce pays. Le seizième siècle fut pour lui une ère de troubles et d'agitations continuels. Point de sécurité nulle part; toutes choses y étaient dans un mouvement incessant; on tremblait encore au souvenir du passé ou dans la crainte de l'avenir. On reconnaîtra donc sans peine, si l'on veut être équitable, que la littérature y devait être peu cultivée. En entrant dans le dix-septième siècle, nous rencontrons la guerre de Trente-Ans, guerre si terrible et si profondément dévastatrice. L'Allemagne était tellement ruinée, épuisée, qu'elle n'avait pas trop de ce qui restait du dix-septième pour se reconnaître et recueillir ses forces. Voilà donc encore une époque à laquelle nous ne saurions guère demander, et nous arrivons ainsi jusque bien avant dans le dix-huitième siècle : ce siècle, sous un autre rapport, fut éminemment funeste à l'Eglise et à la science ecclésiastique. Sans doute, le fléau des guerres religieuses avait disparu en Allemagne; mais l'extrême opposé, l'indifférence, avait succédé aux amertumes de la haine. L'indifférentisme est le trait distinctif des quarante dernières années du dix-huitième siècle, et notamment du règne de l'empereur Joseph II.

Le sens chrétien et religieux s'est considérablement affaibli. On n'a plus l'intelligence des temps passés; aussi ne faut-il pas s'attendre à ce que l'histoire soit étudiée sérieusement et exposée dans son vrai jour. L'esprit du temps, son caractère, ses idées, sont considérés comme une règle applicable à tous les temps, c'est-à-dire qu'on prend pour juger le passé une mesure antihistorique, trop courte et trop étroite. Au lieu de remonter aux sources, on emprunte au libéralisme quatre ou cinq formules, quelques phrases retentissantes, qui servent d'enveloppe à tout le passé historique, croyant remplacer ainsi l'étude vaste et profonde des sources. On ne parle guère

que du présent, et alors même qu'on pénètre jusqu'aux sources, on ne les entend point ; et ce qu'on n'entend point, on le traite de ridicule et il n'y a plus à y revenir. C'est vers 1805 seulement que commence, avec la régénération de l'esprit religieux, le retour au véritable esprit de l'histoire. Nous pouvons signaler à partir de ce temps plus d'un travail historique très-bien traité. De cette époque, dont l'historiographie religieuse forme le caractère distinctif, je ne citerai que les ouvrages les plus estimables.

Dans le cours du seizième siècle, la Bavière eut un historien fort méritoire dans la personne de Wiguleus Hundius. Son ouvrage : *Metropolis Salisburgensis,* eut une vogue si générale et jouit encore aujourd'hui d'une si grande autorité, qu'il n'est pas permis de le passer sous silence [1].

Gretser, jésuite d'Ingolstadt, publia plusieurs traités historiques et d'autres ouvrages plus importants qui ont une valeur durable. Ses recherches critiques sont également dignes de toute estime [2].

Vers la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième, le jésuite Calles composa une histoire de l'Eglise d'Allemagne qui malheureusement n'a pas été achevée [3]. Le bénédictin Pez, de Mœlk, publia sa grande et riche collection de pièces inédites et ses documents sur l'histoire ecclésiastique, œuvres de grand mérite, de même que ses recherches critiques [4].

Une autre partie dans laquelle le clergé a déployé une singulière activité, c'est l'histoire des diocèses, des couvents et des institutions religieuses : secours précieux pour la composition de l'histoire générale. Il serait trop long de tout énumérer en détail ; nous ne saurions toutefois passer sous

[1] Wiguleus Hundius (de Sultzemoos) : *Historia Metropolis Salisburgensis*, etc., a W. Hundio et Cp. Gewoldo. Ratisb., 1719, 3 vol. in-fol. (éditée déjà en 1582 et en 1520).

[2] Jac. Gretser, né en 1560, mort le 29 janv. 1625, *Opera omnia,* 17 tomi in-fol. Ratisb., 1734-40.

[3] Calles, Sigismond, mort en 1761 à Vienne : *Annales eccles. Germaniæ ex antiquis monumentis collecti* (*usque ad ann.* 1152). Vindobonæ, 1756-1769, 6 vol. in-fol.

[4] Pez, Bernard (1683-1735) : *Thesaurus Anecdotorum novissimus, seu veterum monumentorum præcipue eccles. collectio*, 6 vol. in-fol. Aug. Vind., 1721-1729.

silence les travaux des Bénédictins allemands, car ils ont conquis une place élevée dans l'histoire érudite de leur pays. Cette remarque est surtout applicable aux religieux de Saint-Blaise, dans la Forêt-Noire. Depuis que l'abbé Gerbert, avec une ardeur si communicative, se fut lancé dans la carrière, plusieurs religieux de son abbaye marchèrent sur ses traces avec le plus heureux succès. Gerbert a donné lui-même plusieurs écrits fort prisés de son temps, et qui sont loin d'être oubliés de nos jours. Ces religieux avaient conçu le dessein de publier, sous le titre de *Germania sacra,* un ouvrage où l'histoire de chaque diocèse serait étudiée à fond et préparée d'après les sources. Les diocèses déjà publiés, tels que ceux de Wurzbourg, Bamberg, Constance, Coire, étaient un début heureux et riche en promesses. Le plus éminent d'entre eux était Neugart, auteur de l'*Episcopat de Constance,* un des plus remarquables ouvrages des temps modernes, au jugement du premier historien de l'Allemagne, Jean de Muller, tant pour les recherches historiques que pour la concision du récit. Il est regrettable que le malheur des temps n'ait pas permis de publier le second volume; toutefois le manuscrit est achevé, et l'on peut encore espérer qu'il verra le jour [1].

[1] Gerbert, Mart., né le 30 août 1720 à Horb, mort le 13 mai 1793 (il eut pour successeur F. Rottler, qui fut le dernier abbé); Emile Ussermann, né le 30 oct. 1737, mort le 27 oct. 1798; Ambr. Eichhorn, né le 6 oct. 1758, mort le 21 mars 1820; Tr. Neugart, né le 23 févr. 1742, mort le 15 décembre 1825 à Saint-Paul, dans la Carinthie : *Germaniæ sacræ prodromus, sive collectio monumentorum res alemannicas illustrantium : Varia anecdota. Chron.* Hermanni Contracti, *cum. cont.* Bertholdi. *Chr. Petershusanum.* — Bernoldi, *Chron. al. ej. opuscula.* — Ottonis de S. Blasio *Chronicon.,* st. et lab. Æm. Ussermann, 2 tom. in-4°. Ulmæ et S. Blasii 1790-92. — *Germania sacra in provincias eccles. et diœceses distributa chronolog. et diplom.,* illustr. stud. Æm. Ussermann, A. Eichhorn et Trudp. Neugart, tom. I-IV. — I. *Episcopatus Wirceburgensis sub metropoli Moguntina chronol. et diplom.,* illustr. opera Æm. Ussermann. S. Blasii, 1794, in-4°. — II. *Episcopatus Curiensis in Rhætia,* etc., opera et stud. Ambros. Eichhorn. S. Blasii, 1797, gr. in-4°. — III. *Episcopatus Bambergensis sub sede apostolica chronologice ac diplomatice illustratus,* opera et studio Æm. Ussermann. S. Blasii, 1802, in-fol. — IV. *Episcopatus Constantiensis alemanicus chronologice et diplomatice illustratus* a Trudperto Neugart, partis II tom. I. S. Blasii, 1803, gr. in-4°. — Et comme ouvrage préparatoire : *Codex diplomaticus Alemanniæ et Burgundiæ transjuranæ,* etc., sive *Fundamentum historiæ diœcesis Constantiensis,* edidit notisque illustravit Trudp. Neugart. S. Blasii, 1791-95, 2 tom. gr. in-4°. — Dans la même catégorie : *Historia nigræ silvæ,* auct. Martin Gerbert. Typis S. Blasianis,

L'histoire générale, dans cette période de marasme, est représentée par Royko, professeur à Prague, et l'histoire particulière par un nommé Wolf. Nous croyons superflu de citer les autres. Parmi les meilleurs auteurs de la fin du dix-huitième siècle, il faut ranger Clément Becker, professeur à Munster; Dannenmayer, professeur à Fribourg; Schmalfus, Gmeiner, Gudenus, etc.

L'œuvre historique du comte Frédéric de Stolberg inaugure une période meilleure et plus heureuse pour l'histoire de l'Eglise en Allemagne. Elle est trop connue pour qu'il soit besoin d'y insister et d'en faire l'éloge. Composée sur les sources, elle est écrite avec un rare talent et une onction toute chrétienne. Les réflexions dont elle est semée sont d'une beauté ravissante. Un historien de haute valeur, Kerz, continua le travail de Stolberg (dont le quinzième volume in-8°, n'allait pas au delà de la fin du quatrième siècle). Kerz montre une érudition étendue, un esprit excellent, une perspicacité peu commune et une grande animation de style.

Katerkamp[1], de Munster, a également rédigé un bon

1783-1788, 3 vol. in-4°. — Ainsi que Moehler l'avait désiré, le deuxième volume de l'Histoire du diocèse de Constance a été publié à la librairie Herder, de Fribourg, par les soins de F.-J. Mone, directeur des archives de Carlsruhe : *Episc. Const. Alem. sub Metropoli Moguntina chron et dipl.*, illustr. a P. Tr. Neugard, olim S. Blasiano (partis II tom. secundus, continens annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu litterarum ab ann. MCI ad ann. MCCCVIII, 1308). Friburgi Brisg., sumt. Herder, 1862. — Achevé en 1816 à Saint-Paul, dans la Carinthie, par Neugart, mort le 15 décembre 1825, âgé de quatre-vingt-quatre ans.

[1] Gaspard Royko, 1744-1819, *Christliche Religions-und Kirchengeschichte*, 4 vol. Prague et Vienne, 1788-95. — Pet. Phil. Wolf (mort en 1808), *Geschichte der roemisch-katholischen Kirche unter der Regierung Pius VI*, 7 vol. Zurich et Leipzig, 1793-1802. — Anton Michl (1753-1813), *Christliche Kirchengeschichte*, 2 vol., 2e édit. Munich., 1812-20. — Becker, Clemens : *Historia eccles. practica*, l. I-VII, sæcl. I-XV, in-8°. Munster, 1782-87. — *Kirchengeschichte des XVI u. XVII Jahrhunderts*, gr. in-8°. M., 1791. — Matth. Dannenmayer, né en 1744, mort le 8 juillet 1805 : *Institutiones historiæ eccles.*, 1788. Vienn., 1806; édit. 2e, 2 parties. — *Leitfaden in der Kirchengeschichte*, 1 vol., 2e édit., Rottw. 1827-28. — Cosm. Schmalfus, O. S. Aug. E. in Prag : *Historia religionis et Ecclesiæ christ.*, 6 tom. in-8°. Prague, 1794. *Animadversiones criticæ in histor. relig. christ.* Prag., 1804. — Fr.-Xav. Gmeiner, né en 1752, mort en 1823 : *Epitome histor. eccles. N. T.*, II tomi, 1789, edit. 2. Gratz, 1803. — Ans. Frid. Gudenus, né en 1731 à Erfurt, mort le 16 mai 1789, *Die Geschichte des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts*, 4 vol. Erfurt, 1783-87. — Th. Katerkamp, né le 17 janv. 1764, mort le 8 juin 1834 : *Kirchengeschichte, erste bis fünfte*

Manuel d'histoire ecclésiastique. En cinq volumes in-8°, il conduit son récit jusqu'en 1153, époque de saint Bernard. Cette histoire, interrompue par sa mort, se recommande par la manière profonde dont l'auteur pénètre dans le génie de l'histoire, par la dignité, la modération et la fermeté du langage. Il excelle principalement à caractériser certaines grandes figures historiques, où l'on saisit comme en un tableau unique le caractère de toute une époque. Toutes les parties, tous les chapitres d'une même partie ne sont pas traités avec le même succès; le second et le troisième volumes sont incontestablement les meilleurs. L'ordre particulier selon lequel les matières sont distribuées, excellent à bien des égards, offre aussi plus d'un inconvénient; comme elles n'entrent pas toujours facilement dans le cadre qui leur a été assigné, l'ouvrage en devient défectueux sous plus d'un rapport, malgré les éloges qu'il mérite dans son ensemble.

Locherer, professeur à Giessen, se proposait de publier en douze volumes une grande histoire de l'Eglise qui arriverait jusqu'à nos jours. Les huit volumes qu'il avait déjà livrés n'allaient pas assez loin pour qu'on pût espérer qu'il achèverait en douze volumes. Il mourut sans terminer son entreprise. Locherer est une réminiscence de l'esprit qui était à la mode au dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième.

Abtheilung (jusqu'en 1153). Münster, 1823-34. Voir les articles de Moehler à ce sujet : *Joh Adam Moehler von Gams-Woerner*, p. 273-77; *Tüb. th. Quartalschrift,* 1823, 1825, 1831. — J.-N. Locherer, né le 21 août 1773 à Fribourg, mort le 26 février 1837 à Giessen : *Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, 9 vol. (jusqu'en 1073), Ravensburg, 1824-34 ; voir Moehler, *ibid.*, 279-81, *Quartalschr.*, ann. 1825, 1826, 1828. — Jac. Ruttenstok, né en 1776, mort le 22 juin 1844 à Klosterneuburg : *Institutiones historiæ ecclesiasticæ N. T.*, tom. I-III, Viennæ, 1831-34 (incomplet ; voir Moehler dans *Quartalschrift,* 1833. — Ant. Klein, chanoine de Vienne : *Historia Ecclesiæ christianæ,* II tomi. Graetz, 1827. — *Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark,* 7 vol. Vienne, 1840-42. — Rauscher, Jos.-Otm., cardinal, né le 6 octobre 1797 à Vienne : *Geschichte der christlichen Kirche*, 1-2 vol. Sulzb., 1824-29. — Hortig, J.-N., né le 3 mars 1774, mort chanoine de Munich le 27 février 1847 : *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte,* 1 vol. Landsh., 1826 (jusqu'à Grégoire VII), tom. I, 2e édit. — Tom. II continué et achevé par J. Doellinger. Landsh., 1828. (Moehler, *Tüb. th. Quartalschrift,* 1827 et 1829, et Woerner-Gams, p. 282-84.) Nouvelle édit. corr., Landsh., 1833-1835. — Doellinger, *Lehrb. der Kirchengeschichte,* 1836, 1er et 2e vol., 1re part., 2e édit. Regensbg., 1843.

Se sont également distingués de nos jours : Ritter, professeur à Bonn, puis à Breslau, et chanoine de la cathédrale de cette ville ; — Ruttenstock, prélat du monastère de Neubourg, près de Vienne, a publié en trois volumes les *Institutiones historiæ ecclesiasticæ,* d'un grand fond et d'une excellente littérature. On doit à Antoine Klein un compendium en 2 volumes. De la grande histoire que Othm. Rauscher avait résolu de donner, deux volumes seulement ont paru. Quant à l'histoire émanée de la plume d'un de nos collègues, M. Doellinger, on comprend que je n'en puisse parler ici ; je ne dirai rien non plus de Hortig, son continuateur. Louer serait malséant, et le blâme ne saurait où se placer.

Historiens ecclésiastiques protestants.

Je commencerai par faire remarquer que je n'apprécierai pas les historiens protestants au point de vue catholique ; ce serait m'engager dans une polémique interminable aussi inconvenante qu'inopportune. Je veux simplement les envisager par leur côté scientifique, sans rechercher comment ils se sont conduits à l'égard de l'Eglise catholique.

J'ai déjà mentionné les centuries de Magdebourg, publiées dans la seconde moitié du seizième siècle, parce qu'elles ont provoqué chez les catholiques plusieurs importants travaux d'histoire ecclésiastique. Après la période des centuriateurs, cette branche fut passablement négligée par les protestants ; près de cent vingt-cinq ans s'écoulèrent pendant lesquels ce domaine fut à peine sérieusement exploré ; et l'on serait tenté de croire que les centuries étaient le dernier terme où ils pussent atteindre. Tout ce qui fut fait pendant les dix premières années du dix-septième siècle, se réduit à un abrégé des centuries de Magdebourg, composé par Lucas Osiander. Il nous faut aller jusqu'à la fin du dix-septième siècle pour trouver dans G. Arnold [1], un auteur marquant. Arnold faisait

[1] Gottfried, Arnold, né le 5 sept. 1665 à Annaberg, mort le 30 mai 1714 : *Unpartheiische Kirchen-und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi* 1688. Francf., 1699-1700, 4 part. in-fol. — *Supplem. illustr. et emendat.*, 1703, in-4°. Nouv. édit., *ibid.*, 1729, 2 vol. in-4°. Schaffhausen, 1740-42, 3 vol. in-fol. — Cyprien, E.-Sal., né le

partie des mystiques séparatistes, très-nombreux et de tendances très-diverses, que le protestantisme renfermait dans son sein. Destitué de sa place par les ministres de sa confession dont il était un des membres, obligé de fuir tantôt dans un lieu tantôt dans un autre, il résolut de laisser à ses collègues un monument de sa haine. L'idée suivante, suggérée par son existence aventureuse, lui servit de point de départ : la cause de tous les maux qui affligeaient l'Eglise, et surtout l'église protestante de son temps, c'étaient les ecclésiastiques. Telle est la source des vices et des imperfections de toute sorte qu'on remarque dans l'Eglise. Arnold, au contraire, prenait la défense de tous les sectaires, mais particulièrement de ceux qui étaient d'une nature mystique. Point de fanatique, de novateur, qui ne trouvât en lui un apologiste. Son *Histoire impartiale des Eglises et des hérésies jusqu'en* 1688, publiée à Francfort en 1699, souleva une clameur unanime d'effroi et d'indignation. Dans la foule innombrable de ceux qui s'élevèrent pour le combattre, on distingue surtout le nommé Cyprien. On se figure aisément qu'une histoire conçue dans un esprit si étroit et si complètement faux, n'était rien moins qu'une histoire impartiale de l'Eglise[1]. Le caractère mystique de cet écrit se révèle dans l'économie générale et dans l'idée première qui lui sert de base. Il fut pour les historiens de la confession d'Arnold un puissant aiguillon, en les obligeant à étudier les sources avec plus de soins qu'ils ne l'avaient fait jusqu'alors, et par conséquent à se montrer moins impartiaux. L'histoire du catholicisme changea désormais d'aspect aux yeux des protestants. Je ne nommerai point ici, pas plus que je n'ai nommé les écrivains secondaires du catholicisme, les savants protestants

22 sept. 1673, mort le 19 sept. 1745 : *Allemeine Anmerkungen über Gottfried Arnold's Kirchen-und Ketzerhistorie*, 1re et 2e édit., 1700; 3e édit., 1701, in-4°. *Andr. Gegenschrift von Cyprian*. Francf. et Leipz., 1702, in-4°. — *Andr. Schriften* v. G. Grosch, Pfanner, 1701, Cl. Beiel 1701, J.-J. Corvinus 1701, und Arnold's *Entgegnung : Histor. theol. Betracht. merkwürdig. Wahrheiten auf Veranlassung derer bisherigen Einwürfe gegen seine Schrift aufgesetzt*, etc. Francf., 1709, in-4°.

[1] F.-Chr. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*. Tüb., 1852. Dritter Abschnitt : *Der Gegensatz zu den Centurien. Caesar Baronius und Gottfried Arnold*, p. 72-107.

de la confession helvétique qui ont donné des ouvrages populaires ; la plupart ne sont qu'une reproduction d'Arnold.

Laurent Mosheim[1], avant le milieu du dix-huitième siècle, est le premier d'entre les luthériens qui ait préludé à l'histoire de l'Eglise par des travaux préparatoires plus sérieux que ses devanciers. Sa supériorité éclate surtout dans l'histoire politique, et aussi, jusqu'à un certain point, dans l'histoire de la philosophie. Ces qualités étaient servies par une application infatigable, une admirable pénétration, un don de combinaison merveilleux, mais dont il abusait souvent, et principalement par le bon goût, chose rare avant lui parmi les historiens de sa confession. On devine aisément qu'un esprit de cette trempe était capable de produire une œuvre extraordinaire. Sous un certain rapport, au point du vue du protestantisme, ses travaux historiques sont satisfaisants et dépassent de beaucoup leurs devanciers. Quant à fouiller l'histoire dans ses dernières profondeurs, ainsi que l'avaient fait quelques historiens de sa confession, Mosheim n'y entend rien ; lorsqu'on l'a parcouru et qu'on dépose son livre, on n'éprouve pour le christianisme aucun sentiment de respect particulier ; c'est un défaut que ses coreligionnaires eux-mêmes ont douloureusement ressenti. Quant à ses ouvrages spéciaux relatifs à l'histoire de l'Eglise, deux surtout méritent d'être mentionnés : *De rebus christianis ante Constantinum Magnum*, et les quatre livres d'*Institutions* d'histoire ecclésiastique où il arrive jusqu'à son temps. On lui doit aussi plusieurs histoires particulières, notamment une histoire des hérétiques, dont nous ne dirons rien ici[2].

[1] J.-L. Mosheim, né le 9 octobre 1693, mort le 9 septembre 1755.

[2] Il écrivit d'abord : *Institutiones historiæ ecclesiasticæ Novi Testamenti*. Francf. et Leipz., 1726, in-8°, partagées en quatre livres ou périodes, dont il n'acheva que trois. Edition revue, en 2 parties : *Institutiones historiæ eccles. antiquioris*. Helmstaedt, 1737, in-8°, et *Institut. histor. christ. recentioris*. Le même, 1741, in-8° : *Institutiones historiæ eccles. sæculi primi majores*, 1739, 1763, in-4°. — *Versuch einer Kirchen-und Ketzergeschichte* (sur les ophites et les frères des apôtres), 1746. — *Versuch einer vollst. u. unp. Ketzergesch.*, 1748 (sur Servet.). Ses deux principaux ouvrages sont : *De rebus christianorum ante Constantinum M. Commentarii*, 1753, et : *Institutionum historiæ ecclesiasticæ antiquæ et recentioris libri IV*. Helmst., 1755, 1764, in-4°. Traduction allemande de l'Histoire ecclésiastique de Mosheim : *Vollstaendige Kirchengeschichte des N. T. aus dessen gesammten lateinischen Werken frei übersetzt*, etc., *von Einem*.

Mosheim écrivit en latin; plusieurs traductions allemandes ont été faites de ses ouvrages [1]. Il a été continué par Schlégel. Les travaux entrepris après lui par Baumgarten, à Halle, par Cott, Pfaff, Cramer, etc., sont moins importants [2].

La seconde moitié du dix-huitième siècle vit paraître celui de tous les auteurs protestants qui a traité l'histoire ecclésiastique avec le plus de développement. Nous voulons parler de Matthias Schrœckh, d'abord professeur de poésie à Wittenberg, et ensuite professeur d'histoire. Il ne compte pas cependant parmi les historiens qui ont compulsé les sources; on peut même dire qu'il ne s'en occupe jamais sérieusement : il se borne à raconter ce que d'autres ont découvert. Sa rédaction est d'un style très-coulant, et on lui reconnaît le mérite d'avoir exercé sur la langue allemande une heureuse influence. La variété infinie de ses transitions donne un grand charme à son récit. Il cite avec beaucoup d'exactitude et de fidélité les auteurs qui jusqu'à lui ont travaillé sur les sources, et fournit ainsi tous les renseignements désirables. Mais dès qu'il s'applique à juger les faits, il tombe évidemment dans la classe des historiens les plus légers et les plus superficiels. Envers l'Eglise catholique il est souvent plus impartial que ses prédécesseurs, sans être pourtant exempt de préjugés ; car il ne voit rien au delà de sa confession. Jusqu'à la réformation, son ouvrage embrasse trente-cinq volumes in-8°, et depuis la réforme jusqu'à lui dix autres volumes, y compris la continuation de Tzschirner. A mesure que l'auteur se rapproche de notre temps, le lecteur constate avec une douloureuse impression qu'il devient de plus en plus inégal à lui-même. Voici en quel sens je l'entends.

Leipz., 1769-1778, 9 vol. in-8°. — 1782-1783. Les trois dernières parties : *Versuch einer Kirchengesch. des 18 Jahrh.* — *Vollst. Kirchengeschichte des N. T., mit Zus. verm. und bis auf die neuere Zeit fortgesetzt* von J. Rudf. Schlegel und J. Jac. Fraas, 1770-96. Voir sur lui Baur, p. 118-132.

[1] Traductions de Schlegel et de Herder.

[2] Sigm.-Jac. Baumgarten (1706-57) : *Auszug der Kirch. Gesch. von der Geburt Jesu an.* Halle, 1743-62, 4 vol. (depuis la 4e partie, par Semler). — J.-J. Cotta (1701-1779) : *Versuch einer ausf. Kirchenhistor. des N. T.*, Tüb., 1768-73, 3 vol. (finit avant Constantin). — Ep.-Matth. Pfaff (1686-1760) : *Institutiones histor. eccles. juxta ordinem sæculor. delineatæ.* Tueb., 1721, 1727, 1741. — J.-Andr. Cramer (1723-1788) : *Bossuet's Werk üb. die Weltgesch.*, 7 vol. Leipz., 1757-86 (jusqu'au temps de la scolastique).

Il lui fallait à coup sûr près de trente années pour préparer son travail et pour le livrer au public. Pendant ce temps, des changements considérables s'étaient produits dans l'éducation religieuse des protestants d'Allemagne, et plus l'auteur avançait dans son œuvre et en âge, plus il se laissait envahir par les semences d'incrédulité qui germaient de toutes parts; dans ses derniers volumes, il laisse souvent la même impression que produirait un protestant imbu des idées modernes [1].

En histoire, cette direction nouvelle commence avec Spittler [2], professeur à Gœttingue, puis ministre à Stuttgart. Par ses aptitudes, Spittler est certainement au niveau des plus grands historiens ecclésiastiques de sa confession. Mais déjà l'incrédulité qui envahit toutes choses s'est emparé de lui et l'a rendu incapable de reconnaître l'action d'une providence supérieure au sein de l'Eglise chrétienne. Jusqu'à son époque, où la lumière éclate subitement, il ne voit partout que le bouillonnement aveugle des passions au milieu des plus profondes ténèbres.

« Il convient, dit-il, avant de commencer cette histoire, que j'expose en quoi consistait la doctrine de Jésus-Christ, cette doctrine qu'ont embrassée ceux dont j'écris l'histoire. Mais, ajoute-t-il, c'est précisément là-dessus qu'on s'est disputé jusqu'à ce jour. » Il ne sait plus rien de ce que Jésus-Christ a enseigné. L'ouvrage de Spittler, qui n'est du reste qu'un abrégé, n'est pas le dernier de son espèce : Spittler ne va pas jusqu'au bout de la voie où il est entré; il n'atteint pas aux limites extrêmes de l'incrédulité. Cette triste tâche, sur le domaine de l'histoire, était réservée à Henke [3], pro-

[1] J.-Matth. Schroeckh, né le 26 juillet 1733 à Vienne, mort le 1er août 1808 : *Christliche Kirchengeschichte*. Leipz., 1768-1803, 35 vol. in-8°; depuis la réformation 8 vol., 1804-1808; 9e et 10e vol. par Tzschirner, 1810-12 (part. 10, table); nouv. édit., 1772-1802. — Baur, *ibid.*, p. 152-162.

[2] L.-Tim. Spittler, né le 10 nov. 1752, à Stuttgard, mort le 14 mars 1810 : *Grundriss der christlichen Kirche*, 1re édit., 1782. Dans les œuvres complètes de Spittler. Stuttgart et Tüb., 2e vol.

[3] H.-Ph.-Kr. Henke, né le 3 août 1752, mort le 2 mai 1809 : *Allgemeine Geschichte der christl. Kirche nach der Zeitfolge*, 1788-1804, 6 vol., 4e édition, 1804-1806, continuée par J.-Sev. Vater, t. VII et VIII; 1817-20, t. IX; complément des deux premiers volumes et table détaillée, 1823. —

fesseur à Helmstædt, et à Chrétien Schmidt[1] de Giessen; ces deux hommes passent pour les représentants de l'incrédulité au sein du protestantisme. Je ne puis juger ici, je l'ai déjà fait remarquer précédemment, tous les historiens que l'Allemagne catholique a produits dans les dix dernières années du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième. Les historiens catholiques et les historiens protestants de cette époque, semblables par certains côtés, offrent cependant des différences considérables. Les historiens catholiques, par un sentiment de respect dont souvent ils ne se rendaient pas compte eux-mêmes, n'ont jamais pu se résoudre à discuter les doctrines et les dogmes de l'Eglise; ils ne s'y croyaient pas même autorisés. C'était une conviction arrêtée. Il ne leur manquait qu'une chose, mais essentielle, l'intelligence des transformations qui ont eu lieu dans l'Eglise, notamment au moyen-âge.

Quant à leurs contemporains, les historiens protestants, ils ont totalement perdu le sens des choses religieuses : dogmes, institutions liturgiques, progrès et développement du catholicisme, tout cela leur est inexplicable.

Henke et Schmidt ont publié des manuels d'histoire ecclésiastique qui embrassent de huit à neuf volumes; le premier a été continué par Vater, le second par Rettberg de Goettingue.

Dans le cours du dix-neuvième siècle, nous constatons un changement très-sensible dans les idées des protestants, comme dans leur manière d'apprécier l'histoire et de la traiter. Cette remarque convient surtout à Auguste Néander[2],

Henke et Vater : *Handbuch der allgem. Geschichte der christl. Kirche*, c'est-à-dire les tomes I, II, IX du grand ouvrage; 1828, 3 vol. J.-Sev. Vater, né le 27 mai 1771, mort le 16 mars 1826.

[1] J.-E.-Chr. Schmidt, né le 2 janv. 1772, mort le 4 juin 1831 : *Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte*. Giessen, 1800, 1808, 1827. — *Handbuch der christl. Kirchengeschichte*, t. I-VI. Giessen, 1801-1825. (1-4 vol., nouv. édit., 1824-1827; fortges. von F. W. Rettberg, t. VII. Giessen, 1834.)

[2] Aug. Neander, né le 16 janvier 1789 à Goettingue, mort le 14 juillet 1850 à Berlin : *Ueber Kaiser Julian und sein Zeitalter*. Hambourg, 1812, in-8°. — *Der heil. Bernhard und sein Zeitalter*. Berlin, 1814. 2e édit., 1848. — *Die vornehmsten gnostischen Systeme*, 1818. — *Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter*, t. I-II. Berlin, 1821-22, 3e édit., 1848 (1858). — *Antignostikus, Geist des Tertullian, und Einleitung in dessen Schriften*, 1825 (2e édit., 1849). La même année (1825) vit paraître aussi le premier volume de

professeur et membre du consistoire de Berlin. Familier avec les sources à un rare degré, il connaît beaucoup mieux les écrits des saints Pères que la plupart de ses coreligionnaires. Il décrit, on pourrait même dire qu'il reproduit d'une façon authentique, les opinions comme l'histoire réelle de quelques sectes anciennes, notamment du gnosticisme. Grâce à son commerce assidu avec les saints Pères, son exposition historique est plus exacte et plus vraie que celle de ses prédécesseurs; on s'étonne souvent des jugements qu'il porte sur les dogmes et les institutions catholiques. Quant à la fidélité des portraits qu'il a retracés des sectes anciennes, elle est due aux circonstances particulières de son éducation chrétienne. Juif d'origine, converti plus tard au christianisme, longtemps partisan des théosophes dont il avait vu de près les étranges figures, affranchi plus tard de leurs liens, il était en mesure de juger les anciennes sectes analogues à cette dernière d'une façon qui, sans cela, n'eût guère été possible. Cependant, plus d'une page de cette description appartient au bénédictin Massuet, en son édition des œuvres de saint Irénée. Néander a également fait divers emprunts à la philosophie orientale. Massuet étant peu connu du temps de Néander, on attribuait à celui-ci ce qui revenait de droit au premier. Néander avait d'abord publié des travaux sur saint Bernard, saint Chrysostome, Julien l'Apostat, qui furent une préparation générale à sa carrière d'historien. Sa grande histoire, dont six volumes ont paru aujourd'hui, arrive jusqu'au temps de saint Boniface. Il écrivit aussi une histoire des apôtres et une histoire de Jésus-Christ.

Avant Néander, des manuels avaient été publiés par

l'*Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche.* (Le premier volume de la seconde édition fut publié en 1842.) Avec le cinquième volume (1845), l'ouvrage arrive jusqu'en 1294, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la période florissante du moyen-âge. Un sixième volume parut encore après la mort de Néander, mais il ne contenait que des fragments insignifiants. Il s'étend de l'an 1294 au concile de Bâle (3e édit., 1856). La première édition était en 9 volumes in-8°. — *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel*, 2 vol. Hambourg, 1832-33; 4e édit., 1847. — *Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtl. Zusammenhange und seiner geschichtl. Entwicklung dargestellt* (contre Strauss). Hambourg, 1837; 5e édit., 1852.

Staeudlin, Matter, Gieseler et Guericke[1]. Mais il est un homme que je ne puis oublier, car il est unique parmi les siens, tant par ses recherches historiques que par son talent d'écrivain, et remarquable sous tous les rapports. Il n'a point donné, sans doute, d'histoire complète de l'Eglise; on n'a de lui qu'une monographie, mais tellement importante qu'elle illumine une portion notable de l'histoire. Je veux parler de *l'Histoire d'Innocent III*, par Hurter[2], œuvre éminente entre toutes, et dont l'étude peut être recommandée à tous indistinctement, tandis qu'il y a tant d'ouvrages qu'on ne peut recommander à personne, et qu'il est préférable d'étudier soi-même l'époque que l'on veut connaître, dès qu'on sait suffisamment l'histoire de l'Eglise et qu'on est arrivé à cette maturité de jugement qui permet de se former soi-même son opinion.

Travaux historiques des protestants réformés.

Ces travaux, pendant le cours du seizième siècle, et au commencement du dix-septième, sont d'une rareté et d'une pauvreté extrêmes, et dans ce petit nombre, l'histoire est trop dénaturée pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter long-

[1] Staeudlin, Charles-Fréd., né le 25 juillet 1761 à Stuttgard, mort le 5 juillet 1826 à Goettingue : *Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte*. Publiée après sa mort par J.-Ty. Hensen. Hannov., 1827. — *Universalgeschichte der christlichen Kirche*, Hannov., 1809 (1816, 1821, 1825); 5e édit. corrigée, par Fréd.-Aug. Holzhausen. Hannov., 1833.

Matter, Jac., né le 31 mai 1791, mort en juin 1864 : *Histoire universelle de l'Eglise chrétienne*. Strasb., 1829-32, 3 vol. — *Histoire générale du christianisme*, 2e édit., 4 vol. Paris, 1838.

Gieseler, Jean-Ch.-Louis, né le 3 mars 1792, mort le 8 juillet 1854 à Gœttingue : *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 6 vol., 1824, 1835-1855. Le troisième volume est intitulé : *Lehrbuch der neuern Kirchengeschichte. Aus seinem Nachlasse herausgegeb.*, par E.-R. Redepenning, t. IV; ou encore : *Kirchengeschichte d. achtzehnt. Jahrh.* (1648-1814) 1857, t. V. Gieseler's *Kirchengeschichte der neuesten Zeit*. Bonne, 1855. — Le sixième volume porte pour titre : *Gieseler's Dogmengeschichte*, 1855.

Guericke, né à Wettin le 25 février 1803, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 2 vol. Galle, 1833, 1836-37; 1849, 7e édit.; 1854, 8e édit., 3 vol.; 9e édit., 1866.

[2] Fréd. Hurter, né le 15 mars 1787 à Schaffouse, mort le 27 août 1865 à Gratz : *Geschichte Papst's Innocenz III und seiner Zeitgenossen*, 4 vol. Hambourg, 1834-42.

temps. Tel est, par exemple, l'ouvrage sur la papauté, du baron Phil. Mornay[1], intitulé : *le Mystère d'iniquité*, ou *Histoire de la papauté*, que l'auteur a la prétention d'offrir comme une œuvre historique, bien qu'en réalité la passion y règne d'un bout à l'autre, avec un accent déclamatoire inouï dans l'histoire.

Toutefois, les anglicans ont fourni un assez grand nombre d'auteurs qui ont parfaitement éclairci quelques points d'histoire, et particulièrement les antiquités chrétiennes, entre autres : Beveridge, Dodwell, Pearson, Usherius, Bingham. Les anglicans se sentaient obligés, en vertu même de leur système religieux, à un plus grand respect pour les antiquités ecclésiastiques ; car ils avaient encore à chercher dans la tradition plus d'un argument en faveur de l'origine divine de leur épiscopat. Ils furent donc attirés vers les temps anciens, et ils s'en occupèrent avec un esprit moins hostile. Lenfant et d'autres réformés français traitèrent avec succès quelques parties détachées de l'histoire. Samuel Basnage et Turretin embrassèrent l'histoire tout entière. Nous devons aussi à Munscher (auteur d'une histoire des dogmes en plusieurs volumes), à Grégoire et à quelques autres, des ouvrages moins étendus[2].

[1] Ph. Mornay, né le 5 nov. 1549, mort le 11 nov. 1623 : *Mysterium iniquitatis seu historia papatus adv. Bellarm. et Baronium*. Saumur, 1611, etc.

[2] Beveridge, W., évêque d'Asaph, mort le 5 mars 1707, *Codex canonum Eccles. primit. vindicat. ac illustr.* Lond., 1678 et seq., in-4°. *Synodicon, sive pandectæ can. apostolorum et concilior. ab Eccles. græca recept.*, gr. et lat. Oxon, 1672, 2 vol. in-fol. (Nouv. édit. de ses œuvres, 1729, 1824, 1844-48, 10 vol. in-8°.)

Dodwell, H., né en 1641 à Dublin, mort le 7 juillet 1711 : *Dissertationes cyprianicæ*. Oxf., 1684, in-8°.

Pearson, J., évêque de Chester, né en 1615, mort en 1686 : *Annales Paul., quibus et Act. apost. et Pauli epist. illustr.*, ed. J.-H. Michaëlis. Hall., 1708. *Vindiciæ epistolar. Ignatii.*

Usher, Jac., archevêque d'Armagh, né le 4 janv. 1580 à Dublin, mort le 23 mars 1655 : *Britannicar. eccles. antiquitates*, 1639, 1687. *Dissertation. Ignatianæ.*

Bingham, Jos., né en 1668, mort le 17 août 1723 : *Origines ecclesiasticæ, or the antiquities of the christ. church.* Lond., 1708-22, 10 vol. *Operum* t. I-X, *continens origines s. ant. eccl.* Halle, 1724-29, 1752-61. Nouvelle édition, par R. Bingham. Londres, 1834, 8 vol.

Lenfant, Jac., né le 13 avril 1661, mort le 7 août 1728 : *Histoire du concile de Pise.* Amst., 1724.

Autres ouvrages publiés sur l'histoire ecclésiastique jusqu'au temps présent.

ENGELHARDT, Jean-Georg.-Veit, né le 12 nov. 1791, mort le 13 sept. 1855, *Handbuch der Kirchengesch.* Erlangen, 1833-34, 4 vol.

HASE, Charles, né le 25 août 1800, *Kirchengeschichte. Lehrbuch zunaechst für akademische Vorlesungen.* Leipz., 1834 (1836, 1837, etc.); 7e édit., 1854, 732 pages; 8e édition, de 1858, 710 pages. (Voir sur lui Baur, *ibid.*, page 236-244.)

NIEDNER, Christ.-Wilh., né le 9 août 1797, mort le 12 août 1865, *Geschichte der christl. Kirche, Lehrbuch*, 1846. Nouv. édition, 1866. (Baur, p. 244-46.)

LINDNER, Wilh.-Bruno, né en 1814, *Lehrbuch der christl. Kirchengesch.* Leipz., 1848-1854, 3 parties.

SCHMID, Henri, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 1851. 2e édition, Nœrdlingen, 1856.

KURTZ, Jean-Henri, né le 13 décembre 1809, *Handbuch der allgemeinen Kirchengesch.* Mitau, 1853-56; 2e édit., 1858; 2 vol., jusqu'à la fin du neuvième siècle (non continuée). *Abriss der Kirchengesch.*, 5e édit., 1863. — *Lehrbuch der Kirchengesch. für Studirende*, 5e édit. Mitau, 1863.

BOEHRINGER, Fréd., *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, 1842-1858 (2e édit., 1861). C'est une sorte d'histoire ecclésiastique en forme de biographies; elle se termine à la fin du moyen-âge. L'auteur y montre une prédilection particulière pour les « précurseurs de la réforme. »

FRICKE, G.-A., *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 1 vol. (jusqu'au huitième siècle). Leipzig, 1850.

BAUR, Ferd.-Christian, né le 21 juin 1792, mort le 2 décembre 1860 à Tubingue, auteur de : *Epochen der kirchl. Geschichtschreibung.* — *Geschichte der christl. Kirche*, 5 vol., 1861-1863 (les trois premiers siècles) 1853, 1860. — Du quatrième au sixième siècle, 1859, 1863. — *Die Kirche des Mittelalters*, publiée après sa mort par Ferd.-Fréd. Baur, 1861. — *Kirchengesch. der neuern Zeit*, 1863. — *Kirchengesch. des neunzehnten Jahrhunderts*, 1862, publiée par Ed. Zeller.

HASSE, F.-Rud., né le 29 juin 1808, mort le 14 octobre 1862 à Bonn : *Kirchengeschichte*, par Fréd.-Rodolphe Hasse, publiée par Aug. Koehler.

Basnage, Sam., né le 8 août 1638, mort en 1721 : *Annales politico-eccles. annor. a Cæsare Augusto usque ad Phocam* (602). 1706, 3 vol. in-fol.

Turretin, J. Alph., né en 1671, mort le 1er mai 1737 : *Histor. eccles. Compend. usque ad ann.* 1700 (1734), en allemand, avec la continuation de Toellner. Kœnigsb., 1759.

Munscher, W., né en 1766, mort le 28 juillet 1814 : *Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte*, 1804, 1815, 1826. — *Handbuch der christl. Dogmengeschichte*, 4 vol., 1797-1809. — 3e édit., 1832-38.

Gregory, G., *Hist. of the christian church*, 2 vol., 1790-95.

Leipz., 1864-65, 3 vol., 826 p. : absolument dans le même esprit que l'excellente *Monographie sur Anselme de Cantorbery.*

TRAVAUX HISTORIQUES DES CATHOLIQUES.

En Allemagne :

STOLBERG, Fréd.-Léop., né en 1750, mort le 6 décembre 1819 : *Geschichte der Religion Jesu Christi.* Hambourg et Vienne, 1806-1809, t. I-XV, jusqu'en 430. (Les volumes I-IV contiennent l'Anc. Testam.) — Table générale sur les volumes I-XV, par J. Moriz, 2 vol. Hambourg, 1825.

KERZ, Fréd., mort le 3 déc. 1848 à Munich, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans : *Geschichte der Religion Jesu Christi*, par le comte Fréd.-Léop. de Stolberg, continuée par Frédér. Kerz, vol. XVI-XLV. Mayence, 1822-48 (année 430 à 1192.) — Table générale du 16e au 23e vol. par Fr. Sausen. Mayence, 1834.

BRISCHAR, Jean-Nép., né le 22 août 1819 : *Geschichte der Religion Jesu Christi*, tome XLVI-LIII. Mayence, 1850-1864 (depuis Innocent III jusqu'à Boniface VIII ; finit en 1245).

GFRŒRER, Aug.-Fréd., né le 5 mars 1803 à Calw, mort le 6 juillet 1861 à Karlsbald : *Allgemeine Kirchengesch.*, vol. I-IV, jusqu'à Grégoire VII. Stuttg., 1841-46 ; 7 parties écrites par le protestant Gfroerer, — jusqu'en 1056 — (*Geschichte der ost-und westfraenkischen Karolinger*, de 840 à 918, 2 vol., 1848). — *Papst Gregorius VII und sein Zeitalter*, par A.-Fr. Gfroerer. Schaffh., Hurter, 1859-61 ; en tout 5,504 p. — Table générale par H. Ossenbeck, 1864.

RITTER, Jos.-Ignace, chan. de Breslau, né en 1787 (1790?), mort le 5 janv. 1857 : *Handbuch der Kirchengesch.*, 2 vol., 1826-1830 ; 2e édit., 1836-38, 3 vol. ; 3e édit., 1846-47, 2 vol. ; 5e édit., 1854, 2 vol., 1316 p. — 6e édit., par L.-H. Ennen. Bonn, 1862, 2 vol., 1322 p. — Publiée séparément : *Geschichte der Kirche von der franzoes. Revolution bis auf die Gegenwart.* Bonn, 1851, 154 p.

DOELLINGER, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, en 2 parties, 1836-38 ; 2e édit., 1843. — Elle s'étend en partie jusqu'en 1517. — *Handbuch der christl. Kirchengesch.* Landshut, 1833-1835, en deux volumes, jusqu'en 680.

Les autres ouvrages de Doellinger seront mentionnés en leur lieu et place.

CHERRIER, Nic.-Jean, professeur à Tyrnau : *Institutiones historiæ ecclesiasticæ N. T.*, 4 tom. Pestini, 1840-41. (Viennæ, 1854). *Epitome historiæ eccles.*, 2 vol.

GINZEL, Jos.-August., à Leitmeriz, né le 1er mai 1804 : *Die Geschichte der Kirche erzaehlt* (Tableau de la vie intérieure et extérieure de l'Eglise, t. I et II. Vienne, 1846 et 1847), jusqu'à l'an 800.

RIFFEL, Gasp., né le 19 janv. 1807 à Büdesheim, mort le 15 déc. 1856 à Mayence : *Geschischtl. Darstellung des Verhaeltnisses von Kirche und Staat* (jusqu'à Justinien Ier), 1836. — *Kirchengesch. der (neuern) und neuesten Zeit*, 1841-47, 3 vol., jusqu'au seizième siècle.

HÉFELÉ, Jos., *Conciliengesch.*, vol. I-VI, 1855-1867 (jusqu'en 1409).

ALZOG, Jean, né à Ohlau le 29 juin 1808 : *Handbuch der Universalkirchengesch.* Cet ouvrage a eu huit éditions jusqu'en 1867. — La librairie Lecoffre en a donné une traduction française.

Citons aussi l'édition allemande, revue et augmentée, de l'*Histoire de l'Eglise catholique* de Rohrbacher, traduite par Hulskamp et Rump. (Les volumes I, II, III, VIII, IX et X ont paru.)

En Italie :

DELSIGNORE, P., *Institutiones historiæ ecclesiasticæ,* ed. Vincent. Tizzani, tom. I-IV: Rom., 1837-46.

PALMA, J.-B., mort pendant la révolution de Rome en novembre 1848, *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, tom. I-IV, en huit part. Rome, 1838-46 (jusqu'au concile de Trente).

PREZZINER, G., *Storia della Chiesa.....* fin all' anno 1819. Florence et Pise, 1818-22, 9 vol.

TOSTI, Luigi, *Prolegomeni alla storia universale della Chiesa*, Florence, 1861. On lui doit aussi : *Storia della Badia di Monte Cassino.* Naples, 1841-43, 3 vol.; — *Storia di papa Bonifacio VIII, e di suoi tempi*, 2 vol., 1846; — *La lega Lombardia ; — Histoire du concile de Constance*; — *La contessa Mathilde.* Florence, 1859 ; — *Storia dell' origine dello scisma greco,* 2 vol. Florence, 1856.

En Espagne :

AMAT, Félix, arch. de Palmira, né le 10 août 1750, mort le 11 nov. 1824 : *Historia ecclesiastica o Tratado de la Iglesia de Jesucristo*, 12 tom. in-4°, 2e édit., 1807, tom. XIII. C'est la seule Histoire universelle de l'Eglise publiée en Espagne, encore que plusieurs attribuent ce caractère à la *Biographia ecclesiastica completa. Vidas de los personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, de todos los santos que venera la Iglesia, papas y ecclesiasticos celebres por sus virtudes y talentos,* en orden alfabético. Barcelone et Madrid, 1849-1866.

En Angleterre :

DIGBY, Kenelm, *Mores catholici,* or the Ages of faith. Londres, 1831, 1843-1846, t. I-XII. Cet ouvrage a eu deux traductions françaises, l'une de Danielo, Le Mans, 1841 ; l'autre, de Dufour, Henri, Paris, 1841.

En France :

ROHRBACHER, René-Franç., né le 27 septembre 1789, mort le 17 janvier 1856, à Paris : *Histoire universelle de l'Eglise catholique,* continuée de 1856 à 1866 par J. Chantrel, précédée d'une notice biographique et littéraire par Ch. Sainte-Foy, suivie d'une table générale entièrement refondue, et d'un atlas historique spécialement dressé pour l'ouvrage par

A.-H. Dufour. 4e édition publiée en 15 vol. gr. in-8° à 2 colonnes. La table générale forme le 16e et dernier volume. Paris, Gaume frères. — Nous avons mentionné plus haut l'édition allemande.

Henrion, Matth.-Rich.-Aug., né le 19 juin 1805 : *Histoire générale de l'Eglise jusqu'au pontificat de Grégoire XVI,* 3 vol. in-8°, 1844. — *Histoire ecclésiastique depuis la création jusqu'au pontificat de Pie IX.* Paris, 1852 et suiv. — Le 20e volume de cet ouvrage a paru en 1864 ; il s'étend de la mort de Grégoire VII jusqu'à Innocent II inclusivement. Le 21e volume a paru en 1865 et s'étend depuis la mort d'Innocent II jusqu'à celle de Célestin III.

Darras, J.-E. : *Histoire générale de l'Eglise, depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours.* Paris, 1854, t. I in-8°, t. VI et VII, 1866. Le 5e volume finit à l'Ascension. Les 6e et 7e volumes vont jusqu'au milieu du troisième siècle.

L'*Histoire* de Doellinger a été traduite en 1841, celle d'Alzog en 1855; l'Histoire des dogmes de Gieseler en 1863.

Des sources et des sciences auxiliaires de l'histoire de l'Eglise.

C'est une coutume fort ancienne de partager les sources de l'histoire ecclésiastique en sources divines et en sources humaines, en sources écrites et en sources non écrites, en sources publiques et en sources privées. Les sources divines ont à peine besoin d'être nommées, ce sont les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est également superflu de marquer la différence des sources divines et des sources humaines. Les sources divines sont les unes écrites, les autres non écrites. Nous avons désigné les premières. Les sources divines non écrites sont la tradition dogmatique, dont l'histoire même de l'Eglise aura plus d'une fois à s'occuper. Les sources humaines peuvent aussi être écrites ou ne l'être pas. Sur les sources non écrites, je dirai simplement que les statues, les édifices publics, les monnaies, peuvent être des sources de l'histoire. Où trouver, par exemple, une source plus importante de l'histoire du moyen-âge que dans les cathédrales qui subsistent encore de nos jours? Peu de livres ont retracé de cette époque une peinture aussi exacte et aussi parlante que ces édifices. Pour les monnaies, nous aurons plus d'une occasion d'y recourir, et nous leur emprunterons plusieurs témoignages significatifs. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, ce sont les monnaies

conservées du neuvième siècle qui nous permettent seules d'établir la fausseté de la tradition concernant la papesse Jeanne. Quand les statues et les monnaies sont en même temps revêtues d'inscriptions, on peut les ranger parmi les sources écrites.

Sources publiques et sources privées. — On donne le nom général de sources publiques aux documents émanés de fonctionnaire ou marqués d'un caractère officiel. Il faut faire ici une distinction essentielle. Quand on dit qu'une pièce émanée d'un fonctionnaire public est une source publique, c'est à condition que ce fonctionnaire agisse officiellement. Un pape, un évêque, un ministre pourrait fort bien publier une histoire de son époque sans que cette histoire fût pour autant une source publique; car ce n'est point en cela que consiste sa tâche. La qualité de source publique ne convient qu'aux documents insérés dans une histoire à titre de pièces justificatives et signés par une personne publique. Les sources privées sont suffisamment désignées par leur dénomination. Quand on veut se servir de ces différentes sources dans une histoire de l'Eglise, il faut commencer par en constater l'authenticité et s'assurer si elles sont dignes de créance.

Ce n'est point ici le lieu d'expliquer en détail les principes de l'authenticité et de la crédibilité; nous supposons qu'on les connaît. Ces principes généraux sont également applicables à l'histoire ecclésiastique.

A l'égard des sources de l'histoire, nous ne ferons plus qu'une seule observation.

Il est évident que les sources d'un historien de l'Eglise ne se réduisent pas aux sources historiques proprement dites : tout ce qui est écrit, tout ce qui a la valeur d'une source quelconque, doit l'intéresser. Celui qui fait l'histoire de son temps suppose à ses lecteurs, par cela même qu'ils sont contemporains des faits, une multitude de connaissances; aussi une telle histoire sera-t-elle nécessairement défectueuse pour la postérité. Que de détails sur les mœurs, les usages, les habitudes journalières un historien contemporain ne passe-t-il pas sous silence, parce que nous les voyons de nos yeux? Tout cela cependant peut changer avec le cours des

siècles. Un historien qui surgit quelques siècles plus tard doit pouvoir s'étendre sur les usages et les mœurs particulières à notre époque; ces usages, il ne les trouve pas dans les historiens nos contemporains; ils sont disséminés dans une multitude d'autres publications de natures très-diverses. Il en est de même d'un historien de l'Eglise : combien de détails complètement omis par Eusèbe, Socrate, Théodoret, qui nous seraient encore du plus haut intérêt! Il leur semblait superflu d'en parler à des lecteurs qui les avaient constamment sous les yeux. De là vient que tous les écrits des Pères de l'Eglise et des auteurs païens de leur temps, en tant qu'ils touchent aux chrétiens, peuvent nous servir de sources.

L'étude des sources de l'histoire ecclésiastique est donc d'une étendue immense, et la vie d'un seul homme ne saurait suffire pour la parcourir en entier. On peut approcher plus ou moins du but : l'individu est incapable de l'atteindre; et le nombre des sources s'accroissant avec les siècles, un temps viendra où elles seront si abondantes que, bien loin de pouvoir les étudier, on en connaîtra à peine le nom.

Les sciences auxiliaires de l'histoire de l'Eglise.

On place ordinairement dans ce nombre :

1° L'histoire des Etats et des religions, l'histoire de la philosophie, et l'histoire des sciences et des arts en général, la philologie, et surtout la philologie ecclésiastique, la géographie et la chronologie religieuse, la diplomatique et la critique. Comment l'histoire des Etats peut-elle servir d'auxiliaire à l'histoire ecclésiastique? il est aisé de le comprendre pour peu que l'on ait réfléchi sur les relations étroites qui existent entre l'Eglise et l'Etat, la politique et la religion. La prospérité et les revers, la persécution et la paix de l'Eglise, et en général tout développement qui a lieu dans son sein est dans un rapport intime avec la vie de l'Etat. Les persécutions des premiers siècles, du moins les principales, venaient du gouvernement de Rome : il est donc impossible de les comprendre sans une connaissance exacte de l'histoire de l'empire romain. Au moyen-âge les luttes des deux pouvoirs civil et ecclésiastique, la discorde sans cesse renaissante

entre le sacerdoce et l'empire sont tellement mêlees à l'histoire politique qu'elles ne forment avec elle qu'un même tout inséparable. Nous nous sommes déjà longuement expliqué sur ce sujet, lorsque nous avons traité plus haut de la fondation des Etats germains dans la deuxième époque, et de l'élément chrétien qui distinguait cette époque.

2° La même remarque s'applique à l'histoire de la religion antérieure au christianisme et à l'histoire des autres religions contemporaines. Le christianisme lui-même exposa nettement comment il entendait se comporter à leur égard. Il déclare la guerre à chacune d'elles; il s'annonce comme le seul dépositaire de la vérité, comme la seule société divinement établie, la seule où les hommes se puissent sauver, la seule où ils doivent entrer s'ils veulent être agréables à Dieu. Les cultes que le christianisme essayait ainsi de supplanter lui résistèrent en face et se servirent de ses propres armes pour le combattre. Jamais on n'appréciera convenablement les luttes et les triomphes du christianisme si l'on n'a pas une connaissance exacte des religions avec lesquelles il entra en contact : on ne les saisira pas même sous leurs formes extérieures.

3° Quant à la philosophie, il n'est pas nécessaire d'établir longuement qu'elle se mouvait sur le même terrain que la religion, quoique d'une manière différente. De là vient que la religion et la philosophie, le christianisme et la philosophie ont toujours été amis ou hostiles, jamais indifférents. La théologie en tant que science n'a jamais revêtu une forme quelconque sans le concours de la philosophie ; elle a toujours subi son influence dans une proportion plus ou moins grande. A toutes les époques les sectes sont en rapports plus ou moins intimes avec les systèmes philosophiques. Nous verrons bientôt qu'il est impossible de se faire une juste idée du gnosticisme qui, dans les premiers siècles, comptait partout de si nombreux sectateurs, si l'on n'y découvre pas le mélange de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne avec la philosophie grecque et orientale; il en est de même de l'arianisme, du pélagianisme et de la plupart des hérésies que nous rencontrons sur notre route. Il est donc indispensable d'étudier l'histoire de la philosophie.

4° Quant à la philologie, on sait que le christianisme adoptait la langue des pays où il pénétrait. C'est en langue grecque, puis en langue latine que sont écrites la plupart des sources de l'histoire ecclésiastique, particulièrement dans les premiers siècles. Cela est vrai de la philologie ecclésiastique comme de la philologie en général. Le christianisme, en apportant dans le monde de nouvelles idées, y suscitait en même temps une foule de sentiments, de vues et de notions inconnues jusque-là, qui demandaient à se fixer par la parole; et les ressources de la langue existante étant souvent insuffisantes pour les exprimer, il fallait ou inventer des mots nouveaux ou modifier complètement la portée des expressions anciennes. Cette seule raison expliquerait déjà suffisamment la nécessité d'une étude spéciale de la philologie ecclésiastique. Il faut de longues préparations pour arriver à comprendre les Pères grecs et latins. On peut exceller dans la philologie classique et être un très-mauvais philologue religieux. Plusieurs conditions y sont requises. On reproche aux auteurs ecclésiastiques d'avoir écrit un grec et un latin corrompus. On a raison dans un sens. Les Pères de l'Eglise ne pouvaient pas écrire comme Platon et Cicéron, parce qu'ils n'avaient ni les mêmes idées, ni les mêmes sentiments; quiconque prétend y chercher des modèles de langue grecque ou latine, fera bien de ne les ouvrir jamais. Ceux qui jugent ainsi oublient complètement les circonstances où se trouvaient ces écrivains. On reconnaît à première vue l'influence que les langues sémitiques ont dû exercer sur la langue de l'Eglise. Plusieurs endroits du Nouveau Testament ne peuvent s'expliquer que par l'Ancien; les auteurs grecs n'y seraient d'aucun secours. Cette influence s'est prolongée à travers tous les siècles; et plus le génie chrétien prenait conscience de lui-même et gagnait du terrain, plus la différence qui sépare la langue classique de la langue religieuse devait être sensible quand on voulait appliquer à la théologie les formes de la littérature païenne.

Aux quinzième et seizième siècles, alors qu'on aspirait à une pureté irréprochable de langage, il arrivait souvent qu'on ne trouvait plus rien de chrétien dans les écrits des chrétiens; en retournant à l'ancienne langue classique, on

devenait païen sans s'en apercevoir : conséquence inévitable du lien intime qui existe entre la pensée et la parole. Sur ce point, les vastes et excellents travaux ne nous manquent pas ; outre les lexiques qui accompagnent les éditions de la plupart des auteurs ecclésiastiques, nous possédons de grands ouvrages qui embrassent toute la matière.

Pour le grec d'Eglise, nous avons l'important *Thesaurus* de Suicer, et pour le latin du moyen-âge (*media et infima latinitas*) Ducange et ses imitateurs [1].

5° A la philologie religieuse il faut joindre une étude spéciale de la géographie et de la chronologie ecclésiastique. Sur la chronologie les Bénédictins de France ont laissé un ouvrage qui est une des plus merveilleuses productions de l'esprit humain sur le champ de l'histoire. Nous avons nommé *l'Art de vérifier les dates* [2]. Il serait difficile de dire jusqu'à quel point il a influé sur la manière d'écrire l'histoire. Parmi les innombrables auteurs qui en ont fait des extraits ou des abrégés, nous ne citerons que Ideler, professeur de Berlin, qui l'a enrichi de nouvelles recherches [3].

6° Sur la diplomatique, ou l'art de lire et d'interpréter les anciens documents, le bénédictin Mabillon, de la congrégation de Saint-Maur, a composé un ouvrage spécial où il réduit cet art à des lois précises et certaines [4].

[1] J.-Kp. Suicer, né en 1619 à Zurich, mort le 29 décembre 1684 : *Thesaurus eccles. e patribus græcis,* ordine alphab. exhibens quæcumque phrases, ritus, dogmata, hæreses et hujusmodi alia spectant. Amst., 1682, 2 vol. in-fol. 1728, 1746. Nothnagel, *Spec. supplem. in Suiceri thes.*, 1821.

Ducange, Charles, du Fresne, né le 18 décembre 1610 à Amiens, mort le 23 octobre 1688, à Paris : *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis,* 1678, 3 tom. in-fol. — Edit. locupletior op. et stud. monachi S. Benedicti. Par., 1733, 6 tom. in-fol.; Venet , 1737; Basil., 1762. — *Glossarium novum,* coll. et dig. P. Carpentier. Paris, 1766, 4 vol. in-fol. — Nova editio a G.-A.-L. Henschel. Paris 1840-50, 7 vol. in-4°. — Ducange, *Glossarium ad script. mediæ et infimæ græcit.* Lugd., 1688, 2 vol. in-fol.

[2] *L'Art de vérifier les dates ..... depuis la naissance de Jésus-Christ,* par Antine, Clemencet, Durand, Clément. Paris, 1750, 1783-87, 1 vol. in-fol.; 1818-19.— *L'Art de vérifier les dates ..... avant l'ère chrétienne* (par Clément). Paris, 1820, 5 vol. in-8°. — *L'Art de vérifier les dates depuis* 1770 *jusqu'en* 1827, par Courcelles. Par., 1821-44, 19 vol. in-8°.

[3] Ideler, Christian-Louis, né en 1766, mort le 20 août 1846 : *Lehrbuch der Chronologie.* Berl., 1831. — B.-Jac. Neher, *Kirchliche Geographie und Statistik.* Rgsbg., Manz, 1864-65, 2 vol.

[4] Jean Mabillon, né le 23 nov. 1632, mort le 27 déc. 1707 à Paris : *De re diplomatica,* 1681. — Gatterer, *Praktische Diplomatik.* Goettingue, 1799.

Il l'avait porté à un si haut point de perfection que les travaux suivants, entre autres celui de Gatterer, ne renferment rien de bien nouveau. Mabillon, à force de pratiquer cet art, y était devenu si habile qu'il démêlait ordinairement à première vue si un document appartenait à la période qui s'est écoulée du cinquième au dixième siècle, fixait ensuite la date à dix années près, et déterminait le pays de sa provenance. On comprend sans peine les services qu'on peut tirer d'une pareille étude : entre tant de documents falsifiés, il appartient à la diplomatique de décider ceux qui sont authentiques. N'est-il pas de la dernière importance de savoir assigner à un document l'époque et le lieu qui lui conviennent? Une erreur sur ce point peut engendrer les plus grandes complications.

Telles sont les sciences auxiliaires plus ou moins indispensables pour l'étude de l'histoire ecclésiastique. Elles sont étendues, il est vrai, mais elles sont nécessaires à quiconque veut s'adonner aux études solides et se former une opinion indépendante.

PREMIÈRE ÉPOQUE
DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

PREMIÈRE PÉRIODE.
DE JÉSUS-CHRIST A CONSTANTIN LE GRAND.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTABLISSEMENT ET PROPAGATION DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

§ 1er. **Jésus-Christ, fondateur de l'Eglise.**

L'homme s'était éloigné de Dieu en désobéissant à sa loi; Dieu à son tour s'éloigna de l'homme et l'abandonna à lui-même. Après avoir tenté de se constituer l'égal de Dieu, il allait essayer s'il serait en état de se suffire, s'il trouverait au fond de son être de quoi satisfaire à ses besoins supérieurs, apaiser sa soif de vérité et établir dans son cœur une paix et une tranquillité durable. Il se précipite dans toutes les directions, parcourt vainement les voies les plus opposées; après des expériences mille fois renouvelées, il ne trouve point ce qu'il cherchait. Un voile épais cache à ses regards le but suprême où il tend avec le plus d'ardeur.

Cette grande expérience que l'humanité allait faire sur elle-même était justement le moyen qui devait la ramener à Dieu. Il lui fallait d'abord épuiser toutes ses forces, employer vainement tous les moyens imaginables pour satisfaire les désirs de sa nature morale avant qu'elle redevînt capable de recevoir les dons de Dieu et de retourner à lui. Quand l'homme

eut été ainsi préparé à accueillir les bienfaits et à les conserver, Dieu se révéla à lui afin de le gagner par ses attraits. Immédiatement après la première prévarication, Dieu avait déjà manifesté à l'homme son amour paternel en lui faisant la promesse d'un Rédempteur futur. Cette promesse, à laquelle les hommes de bien pourraient se rattacher dans la suite des temps pour marcher dans la droite voie et se préserver de l'abîme, se perpétua d'âge en âge, d'abord dans un petit nombre de familles, en attendant que Dieu se fût choisi un peuple entier qui serait le dépositaire, le héraut de cette promesse. Dieu choisit le peuple juif, qui devint à ce titre un peuple exclusivement prophétique. Son existence tout entière, son culte public, ses lois, sa constitution, tout chez lui annonçait l'avenir sous des dehors grandioses et solennels.

Quelques voyants, nommés prophètes, furent particulièrement suscités de Dieu au sein de ce peuple pour annoncer le Sauveur à venir, pour en inspirer le désir ou le maintenir là où il existait déjà. Ils avaient en même temps pour mission de préparer insensiblement les esprits à sa venue, et, par les peintures anticipées qu'ils traceraient de l'époque future du Rédempteur, de leur fournir la preuve qu'il était vraiment le Messie chargé d'accomplir cette promesse.

Saint Jean-Baptiste.

Le dernier des prophètes fut Jean-Baptiste. Il termine l'ère des prophéties proprement dites, dont le but est maintenant réalisé. Celui qui était l'objet de la promesse arrivant lui-même, la promesse devenait inutile. Jean eut pour mission d'annoncer une dernière fois l'arrivée prochaine du Messie depuis si longtemps annoncé, et de lui servir d'introducteur. Ce libérateur dont il proclamait la venue, c'était le Fils unique du Père, le Fils éternel du Dieu éternel. Il ne fut point engendré, quant à sa nature humaine, selon le cours ordinaire de la nature; il fut conçu par une création immédiate de Dieu, par le Saint-Esprit, et prit sa chair et son sang dans le corps d'une Vierge très-pure, unie à Dieu par une consécration particulière. Auteur d'une vie nouvelle, il était naturel qu'il n'entrât pas dans le monde par la voie accou-

tumée, car il était pur de tout péché et la vérité même. Où est le péché, là réside l'erreur; où est la vérité absolue, là est aussi la liberté.

Sa mère avait nom Marie et était issue de la race royale de David. Il naquit à Bethléem, ainsi que l'annonçaient les anciennes prédictions, et comme les prophètes eux-mêmes l'avaient publié. L'objet de sa mission était exprimé par son nom : il fut nommé Jésus. La chronologie ordinaire place sa naissance dans la 754e année de Rome; c'est le calcul adopté par Denys le Petit au sixième siècle. De nos jours, il semble que les recherches tendent à avancer d'environ trois ans la naissance du Sauveur et à lui assigner l'an 751. La plupart des chronologistes modernes adoptent cette date et disent que Jésus-Christ est né trois ans avant Jésus-Christ. Cependant la victoire qu'ils croient avoir remportée sur l'ancienne chronologie est loin d'être certaine, et on peut toujours alléguer de solides raisons en sa faveur. Nous n'avons point à discuter les arguments qu'on fait valoir de part et d'autre; c'est là une de ces questions qu'on ne résout point avec des connaissances superficielles[1].

[1] Depuis Pétau, la plupart des savants modernes placent la naissance du Sauveur entre sept et trois ans avant la chronologie ordinaire, celle de Denis, et ils avancent de même l'année de sa mort. Cf. Henrici Sanclemente : *De vulgaris Æræ emendatione*, lib. IV. Romæ, 1793. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, 1825. *Der Stern der Weisen*, de Fréd. Münter. Copenhague, 1827. D. Bloch, *Das wahre Geburtsjahr Christi*, c'est-à-dire que nous devrions écrire 1862 au lieu de 1843, 1843. — J.-N. Sepp (*Das Leben Jesu*, 1 vol., 1843; 2e édit., 1853) place la mort de Jésus-Christ en l'an de Rome 782, ou 25 ans avant le règne de Néron, ce qui équivaut à la 27e année de Jésus-Christ ou à la 15e année de Tibère. Selon lui, la naissance de Jésus-Christ concourt avec l'année 747 de Rome, 7 ans avant la chronologie chrétienne. Sepp justifie son calcul par des preuves historiques tirées des historiens profanes et ecclésiastiques, et par une grande constellation (l'étoile des trois Mages) qui aurait coïncidé avec l'an 747, en faisant remarquer que les grands évènements du monde moral sont souvent accompagnés de grands évènements dans le monde physique (*Vie de Jésus*; — *l'Eclipse du soleil à sa mort*). Avec la tradition ecclésiastique, il place la naissance du Christ au 25 décembre an 747 de Rome. Le 6e volume de la *Vie de Jésus* (1846) contient sur le même objet une nouvelle dissertation à l'adresse du professeur Seyffarth, qui avait publié contre la théorie de Sepp sa *Chronologie sacrée*, ou *Recherches sur l'année de la naissance du Seigneur*. Sepp discute aussi contre le livre déjà mentionné du docteur Bloch, qui fait commencer l'ère chrétienne à l'an 19 avant Jésus-Christ, et se réfute ainsi lui-même. Quelque temps après parut le savant ouvrage de Weigl, chanoine de Ratisbonne, intitulé : *Theologisch-chronologische Ab-*

A l'âge de trente ans, suivant la coutume usitée chez les Juifs, Jésus-Christ inaugura son enseignement public. Saint Jean baptisait alors sur le bord du Jourdain, indiquant en même temps Celui qui déjà se trouve au milieu du peuple et qui ne baptise pas comme lui, avec de l'eau, mais avec le feu et le Saint-Esprit, et dont le baptême communique

handlung über das wahre Geburts-und Sterbejahr Jesu Christi, 2 part. in-4°, Salsb., 1849, ouvrage très-propre à assurer la réputation de l'auteur, mort sur ces entrefaites, quand même il se serait trompé dans ses recherches. Selon Weigl, Jésus serait né l'an 4000 de la création du monde, la 4e année de la 193e-194e olympiade julienne, l'an 748-749 de Rome, 5 ans avant la chronologie reçue. Il fut baptisé la première année de la 202e olympiade, l'an 782-783 de Rome, le 6 janvier an 30 de l'ère vulgaire, par conséquent à l'âge de 34 ans; son ministère public dura trois années et quelques mois, et il mourut le 3 avril 786 (33 = la 4e année de la 208e olympiade, l'an 785-786 de Rome, la 19e année du règne de Tibère, âgé de 36 ans, 3 mois, 9 jours, 15 heures). Weigl cherche à réfuter l'opinion de Sepp sur l'étoile des Mages, le recensement et la paix universelle du temps d'Auguste, puis à établir par des preuves positives l'exactitude de ses propres calculs (749, naissance du Christ; 782, baptême; 786, mort) : 1° par la prophétie de Daniel sur les 70 semaines; 2° par la relation officielle de Pilate à Tibère; 3° par la tradition des Juifs sur l'ordre des 24 familles sacerdotales; 4° par le cycle des années sabbatiques et jubilaires; 5° par saint Luc, III, 23; 6° par le récit de Phlégon sur l'obscurcissement du soleil à la mort de Jésus.

Plus tard, dans une dissertation sur l'année de la naissance du Sauveur, le curé Nippel adopta l'an 748 de Rome, l'an 3756 de la chronologie juive, seize ans avant le commencement de la chronologie dionysienne. — Le commentaire du jésuite Patrizi sur les Evangiles, publié à Rome en 1853, renferme aussi des recherches sur l'année véritable de la naissance de Jésus. — C.-G. Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*. Hambourg, 1843; *Chronologie des apostolischen Zeitalters*. Goettg., 1848; J.-H. Friedlieb, à Breslau, *Geschichte des Lebens Jesu Christi,* 1855 (2e édit., 1858). Ces auteurs adoptent l'an 749-750 (février 750).

Paul Ammer, O. S. B., dans son ouvrage : *Die Chronologie des Lebens Jesus Christi..... auf's Neue untersucht und beleuchtet,* n'admet comme certains que les deux faits suivants : que Hérode mourut l'an de Rome 750, et que saint Jean commença de prêcher la pénitence la quinzième année du règne de Tibère. Dans tout le reste, il se contente de réfuter, de rectifier ou de rapporter les sentiments d'autrui. Il s'attaque surtout à l'argumentation de Sepp, qui maintient son point de vue dans un travail publié à Ratisbonne, en 1858, sous ce titre : *Wissenschaftliche Zurechtsetzung mit dem Verfasser (Friedlieb) der Erinnerungen und Kritiken im Leben Christi von Sepp.*

Fr. Stawart, *Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu* (*Tubinger theologische Quartalschrift,* 1866, p. 201-225), assigne à la naissance du Sauveur le 25 décembre 749, et rappelle les difficultés non encore résolues touchant ce problème.

Les philologues de nos jours se sont aussi occupés de cette question. Il s'agissait de bien lire et de bien interpréter l'épitaphe suivante, décou-

l'esprit de Dieu, qui consume toutes les impuretés du cœur, de même que la flamme débarrasse le métal de toutes ses scories. Saint Jean renvoie à Jésus comme à Celui qui enlève les péchés du monde; et lorsque Jésus lui-même demande le baptême, un prodige merveilleux l'accrédite auprès des

verte en 1764 et imprimée à Florence en 1765. La voici telle que Mommsen la reproduit :

GEM. QUA. REDACTA. IN. POT.
AUGUSTI. POPULIQUE. ROMANI. SENATU.
SUPPLICATIONES. BINAS. OB. RES. PROSP.
IPSI. ORNAMENTA. TRIUMP.
PRO. CONSUL. ASIAM. PROVINCIAM OP
DIVI. AUGUSTI. ITERUM. SYRIAM ET P.

E. Huschke, *Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census*, Breslau, 1840, la rapporte à Agrippa. — R. Bergmann, *De inscriptione latina ad P. Sulpicium Quirinum consulem anni* 742 *u. c., ut videtur, referenda*. Berlin, 1851. — *Die roemischen Statthalter in Syrien und Judaea von* 69 *vor Christus bis* 69 *nach Christus. Ein Beitrag aus der Profangeschichte zur Exegese des Neuen Testaments*, par Herm. Gerlach. Berlin, 1865. M. Gerlach cherche à établir que Quirinius, dont il s'agit dans cette inscription, fut deux fois gouverneur de la Syrie et de la Cilicie, simultanément avec Varus. (Tacit., *Annal.*, III, XLVIII. — Pline, *Hist. nat.*, V, XXVII (94). — *Strabo*, XII, VI, § 3 (ed. Kramer, § 5; XII, VII, § 1; XIV, V, § 1.) Gerlach cite plusieurs cas où il y eut deux gouverneurs dans une même province. En combinant les données de Tacite, de saint Luc et de l'inscription précédente, il croit pouvoir affirmer que Quirinius fut envoyé en Syrie, en qualité de *legatus Cæsaris cum proconsulari potestate*, pour venir au secours du gouverneur Varus contre les Homonades. Sa mission en Syrie, comme proconsul, eut lieu au plus tôt cinq ans avant Jésus-Christ. Quand il eut terminé la guerre contre les Homonades, ou pendant cette guerre, il fit le recensement dont parle saint Luc; ce serait, par conséquent, dans les derniers temps d'Hérode. C'est ainsi que le cardinal Norisius a essayé lui-même de résoudre la question. Il se peut toutefois, pour des causes que nous ignorons, que le recensement ait été arrêté par la guerre contre les Homonades et qu'il ait eu lieu seulement sous sa seconde présidence (l'an 6 après Jésus-Christ). Josèphe en parle longuement, et avec Zumpt, qui rapporte notre inscription à Saturin, il place cette première légation de Quirinius en l'an 3 (4-1) avant Jésus-Christ. A ce compte, la naissance du Sauveur tomberait en l'an de Rome 751, trois ans avant la chronologie ordinaire.

Voici comment Mommsen complète l'inscription :

P. Sulpitius..... f..... Quirinius cos.
leg. divi Augusti Syriam et Phœnicen rexit
vicit Homonadensium gentem et.....
regem, qua redacta in pot (estatem divi)
Augusti populique Romani Senatu (s decrevit)
Supplicationes binas ob res prosp (ere gestas)
Ipsi ornamenta triumph (alia)
Proconsul Asiam provinciam op (tinuit leg.)
Divi Augusti iterum Syriam et Ph (œnicen administravit.)

hommes en attestant qu'il est le Fils bien-aimé du Père éternel. Dès ce jour, Jésus se donne tout entier à son ministère de Rédemption; il commence son enseignement public. Il représente Dieu comme le souverain et le créateur de tous les êtres; il le dépeint à la fois et comme un père compatissant et comme un juge inexorable. Jésus affirme de lui-même qu'il est avant qu'Abraham fût, qu'il existe avant l'établissement du monde, qu'il est un avec son Père et qu'il est son Fils unique.

Le but de son ambassade auprès des hommes, dit-il, c'est de leur donner une preuve de l'amour infini de son Père; car c'est à ce point que Dieu a aimé le monde. Il est venu, ajoute-t-il, pour chercher ce qui était perdu, pour répandre son sang en vue de la rémission des péchés. Il dit encore qu'il reviendra un jour, environné de puissance et de majesté, pour juger les vivants et les morts. Il enseigne et explique longuement aux hommes les dispositions du cœur et les actes extérieurs par lesquels ils peuvent se rendre agréables à Dieu. Il porte la loi morale de l'Ancien Testament à son plus haut degré de pureté et de perfection. Il déclare que l'homme corrompu et avili a besoin d'être renouvelé et transformé intérieurement pour avoir part au royaume qu'il est venu fonder. A la première naissance il oppose une seconde nativité, mais de telle nature qu'elle ne peut s'opérer que par la vertu d'en haut; car il faut que l'homme renaisse du Saint-Esprit.

Et ce qu'il enseigne, Jésus le confirme et le sanctionne non-

C'est donc entre les années 7-3 avant Jésus-Christ (747-751 de Rome) que plusieurs rangent la naissance du Seigneur, et la seule chose qui semble certaine, c'est que la chronologie de Denis la place quelques années trop tard. (Cf. J. Bucher, *Die Chronologie des Neuen Testamentes*, Augsb., 1865; — J.-P. Roeckerath, *Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu*, Münst., 1865.)

L'Angleterre savante s'est aussi occupée sérieusement de la chronologie de la vie de Jésus : *Fasti sacri or a Key to the Chronology of the New Testament*, by Thomas Lewin (auteur d'une Vie de saint Paul, du siége de Jérusalem, etc.). London, 1865, in-4°, p. 82 et 429. — Selon cet auteur, Hérode serait mort l'an 4 de Jésus-Christ (c'est-à-dire de notre chronologie); Jésus-Christ serait né à la fin de l'été de l'an 6, aurait commencé son ministère l'an 29, et serait mort l'an 33, dans le temps de Pâques. — (Saint Paul fut enfermé en 58 dans le temple de Jérusalem, arriva à Rome en 61, et sortit de sa première captivité en 63.)

seulement par une sainteté exempte de toute souillure et de tout reproche, mais encore par des actes extraordinaires qu'un ami de Dieu est seul capable d'accomplir. Nous remarquons un accord étrangement merveilleux entre les actions de Jésus et les œuvres de Dieu lui-même : la seconde création spirituelle concorde admirablement avec la première. En Dieu, parler et agir sont une seule et même chose. La parole créatrice fit apparaître aussitôt la création tout entière, et quand Dieu dit : Que la lumière soit! la lumière fut. Nous trouvons la même chose dans la vie de Jésus, quand il s'agit de fonder un siècle nouveau, une création nouvelle du genre humain.

Le Fils unique du Père était venu pour réconcilier la terre avec le ciel; mais le monde se sentant coupable, n'osait s'approcher de Dieu : il redoutait en lui l'exécuteur implacable des lois et des menaces divines, et il reculait épouvanté. Pour que l'homme se rapprochât de Dieu, il fallait que Dieu lui-même vînt à sa rencontre.

Jésus enseigne-t-il seulement que Dieu se réconciliera avec l'homme? Nullement; sa doctrine est un acte, et sa vie entière n'est que le commentaire de cet acte; en s'unissant à Jésus-Christ, Dieu s'était uni à l'homme, et c'est là le plus grand acte qui se puisse concevoir. Dieu pouvait dire désormais : « Venez tous à moi. » Quel homme n'aurait pas le courage et la confiance de s'approcher de Dieu, quand lui-même s'approchait de l'homme, et, conversant avec lui, l'invitait ainsi d'une manière si touchante à s'unir à Dieu et à se réconcilier avec lui.

Jésus disait de lui-même : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre[1]; » et ce n'était pas là encore une vaine parole, car il pouvait ajouter : « Les boiteux marchent, les aveugles voient, les sourds entendent, les lépreux sont purifiés, les morts ressuscitent[2]. » Et il prouva par ses actes qu'il était tel qu'il s'annonçait, le maître et le souverain de toute la création. Jésus enseigne que Dieu est la justice, la grâce et la miséricorde; et il représente dans sa personne cet amour et cette justice. Dieu ne saurait pardonner sans

[1] *Matth.*, XXVIII, 18. — [2] *Ibid.*, XI, 5.

contenter en même temps sa justice, et voilà pourquoi Jésus prend sur lui le châtiment qui est dû à l'humanité. Il réconcilie en lui-même l'amour avec la justice, et ce qu'il enseigne sous ce rapport se change aussitôt en action. Il enseigne la résurrection des morts, et il paraît lui-même comme le premier-né d'entre les morts, attestant ainsi l'immortalité de l'homme dans un corps transfiguré. On le voit, sous quelque aspect qu'on l'envisage, sa vie est en même temps parole et action. On peut affirmer, avec un grand docteur de l'Eglise, qu'il n'y a proprement qu'un seul miracle dans la vie de Jésus, son incarnation; car tous les autres miracles n'en sont que des préparations, des accompagnements ou des conséquences. Qui comprend ce seul miracle comprend tous les autres, et sans lui aucun ne peut être compris; il est le centre, le support et la clef de tous les autres.

C'est ainsi que dans toute sa vie Jésus apparaît à la fois comme Dieu et comme homme, Dieu parmi les hommes. La seconde création est l'image parfaite de la première, et en cela consiste la puissance que le christianisme exerce sur les esprits. Il ne s'annonce point comme une doctrine abstraite; il se montre comme un fait, comme l'expression vivante d'une doctrine. Le christianisme est une religion parfaite, précisément parce qu'il ne peut y avoir de religion supérieure à celle dont toute parole est action; de là vient qu'il s'empare de tous les hommes, qu'il est accessible à tous. C'est là ce qui constitue le caractère vraiment positif et proprement historique du christianisme.

Jésus n'entendait pas agir d'une manière transitoire, car son œuvre était destinée à tous les lieux et à tous les temps, aux générations futures comme aux générations présentes. Elle avait une tendance générale, et même la plus générale, la plus universelle, la plus catholique qui se puisse concevoir. Aussi, quand Jésus fonde son Eglise, il prend les dispositions que requiert tout établissement durable. Parmi les hommes de son entourage, il en choisit douze qui lui sont particulièrement dévoués. Objet de sa sollicitude particulière, il les initie à ses plus hauts mystères dans la mesure où ils sont capables de les saisir. Il les choisit pour être, avec leurs successeurs,

ses représentants sur la terre, pour continuer son œuvre et publier par tout l'univers ce qu'ils ont vu et entendu, ce que leur Maître a fait et enduré. Ils devront réunir autour d'eux tous les hommes de toutes les nations, afin de les conduire tous vers leur commun et unique chef, Jésus-Christ. Ce langage s'adresse aux douze disciples du Seigneur, et dans leur personne à ceux qui leur succéderont, car ils sont établis pour tous les temps. Les apôtres du Seigneur ne doivent pas seulement réunir les hommes autour d'eux pour former des centres multiples séparés les uns des autres, ils doivent encore les réunir dans une seule et vaste société, dont les membres soient liés entre eux par un nœud vivant et indissoluble, conformément à cette prière de Jésus notre grand pontife : « Père, comme vous et moi nous sommes un, faites aussi qu'ils soient un en nous, afin que le monde connaisse que vous m'avez envoyé [1]. »

Tous ceux qui s'assembleront autour des disciples du Seigneur devront former une immense corporation qui attestera à travers tous les siècles de l'histoire que Jésus a été véritablement envoyé par son Père. C'est pourquoi, entre les douze disciples, Jésus en choisit un seul qu'il place au milieu des autres pour leur servir de chef et de point de ralliement, afin qu'ils représentent par cette union étroite l'unité que Jésus, notre grand pontife, avait demandée dans sa prière. Unis entre eux de cette sorte, ils devront en même temps demeurer éternellement unis à Jésus lui-même, le fondateur du nouveau royaume de Dieu. Cette union des vrais fidèles avec lui, Jésus la comparait à celle qui existe entre le cep et les branches de la vigne. De même que les branches ne vivent et ne verdissent que lorsqu'elles sont unies au cep d'où elles tirent leur suc et leur vigueur, ainsi les fidèles ne vivent que lorsqu'ils sont entés sur le tronc invisible qui est Jésus-Christ [2]. Il disait qu'une vertu d'en haut, une vie divine s'échappait incessamment de lui, et passait dans tous les cœurs bien préparés. Pour donner à la fois une forme sensible et un canal à cette effusion de la vertu et de la vie divine, Jésus institua des cérémonies mystérieuses, des sa-

[1] *Jean*, XVI, 21. — [2] *Ibid.*, XV, 1-6.

crements, dont il confia la dispensation à ceux qu'il avait établis pour être les chefs, les précepteurs et les guides de ses fidèles. Il s'ensuit que tous ceux qui voudront être réellement unis à Jésus, leur chef invisible, leur racine vivante, le fondement éternel de tout l'édifice, tous ceux qui voudront puiser en lui la vie et la santé devront être en union avec ceux qu'il a chargés de conduire et de continuer son ouvrage; quiconque se séparera de ceux-ci se séparera de Jésus-Christ; quiconque leur résistera, n'obtiendra point de lui la vie et la force nécessaires pour demeurer dans son union, participer à ses bienfaits et recevoir les promesses attachées à cette société. Tels sont les nœuds intimes et profonds qui relient les membres entre eux et qui les retiennent tous dans cette grande assemblée que nous nommons l'Eglise, et dont la vie intérieure et extérieure a été figurée d'avance par l'institution divine que nous venons d'esquisser.

Jésus promit encore à ses apôtres de leur envoyer dans le Saint-Esprit un consolateur et un maître qui leur enseignerait toute vérité, qui leur découvrirait en temps opportun ce qu'ils étaient encore incapables de comprendre, et leur donnerait l'intelligence parfaite des vérités dont ils n'avaient qu'une vue obscure, afin que, l'esprit de vérité demeurant à jamais au milieu d'eux, ils fussent sans inquiétude et demeurassent constamment dans la vérité[1].

Après avoir placé l'Eglise sous la direction et l'influence mystérieuse de l'Esprit-Saint, troisième personne du Dieu unique et indivisible, Jésus pouvait s'écrier en toute vérité : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point[2]. »

§ 2. **Comment Jésus fut accueilli des Juifs. — Caractère des Juifs et de leurs différentes sectes.**

La promesse d'un Rédempteur ayant été faite aux Juifs, nous ouvrons l'histoire de Jésus-Christ avec la persuasion qu'ils la reçurent dans toute la joie de leur cœur. Nous y

[1] *Jean*, ch. XIV et XVI. — [2] *Matth.*, XIV, 35.

voyons en effet que le peuple se plaisait à l'entendre et allait jusqu'à s'écrier, après avoir assisté à ses discours : « Il parle comme quelqu'un qui a autorité[1]. » Il l'accompagnait même jusque dans les déserts les plus reculés, sur les montagnes, sur le rivage des lacs ; il l'affectionnait surtout quand Jésus multipliait les pains et les poissons : il l'aurait affectionné davantage encore s'il avait changé plus souvent l'eau en vin. A tout prendre, cependant, l'accueil des Juifs ne fut point empressé, et le caractère général de leurs dispositions est parfaitement dépeint par la parabole du semeur. Pour s'expliquer, au moins d'une certaine manière, comment les Juifs purent repousser le Rédempteur que Dieu leur avait promis et qu'il avait suscité au milieu d'eux, il importe d'avoir quelques notions précises sur l'état des Juifs au temps de Jésus-Christ.

Les Juifs au temps de Jésus-Christ.

Nous rencontrerons dans cet examen plus d'une raison qui nous porterait à croire que les Juifs durent reconnaître Jésus-Christ pour le Sauveur du monde. C'était un des traits les plus saillants du peuple juif de conserver encore avec une fidélité scrupuleuse la religion qui lui avait été révélée par Moïse, même après que les Romains, soit immédiatement, soit par la famille d'Hérode, l'eurent assujéti. Cette fidélité n'était point sans inconvénient pour les Juifs, quand même les Romains laissaient aux peuples soumis à leur joug leur religion et leur culte. Si les Romains ne se départirent point de cette maxime, les Juifs n'en furent pas moins exposés, plus que tout autre peuple, aux tentations et aux épreuves. Un jour, par exemple, la fantaisie vient à l'empereur Caligula de se faire décerner les honneurs divins. A peine sa divinité est-elle reconnue par un décret, à peine a-t-il publié dans les provinces qu'il faut le vénérer comme un dieu, que toute la population païenne accourt pour lui rendre les honneurs suprêmes et participer à son apothéose. A Jamne, ville maritime située dans le voisinage de Joppé, les païens, mêlés à la population juive, dressent aussitôt un autel à l'empereur.

[1] *Matth.*, VII, 25.

Les Juifs, ne voulant pas permettre que Dieu soit outragé dans leur pays par une telle infamie, renversent l'autel. L'empereur, informé de leur résistance par un de ses sujets, jure de se venger. Il se fait représenter par une statue gigantesque et ordonne qu'elle sera érigée dans le temple de Jérusalem. Le proconsul de Syrie, Pétronius, chevalier romain et fameux dans la guerre, reçut l'ordre de rappeler les légions de l'Euphrate et de s'en servir pour l'érection de la statue. Pétronius appelle donc à lui une multitude de légions, et prend ses quartiers d'hiver à Ptolémaïs, en attendant l'achèvement de la statue qui se fabrique à Sidon. La Judée tout entière ne retentit plus que de plaintes et de gémissements. La désolation des Juifs est indescriptible. Plusieurs milliers d'entre eux se rendent auprès de Pétronius, et l'adjurent de ne point exécuter l'ordre de l'empereur, que leur loi s'y oppose. Pétronius répond qu'il obéira ponctuellement à la volonté impériale dont il n'est que l'exécuteur. Les Juifs tombent à ses genoux, et lui demandent de les mettre tous à mort plutôt que d'ériger la statue. A la vue d'une détermination si unanime, Pétronius se rend à Tibériade afin de s'en mieux assurer. Plusieurs milliers de Juifs se pressent de nouveau autour de lui et le supplient de ne point donner suite au dessein de l'empereur. Pétronius reste inébranlable. Les Juifs de toute la contrée abandonnent leurs travaux : culture des champs, exercice des métiers et des arts, ils désertent tout, comme s'ils aimaient mieux mourir de faim que de souffrir une telle profanation du temple. Pétronius est obligé d'écrire à l'empereur que s'il ne veut pas dépeupler toute la Judée et la réduire en un désert, il faut qu'il retire son ordre ou du moins qu'il en ajourne l'exécution[1]. L'empereur y consent, revient plus tard à son projet, mais la mort l'empêche de l'exécuter.

Nous voyons là, par un exemple éclatant, combien les Juifs demeuraient fidèles et attachés à la religion qu'ils

[1] Josèphe Flav., *Antiquit. judaicæ*, XVIII, VIII. — Salvador, *Histoire de la domination romaine en Judée*, t. I. — Gams, *Johannes der Taeufer im Gefaengnisse*. Tüb., 1853, p. 259-40. — Thomas Lewin, *Chronology of the New Testament*. Londres, 1865, p. 260-269. — J. Langen, *Das Judenthum in Palaestina zur Zeit Christi*. Freib., 1866.

avaient reçue de Dieu. Une telle conduite mérite certainement tous les éloges. Ce trait n'est point particulier aux Juifs de Palestine. On sait que depuis la captivité de Babylone, plusieurs avaient vécu hors de leur vraie patrie et s'étaient répandus non-seulement sur toute la surface de l'empire romain, mais encore hors de ses frontières. Ceux qui habitaient parmi les Grecs et qui savaient leur langue sont connus sous le nom d'hellénistes. Plusieurs s'initiaient aux arts et aux sciences de la Grèce, mais sans concevoir jamais la pensée de se montrer infidèles à leur loi.

A Alexandrie même, où l'état florissant de la science grecque donnait à la séduction tant de puissance et de charme, ils restèrent aussi inébranlables que partout ailleurs. Dans ces sortes de villes, leur croyance courait aussi de grands dangers, comme le prouve notamment l'histoire des Juifs d'Alexandrie sous Caligula. Les Alexandrins, qui détestaient les Juifs à cause de leur attachement à leur ancien culte, résolurent de placer dans la synagogue des statues de faux dieux avec la statue même de l'empereur. Les Juifs s'y opposèrent, et leurs maisons furent livrées au pillage. Tous leurs biens furent confisqués et ils errèrent à l'aventure. Plusieurs périrent misérablement sur les plages de la mer, dans les solitudes et les montagnes. Philon entreprit alors le voyage de Rome, à la tête d'une députation, pour se plaindre de tant d'injustices [1]. Vers le même temps, à Séleucie, cinquante mille Juifs furent massacrés en une seule fois, par cette raison principale que leur attachement invincible à la religion de leurs pères les rendait hostiles aux païens [2]. Non-seulement les Juifs restaient fidèles à leur religion aussi bien dans l'exil que dans leur propre patrie, mais ils se montraient tellement affectionnés à leur culte qu'ils y convertirent un grand nombre de païens. Ils en faisaient l'éloge à chacun, et ils réussissaient presque partout à gagner au culte de Jéhovah des multitudes d'idolâtres. A Damas, si nous en croyons Josèphe Flavius, presque toutes les femmes et un grand nombre d'hommes profes-

[1] Philo, in *Legatione ad Cajum*. — Jos., *Antiq.*, XVIII, VIII, 1 (ann. 38-39).
[2] Jos., *Antiq.*, XVIII, IX, 9, et *Vit. Jos.*, § 41.

saient la religion juive[1]. A Rome même, le nombre des prosélytes juifs était très-considérable, ce qui faisait dire à Sénèque, en son traité *de la Superstition :* « Qui croirait que les vaincus font la loi aux vainqueurs? » Ovide, qui s'entendait si bien à réduire toutes choses à son propre intérêt, conseillait aux élégants et aux désœuvrés de Rome qui voudraient admirer les beautés de la ville, d'aller visiter les synagogues; dès que les prières et les cérémonies du culte public seraient terminées, ils pourraient contempler à loisir les jeunes romaines. On voit également par la troisième satire de Juvénal que la religion juive avait fait de grands progrès parmi les Romains[2]. Nous savons par les *Actes des apôtres* que dans toutes les villes où il entrait, saint Paul trouvait des prosélytes parmi les Romains et les Grecs. Ce phénomène eût été impossible si les Juifs n'avaient pas eu, aux yeux de ces peuples, un air de grandeur et de dignité qui s'attachait moins à leur personne qu'à leur religion, à son caractère divin et à cette morale profonde qui formait la base de leur culte, et qui révélait si bien la nullité de toutes les religions païennes.

Les choses étant ainsi, il est surprenant que les Juifs n'aient point reconnu le Christ qui leur était annoncé. Malheureusement, le côté louable des mœurs juives de cette époque a son revers qu'il importe de connaître si l'on veut expliquer leur attitude hostile en présence du Sauveur.

Un des traits les plus caractéristiques des Juifs à l'époque dont nous parlons, c'est que tous leurs efforts, même religieux, avaient dégénéré en une politique exclusive. Politique et religion étaient chez eux deux choses étroitement unies, ou plutôt une seule et même chose. De là leurs dispositions continuelles à la révolte, justifiées par cette raison qu'ils n'avaient point d'autre souverain que Jéhovah. Impatients de la domination romaine, ils ne voulaient point d'autre maître que Jéhovah. Cet exemple frappant atteste jusqu'à quel point ils confondaient la religion et la politique. Sans doute Jéhovah était leur maître, mais les Romains et les autres princes temporels l'étaient aussi, quoique sous un autre rapport.

[1] *Bell. judaic.*, II, XX, 2.
[2] Juvénal, 3, 14, 296, 6, 543. — Suétone, *Domitian.*, XII.

Ces distinctions, les Juifs ne les faisaient point ; de là cette demande qu'ils adressèrent au Seigneur, et qui est rapportée dans les Evangiles : « Est-il permis de payer le tribut à César[1] ? » A cette cause s'en rattache une autre qui lui est intimement unie : la religiosité des Juifs avait son fondement dans les facultés inférieures de l'âme, plutôt que dans les profondeurs de l'esprit humain. Observer les ordonnances extérieures de la loi, c'était assez, selon eux, pour être juste aux yeux de Jéhovah. Et comme de tels principes laissaient la porte ouverte aux plus grandes infractions de la loi divine, ils se contentaient des pratiques purement extérieures de la pénitence. Ils se conformaient sans doute avec un grand scrupule à toutes les prescriptions matérielles de leur culte ; mais ce culte n'avait point de bases profondes, il n'allait pas au delà de la superficie. Une des principales raisons de ce double phénomène, c'est que les Juifs, n'ayant pas la conscience de leur infirmité morale, de leur faiblesse, n'éprouvaient pas le besoin d'un Sauveur qui les affranchît du péché et les réconciliât avec Dieu ; ils se tenaient déjà pour exempts de péché et amis de Dieu. S'ils se croyaient coupables à un moment donné, ils trouvaient dans leurs pratiques matérielles un moyen facile de rentrer en grâce avec le ciel. Toutes ces causes les mettaient dans l'impossibilité de s'élever jusqu'à l'idée d'un Christ souffrant ; ils ne comprenaient pas les abaissements du Fils de Dieu. Ils ne plaçaient la grandeur que dans ce qui paraît au dehors, et ils se représentaient le Messie sous des traits qui n'avaient rien de commun avec la réalité. Les prophéties de l'Ancien Testament, où il était dit que le Rédempteur futur porterait les péchés du peuple et se sacrifierait pour tous les hommes ; que, semblable à la brebis qu'on conduit à la boucherie, il n'ouvrirait point la bouche[2], ces prophéties n'avaient laissé aucune trace dans leur esprit. Vivant d'une vie tout extérieure, ils n'étaient sensibles qu'à ce qui frappait leurs regards, et ne voyaient le Messie attendu qu'environné de gloire et de majesté. Ils ne lui demandaient que la récompense due à la fidélité de leur service, et non la délivrance de leurs

[1] *Matth.*, XXII, 17. — [2] *Is.*, LIII, 7 ; *Act.*, VIII, 32.

péchés; justes à leurs propres yeux, ils n'avaient pas besoin d'un justificateur. Et voilà comment la loi mosaïque, qui n'était que le moyen d'atteindre à une fin plus haute, fut confondue avec cette fin même, et, d'institution transitoire qu'elle était, fut transformée par les Juifs en institution permanente et définitive.

Selon eux, la loi mosaïque, qui n'était cependant qu'une préparation à Jésus-Christ, devait durer éternellement; le présent leur voilait complètement l'avenir figuré par toutes les vieilles institutions mosaïques, et annoncé plus clairement encore par les prophètes. Leur Messie, c'est ainsi qu'ils se le représentaient, devait se frayer la voie par des moyens tout extérieurs, tirer parti des bons éléments et de tout ce qu'il y avait d'excellent parmi les Juifs; de là cette conséquence terrible que ce fut justement ce qu'ils avaient de plus louable qui leur tourna en malédiction. La même vertu qu'ils avaient déployée pour le maintien de leur religion, devait, selon eux, leur mériter les faveurs divines, captiver le Messie et leur valoir tous les biens temporels qu'ils s'étaient flattés d'obtenir en récompense de leur fidélité religieuse. Aussi, quand le Sauveur leur adressa ces paroles : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous[1], » ils ne surent point ce qu'il voulait dire; et quand il ajouta : « La vérité vous affranchira, » ils répondirent : « Nous sommes les fils d'Abraham, et nous n'avons jamais été esclaves de personne; pourquoi dites-vous donc que nous serons affranchis ? » Et le Seigneur reprit : « Celui qui commet le péché est esclave du péché; mais si le Fils vous affranchit, vous serez véritablement libres[2]. » Ce langage, les Juifs ne surent pas le comprendre. Il y avait sans doute, chez les Juifs d'alors, quantité de choses grandes et estimables, mais il y avait aussi une impuissance complète à descendre jusque dans les dernières profondeurs de leur religion, et par conséquent à démêler en Jésus-Christ l'élément divin et surnaturel. Il passa au milieu d'eux, et ils ne le reconnurent point, car leur cœur était obscurci; l'œil de leur esprit ne voyait de lui que la partie charnelle et ne pouvait pénétrer jusqu'au fond des choses.

[1] *Luc,* XVII, 21. — [2] *Jean,* VIII, 32-40.

Nous comprendrons encore mieux ce résultat si nous envisageons les Juifs de ce temps sous un autre aspect. Il y avait parmi eux différents partis, dont les principaux étaient les pharisiens, les sadducéens et les esséniens[1]. Quant à leur origine, il serait difficile de la déterminer; nous manquons de renseignements précis sur l'époque où ils ont dû surgir. Nous ne pouvons que former des conjectures, en nous basant sur les dispositions générales de l'esprit humain, ou sur le caractère particulier de chacune de ces sectes. Commençons par la plus célèbre, la secte des pharisiens.

Les pharisiens.

L'étymologie de ce mot n'est pas sans obscurité. Il a évidemment pour racine le mot hébreu פָּרַשׁ (*parasch*); mais on peut le déduire soit de *pharusch*, qui signifie *commentateur*, et il désignerait la principale fonction des pharisiens, qui consistait à expliquer l'Ecriture; soit de *parusch*, qui signifie séparé, et il qualifierait alors une secte spéciale et distincte. Ce dernier sens, quoiqu'il se rapproche du grec φαρισαῖος par la consonnance, est probablement le moins vrai-

[1] H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 1843, 2e édit., 7 vol., avec appendice aux 2e et 3e vol. Goettg., 1851-59, surtout vol. V-VII. — J.-G. Kurtz, *Lehrb. d. heil. Gesch.* 9e édit., Koen., 1859. — R. Hasse, *Gesch. d. alten Bundes*. Leipz., 1863. — C.-A. Menzel, *Staats-und Religionsgesch. der Koenigreiche Israël und Juda*. Breslau, 1853. — Rohrbacher-Hülskamp, *Universalgesch. d. christl. Kirche*, 1 vol., part. I-III. — J. Trigland, *Trium scriptor. illustrium de tribus Judæor. sectis syntagma, in quo N. Servarii* (Mayence, 1604), J. Drusii (Francf., 1603, 1605), Jos. Scaligeri (Francf., 1605) *opuscula quæ eo pertinent, cum aliis junctim exhibentur*. Delft, 1703, 2 vol. in-4°. — Bj.-W.-Dn. Schulze, *Conjecturæ hist. criticæ sadducæorum inter Judæos sectæ novam lucem accendentes*. Halle, 1779. — J.-Io. Bellermann, *Geschichtl. Nachrichten aus dem Alterthum über Essaeer und Therapeuten*. Berlin, 1821. — Ch.-Glo.-Lbr. Grossmann, *De ascetis Judæorum veterum*, Altenb., 1833, in-4°; *De collegio pharisæorum*, 1851. — Sauer, Jos., *De essenis et therapeutis disquisitio*. Bresl., 1829, in-8°. — Wegnern, dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1841, livrais. 2. — Bilsinger, *ibid.*, 1849. — J.-F. Werner, *De pharisaismo sectar. judaicarum, quæ tempore Chr. floruerunt, præcipua*. 4 Argent, 1783. — Articles de J. Schmid, H. Opiz, etc., dans B. Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacrarum*. Venet, 1764-1769, 34 vol. in-folio, XXII, cap. II-VII. — J.-Glo. Carpzov, *Apparat. histor. critic. antiquitatum s. codicis et gentis hebr.* Francf., 1748. — Grossmann, *De philosophia sadducæorum*. Lips., 1846. — Langen, *Das Judenth. zur Zeit Christi*. Freib., 1866, p. 186-197.

semblable ; car les pharisiens, loin d'être séparés des autres Juifs, étaient au contraire profondément mêlés à toute leur existence, et l'explication de la Bible était leur principale fonction. On ne peut indiquer rigoureusement l'époque où parut la secte pharisaïque. Josèphe Flavius, qui en parle souvent dans ses *Antiquités juives* et dans sa *Guerre judaïque,* la mentionne pour la première fois environ cent quarante ans avant Jésus-Christ ; mais il ne dit point qu'elle date de cette époque ; il dit simplement que « cette secte existait alors, » puis il en donne une courte description, qu'il développe en plusieurs autres endroits. Voici ce qui nous semble le plus certain sur l'origine des pharisiens[1].

La secte des pharisiens, au moins dans son premier germe, serait née peu de temps après le retour de la captivité de Babylone ; mais elle resta longtemps sans crédit et sans puissance extérieure. La loi juive avait été fort négligée pendant de longues années. Les prêtres eux-mêmes ne l'avaient pas expliquée au peuple ni inculquée avec autant de soins qu'il leur était commandé de le faire. Ainsi se forma peu à peu une classe particulière d'individus qui prirent à tâche d'étudier la Bible et de l'expliquer à la foule : ils constituaient donc une école particulière de docteurs de la loi, devenue nécessaire alors. La loi juive étant très-ancienne à cette époque, renfermait une foule de points qui ne pouvaient plus être compris sans commentaires ; ce furent les pharisiens, paraît-il, qui se donnèrent la mission de l'ex-

[1] Jos., *Antiq.*, VIII, XV, 6 ; XII, XIX, 1 ; XIII, V, 9 ; XIII, X, 5 et 6 ; XIII, XV, 5 ; XIII, XVI, 2 ; XVII, II, 4 ; XVIII, I, 3. — *Bellum judaicum,* I, V, 2 ; II, VIII, 14 ; III, VIII, 5 ; VI, I, 8 ; VI, V, 4. — Joseph. *Vita*, II et XXXVIII. — *Matth.*, III, 7 ; V, 20 ; VII, 29 ; IX, 11, 14 ; XXXIV, 12 ; II, 14, 24, 38 ; XV, 1 ; XII, 16, 1, 6, 11 ; XII, 19, 3 ; XXI, 45 ; XXII, 15, 34, 41 ; XXIII, 2, 13-15, 23, 25- 7, 29 ; XXVII, 62. — *Marc* , II, 16, 18 ; III, 6 ; VII, 1, 3, 5, 10 ; IX, 10 ; X, 2 ; XII, 13. — *Luc,* V, 17 ; VI, 2, 7 ; VII, 30, 36, 39 ; XI, 37-39, 42-43, 53 ; XIII, 31 ; XIV, 1, 3 ; XV, 2 ; XVI, 14 ; XVII, 20 ; XIX, 39. — *Jean,* I, 24 ; III, 1 ; IV, 1 ; VII, 32, 48 ; VIII, 3 ; IX, 13, 16, 40 ; XI, 46, 47 ; XII, 19 ; XVIII, 3. — *Act.*, V, 34 ; XV, 5 ; XXIII, 6-9 ; XXVI, 5.

Les 6,000 pharisiens du temps d'Hérode étaient ceux-là même qui avaient refusé de prêter le serment de fidélité aux Romains et avaient été frappés d'une amende. (*Jos.*, XVII, II, 4.) « Les pharisiens ne formaient pas une école particulière, encore moins une secte ; ils formaient simplement le principal corps enseignant de la nation et étaient répandus dans tout le pays. » (Doellinger, *Heidenthum und Judenthum*. Rgsb., 1857, p. 748-762.)

pliquer. Nous apprenons en outre de Josèphe Flavius qu'ils faisaient une continuelle opposition au roi et aux grands-prêtres et soutenaient le parti du peuple. Aussi les représente-t-on comme des séducteurs du peuple, des démagogues. On les voyait souvent provoquer de grandes conjurations ; et chaque fois qu'ils le jugeaient nécessaire ou possible, ils poussaient les masses à s'insurger. Ils sont à cet égard, comme la caricature des anciens prophètes qu'ils essaient de remplacer. Les anciens prophètes, en vertu d'une mission divine spéciale, avaient pour fonction d'avertir les rois et les prêtres de certains délits, de leur prescrire comment ils devaient agir dans telles circonstances, etc. Le prophétisme étant alors sur le point de s'éteindre, les pharisiens essayèrent de le faire vivre par des moyens artificiels, car nous savons de Josèphe Flavius qu'ils se glorifiaient du don de prophétie. Le même écrivain porte à six mille environ le nombre des pharisiens qui existaient du temps de Jésus-Christ.

Quant aux autres qualités des pharisiens, Josèphe dit qu'ils se distinguaient des sadducéens en ce qu'ils croyaient au destin, εἱμαρμένη, c'est le mot qu'emploie cet auteur; cependant ils ne l'admettaient pas partout et en tout, et laissaient quelque place à la liberté. Ils croyaient aussi à l'immortalité de l'âme et à la résurrection du corps. Josèphe nous les dépeint aussi comme de sévères observateurs de la loi mosaïque.

Ces détails trouvent leur complément dans ceux qui nous sont fournis par d'autres sources, entre autres par le Nouveau Testament. Les pharisiens tenaient surtout à observer avec une grande rigueur certaines traditions qui s'étaient peu à peu établies après la mort de Moïse, et qui étaient relatives à des usages extérieurs, des ablutions, des jeûnes, etc. Observer ces usages c'était, à leur avis, élever une haie autour de la loi et fortifier son action. Ils voulaient dire qu'on observait d'autant plus la loi qu'on observait mieux ces usages. En agissant ainsi, les pharisiens obéissaient à un principe admis par le sens commun du genre humain; leur conduite, bien loin d'être répréhensible, était tout-à-fait naturelle. Le mal était que cette barrière placée

autour de la loi les retenait en deçà de la loi, et qu'ils ne faisaient aucun effort pour arriver jusqu'à elle. Nous savons en effet, par le Nouveau Testament, que s'ils insistaient avec force sur l'observance de ces coutumes traditionnelles, ils oubliaient complètement l'essentiel de la loi. Ils ne s'élevaient point au-dessus des pratiques extérieures de la foule, et sous ce rapport ils ne pratiquaient que le judaïsme ordinaire; seulement ils le renforçaient, et leurs vices comme leurs vertus valaient deux fois ceux du commun des Juifs. Et cependant ils en étaient les chefs; c'était à eux que le peuple donnait surtout sa confiance. Ces défauts essentiels des pharisiens ressortent également de quelques ouvrages émanés des Juifs, bien que nous ne puissions pas fixer exactement le temps de leur origine.

Le Talmud, dans le traité intitulé *Sota*, troisième partie, énumère sept classes de pharisiens, donc cinq portent les noms suivants :

1° Tortueux; 2° sournois; 3° aveugles-sournois; 4° craignant les châtiments; 5° avides de récompense. Ces seuls titres montrent déjà comment les pharisiens étaient appréciés par les Juifs, et il n'y a plus lieu de s'étonner si, dans le Nouveau Testament, ils sont dépeints sous de très-vives couleurs : ce sont des tableaux tracés d'après nature. Ils nous expliquent pourquoi, entre Jésus et les pharisiens, aucun contact, aucun lien d'amitié ne pouvait exister. Si entre Jésus et les Juifs en général, les rapports intellectuels sont déjà si rares, que sera-ce entre Jésus et les pharisiens? N'exagérons rien cependant, et sachons reconnaître qu'il y avait aussi des exceptions parmi ces derniers. Les Evangiles nous ont déjà familiarisés avec Nicodème, et plus tard les Actes des apôtres nous apprendrons que Gamaliel s'élevait passablement au-dessus du commun des pharisiens.

Les sadducéens[1].

Si les points de contact et d'union étaient rares entre Jésus et les pharisiens, ils étaient plus rares encore entre lui et les

[1] Jos., *Antiq.*, XIII, v, 9; XIII, x, 6; XVIII, I, 4; XX, IX, 1. — *Bell. jud.*, II, VIII, 14. — *Contr. Apion.*, I, VIII. — *Matth.*, III, 7; XVI, 1, 6, 11, 12;

sadducéens. Sur leur origine, les renseignements ne nous font point défaut ; mais ils sont de telle nature que nous ne pouvons les suivre qu'avec défiance. Un nommé Sadoc, qui vivait environ trois cents ans avant Jésus-Christ, aurait, dit-on, mal compris et faussement appliqué un principe de son maître Antigone de Socho. Antigone aurait dit qu'il faut aimer Dieu, non par crainte du châtiment, ni dans l'espoir d'une récompense. Telle serait la source d'où Sadoc aurait tiré sa doctrine. Il faut avouer, en effet, qu'on peut rattacher à ce principe toutes les doctrines des sadducéens. Cependant, comme l'état que nous remarquons chez les sadducéens est une maladie fort invétérée parmi les Juifs en général, il n'est guère croyable qu'elle ait été communiquée par un seul individu. C'était une contagion universellement répandue et qui n'a fait qu'éclater avec plus d'intensité parmi les sadducéens. Voici leurs traits caractéristiques.

Les sadducéens enseignaient que l'âme ne survit point à la mort, et niaient par conséquent la résurrection des corps. Dieu ne se mêle point des affaire humaines, et l'homme est absolument libre et indépendant dans sa manière d'agir. Le destin, εἱμαρμένη, n'existe point.

Nous savons également que les sadducéens niaient l'existence des intelligences supérieures. De l'Ecriture sainte ils n'admettaient que le Pentateuque[1] ; ils rejetaient tous les autres livres de l'ancienne loi et surtout les prophéties. La raison en est facile à comprendre. La manière dont ils concevaient les rapports de Dieu avec l'homme, ne leur permettait pas de croire au ministère des prophètes, et si, malgré de telles idées, ils recevaient néanmoins le Pentateuque comme un livre divin, ce ne pouvait être que par défaut de réflexion. Du reste, la peinture que Flavius Josèphe fait de leur

XXII, 23, 34. — *Luc*, XX, 27. — *Act.*, IV, 1 ; V, 17 ; XXIII, 6, 8. — *Pirke Aboth*, I, III. — *Mischna Nidda*, IV, II. — *Jadaim*, IV, VI et seq. — *Mischna Succa*, IV, IX. — *Mischna Berachot*, IX, V. — *Tanchum*, f. III, I. — Tertull., *Præscrip. hæret.*, XLV. — Epiphan., *Hær.*, I, XIV. — Hieron., *In Matthæum*, XXII. — Sepp, *Leben Jesu*, 2e édit., vol. V, p. 518-23.

[1] On conteste positivement ce point, d'après Josèphe, *Contr. Apion*, I, VIII, et l'on prétend que tous les Juifs recevaient les vingt-deux livres de leur canon, malgré l'opinion contraire de Tertullien et de saint Jérôme. Doellinger, p. 745-747.

genre de vie, est de tout point conforme à leurs principes théoriques. Entre eux, dit-il, ils sont d'une grossièreté insigne, et envers les autres hommes ils sont cruels et sans entrailles. Ils ne donnent rien aux pauvres et aux nécessiteux, et ils peuvent conserver leur sang-froid en face de n'importe quelle misère humaine. Flavius Josèphe, élevé à l'école des pharisiens, peut paraître suspect de partialité contre les sadducéens; mais, à ne juger que par ce que nous voyons de nos propres yeux, il est tout-à-fait impossible que des hommes qui nient l'immortalité de l'âme humaine et l'influence de Dieu sur les actions de l'homme ne soient pas, à l'égard de leurs semblables, tels que les dépeint Josèphe.

Nul accord ne pouvait donc exister entre les sadducéens et Jésus-Christ, parce qu'il n'existait aucun point de ralliement, tout au plus pouvait-il y avoir çà et là des relations extérieures d'une nature peu bienveillante. Quant à croire en Jésus-Christ, les sadducéens ne le pouvaient point dans un tel état de choses. Voilà donc une classe particulière de Juifs qui devaient nécessairement repousser Jésus-Christ.

Les esséniens.

Il nous reste à parler d'une autre secte juive importante, les esséniens[1] (ἐσσαῖοι ou ἐσσηνοὶ). L'histoire juive nous laisse, sur son origine, dans la même obscurité que sur celle des pharisiens et des sadducéens. Josèphe Flavius les cite au même endroit; comme ils surgissent tout-à-coup dans son histoire,

[1] Philo, *Quod omnis probus sit liber.* — *Fragm.*, ed. Mangey, II, 632. — Jos., *Antiq.*, XIII, v, 9; XVIII, I, 2 et 5. — *Bellum judaic.*, II, VIII, § 2-13. — Plinius, *Histor. nat.*, V, XV. — Daehne, *Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie*, 2 vol. Halle, 1834. — A. Gfroerer, *Philo und die alexandrin. Theosophie oder vom Einfluss der jüdisch-aegyptisch. Schule auf die Lehre des N. T.* Stuttg. (1831) 1835-1836. — Staeudlin, *Gesch. der Sittenlehre Jesu*, t. I, p. 570. — Dans Josèphe, ils apparaissent pour la première fois entre les années 161-143 avant Jésus-Christ. (*Arch.*, XIII, XI, 2; *Bell. jud.*, I, III, 5. — Doellinger, *loc. cit.*, p. 754-760). — L'ascétisme des esséniens était plutôt basé sur des idées grecques, comme celles d'Orphée et Pythagore, que sur des idées juives. Ils s'estimaient les seuls vrais disciples de Moïse, les purs zélateurs de la loi, telle qu'ils l'interprétaient (Doell., p. 755-756). Les thérapeutes qui vivaient isolément dans les environs d'Alexandrie n'étaient pas esséniens. (Doell., 759.) — Kunlin, *de l'Essénisme.* Strasb., 1849.

ils sont au moins aussi anciens que ces derniers. Peut-être la suite de notre récit nous fournira-t-elle des renseignements plus exacts. Les auteurs diffèrent même sur le sens du mot esséniens. Scaliger, dans son livre *De emendatione temporum*, le fait dériver du syriaque et prétend qu'il est synonyme de *pur, pieux*. Scaliger renonça plus tard à cette explication et lui substitua celle de *pacifiques*, les *pacifiques du pays*. Kreuzer, au 4e volume de sa *Symbolique et mythologie des anciens*, confond sous le nom de ἐσσηνοί les esséniens dont nous parlons avec d'autres esséniens qui étaient prêtres de la Diane d'Ephèse. Un tel rapprochement est amené de trop loin, et les analogies sont trop rares. Quant au rapport historique qui aurait existé entre les uns et les autres, nous n'en trouvons absolument aucun. Nous préférons donc l'ancienne explication, celle qui fait dériver essénien du mot chaldaïque *Asa*, « il guérissait. » Il y avait effectivement, en Egypte, une branche d'esséniens qui portaient le nom de *thérapeutes* (θεραπεύω, guérir). Etaient-ce des médecins de l'âme, ou des médecins du corps ? Il est probable qu'ils commencèrent au moins par les maladies physiques. Josèphe Flavius rapporte longuement que les esséniens s'appliquaient avec ardeur à l'étude des anciens livres, non-seulement en vue de l'âme, mais encore dans l'intérêt du corps. Ils connaissaient parfaitement les racines douées de quelque vertu curative et étudiaient avec soin les propriétés des minéraux. Il est possible qu'ils aient tiré leur dénomination de ce genre de travaux, et que dans la suite on leur ait attribué par analogie le don de guérir les âmes.

Principales doctrines des esséniens.

Sur les questions dogmatiques, voici la différence qu'on établit entre la doctrine des esséniens et celle des pharisiens. Les esséniens, dit Flavius Josèphe, étaient persuadés que tout est gouverné par le destin ; ils admettaient la prédestination divine absolue et croyaient que tout arrive par une nécessité invincible. Ils étaient donc directement opposés aux sadducéens. Ils enseignaient en outre l'immortalité de l'âme et la destruction des éléments qui constituent le corps. L'âme disaient-ils, sort d'un éther extrêmement subtil, et entre

dans le corps, attirée vers lui par une inclination naturelle. Mais elle ne tarde pas à sentir ses chaînes et à reconnaître qu'elle habite une sorte de prison ; elle soupire après sa délivrance, et quand elle l'a recouvrée, elle prend joyeusement son essor vers l'éther d'où elle est venue. Une vie bienheureuse est réservée aux bons sur l'autre rive de l'océan, où le corps n'est plus tourmenté ni par la pluie, ni par le froid, ni par la chaleur accablante du soleil. Telles sont les paroles de Josèphe. Dans ce dernier passage, il compare les vues des esséniens avec celles de plusieurs Grecs qui croyaient aussi aux îles fortunées situées sur l'autre rive de la mer atlantique. Toute relation avait cessé entre l'Eglise judaïque et les esséniens. Ceux-ci avaient même en horreur toute espèce de culte religieux et public, et Josèphe assure qu'ils furent expulsés du temple parce qu'ils rejetaient les sacrifices. Ils continuaient, tout en ayant un sacerdoce particulier, à envoyer des offrandes au temple de Jérusalem. Sous ce rapport, les esséniens formaient au milieu des Juifs une classe séparée. Plus on y réfléchit, plus on incline à penser que les esséniens considéraient comme profane tout ce qui constituait le culte juif et devaient le fuir avec dégoût. De là vient qu'ils se séparèrent des Juifs, instituèrent un culte spécial et formèrent ainsi une société religieuse distincte de celle des Juifs. Ils n'habitaient pas précisément sur la mer Morte, et, à en juger par le récit de Josèphe, qui avait à coup sûr les renseignements les plus exacts, il n'est pas même croyable qu'ils aient habité un lieu particulier [1] ; Josèphe dit expressément qu'ils ne vivent pas dans une seule ville, mais qu'ils sont dispersés en tous lieux.

Josèphe porte le nombre des esséniens de son temps à environ quatre mille. Pour compléter le tableau qu'il trace de ces sectaires, il dépeint ainsi leur genre de vie : ils se glorifient surtout de garder la continence et de ne se point marier ;

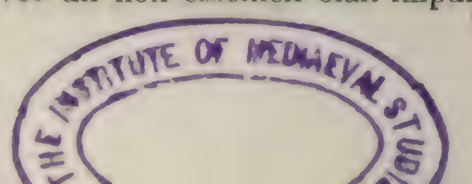
[1] Ceux qui les font habiter ensemble ont confondu les esséniens avec la secte des osséniens ou osséens, qui, selon Epiphane (*Hær.*, XIX, 20, 30 et 53), habitaient à l'est du Jourdain, dans la Pérée et la Nabatée, ou ils ont été induits en erreur par le récit de Pline (*Hist. nat.*, V, XV ; *Esseni, gens sola*, etc.) ; car au temps de cet auteur les esséniens, à la suite de la grande guerre des Juifs avec les Romains, habitaient à l'ouest de la mer Morte. (Doellinger, p. 754.)

et la raison qu'il en donne est remarquable, en ce qu'elle caractérise parfaitement les sectes juives de cette époque : Cette raison, c'est qu'on ne se doit fier à aucune femme. Ces paroles révèlent la décadence des mœurs domestiques chez les Juifs. Ce n'était donc point dans des vues d'ascétisme, du moins si nous en croyons Josèphe, mais pour des causes tirées de l'affaiblissement des mœurs et du relâchement du lien matrimonial, que les esséniens vivaient dans le célibat. Josèphe ajoute que les esséniens, renonçant à toute propriété, avaient introduit parmi eux la communauté absolue des biens. Rien, chez eux, ne se vendait ni ne s'achetait. Chacun, en entrant dans la communauté, y déposait sa fortune ; ce qu'il y acquérait était mis en commun, vêtements, habitations, nourriture, en un mot, tout ce qui servait aux besoins de la vie. Ils recevaient de partout des enfants qu'ils élevaient et traitaient comme leurs proches. Ce mode de recrutement était le seul moyen dont ils se servaient pour se propager. Si quelques-uns se mariaient, ce n'était sans doute que le petit nombre, car le célibat était pour eux la chose essentielle, si nous en croyons Josèphe, qui célèbre leur grande piété. Prier est la première chose qu'ils font en se réveillant ; ils travaillent ensuite jusqu'à la cinquième heure, soit en exerçant un métier, soit en cultivant la terre ; puis ils font un repas, qui est toujours précédé et suivi d'une prière faite par le prêtre. Ils retournent au travail jusqu'au coucher du soleil, prennent leur souper et terminent la journée par la prière. Josèphe les félicite de ne point manger de viande, de ne point boire de vin et de vivre généralement dans une grande sobriété. Ils portaient des habits blancs, et s'en servaient jusqu'à ce qu'ils fussent complètement usés. Ils ne faisaient aucune onction sur leur corps. Quand un individu, déjà adulte, demandait à entrer dans leur société, ils lui prescrivaient pendant un an de ne porter qu'un vêtement blanc, et lui mettaient à la main une hache ou une pioche. Pendant ce temps, il n'avait aucune relation avec la secte ; on le surveillait attentivement, surtout afin de s'assurer qu'il vivait dans une chasteté complète. Quand on trouvait l'épreuve suffisante, on lui permettait sans doute d'avoir quelque contact avec les autres ; mais on ne le laissait

pas encore manger avec eux. Quand on l'admettait définitivement, il devait s'obliger, avec d'effroyables serments : 1° de vivre dans la piété ; 2° d'être juste envers chacun ; 3° de ne se jamais venger d'une injustice, soit de son propre mouvement, soit par ordre de ses chefs ; 4° d'être soumis à ses supérieurs, et s'il devenait lui-même supérieur, de pratiquer la douceur envers ses subordonnés ; 5° de ne se point distinguer de ses compagnons par le vêtement, la nourriture ou toute autre chose ; 6° de communiquer aux autres, avec désintéressement, toutes les doctrines qu'il possédait, mais de ne révéler à personne les dogmes de la communauté.

Nous sommes donc en face de doctrines secrètes. En quoi consistaient-elles, nous l'ignorons, et Josèphe lui-même, n'appartenant point à la secte, l'ignorait également. Cette ignorance rend incertain tout ce qui a été dit, d'après Josèphe, concernant les doctrines des esséniens sur Dieu et sur l'immortalité. Toutefois, le défaut de garanties suffisantes n'empêche pas que ce que nous avons dit soit vrai. Quand quelqu'un des esséniens, poursuit Josèphe, se rendait coupable d'une faute grave, il était exclu de la secte, et comme il s'était obligé, par le plus terrible serment, de n'accepter aucune nourriture de quiconque n'était pas affilié à la secte, on avait quelquefois sous les yeux l'affreux spectacle d'un homme mourant de faim ; les racines, seule nourriture qu'il pût se procurer, étaient insuffisantes à sustenter sa vie. Il y avait des cas, cependant, où un membre exclu de la secte y était réintégré au moment où il allait mourir d'inanition : l'expiation paraissait alors suffisante. Les esséniens exerçaient la justice avec une extrême sévérité, et quand un crime avait été commis même au sein de la société, il était jugé par un tribunal composé de cent personnes.

Les esséniens, continue Josèphe, ne juraient jamais. Il y a dans ce récit une contradiction manifeste. On dit que les esséniens ne juraient jamais et qu'ils estimaient malheureux celui à la parole duquel on ne voulait pas croire. D'où vient alors qu'ils étaient unis entre eux par de si terribles serments? — Ils étaient partagés en quatre classes. Celui qui conversait avec un non-essénien était impur ; de même que



celui qui, appartenant à une classe supérieure, conversait avec un essénien d'une classe inférieure.

Pour jeter un nouveau jour sur l'origine de cette secte, nous conclurons de ce qui précède que les esséniens avaient emprunté leurs mœurs aux Mèdes et aux Perses, probablement à l'époque de la captivité de Babylone, et qu'ils les avaient conservées au milieu des Juifs. Nous trouvons ici plus d'une analogie remarquable. Les habits blancs des esséniens existaient également chez les mages. Selon Josèphe et Philon, les esséniens faisaient des prières dès le lever du soleil afin de hâter sa venue. Il en était de même chez les Perses. Ils s'abstenaient de la viande, du vin, etc. Mais pourquoi cachaient-ils si soigneusement leurs doctrines? pourquoi avaient-ils des mystères qu'il leur était défendu de communiquer? C'est évidemment parce que leurs doctrines contredisaient sur des points essentiels les enseignements du mosaïsme; nous pouvons admettre en particulier que les principes du dualisme faisaient partie de leurs doctrines secrètes. On pourrait le démontrer par une multitude d'autres rapprochements.

Des sectes juives en général et de leur rapport à Jésus-Christ.

Quand nous considérons ces sectes dans leur ensemble, il est un phénomène qui nous frappe au plus haut degré : l'Eglise judaïque ne pouvait pas même exclure de son sein les sadducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme et l'action de la Providence dans les affaires du monde; elle ne pouvait ni exclure une pareille doctrine d'incrédulité, ni retrancher les hommes qui la professaient. Il suit de là que, parmi les Juifs contemporains de Jésus-Christ, les doctrines de l'immortalité de l'âme et de la Providence divine étaient devenues de pures opinions et n'appartenaient plus à la foi de l'Eglise. Le Juif pouvait y croire en son particulier; il n'y était pas tenu en tant que Juif, autrement il n'aurait pas même pu tolérer les sadducéens. Il en est de même des esséniens, qui entretenaient encore quelque espèce de relation avec le temple de Jérusalem, et que Josèphe cite également comme un parti juif, ou, comme il s'exprime, comme des

philosophes : signe évident que l'existence juive était troublée jusque dans ses dernières profondeurs, et qu'une incertitude complète régnait sur les points les plus essentiels de la religion. On comprend que Jésus ne pouvait avoir aucune société, ni avec les pharisiens à cause de leur unique souci des choses extérieures, ni avec les sadducéens à raison de leur profonde incrédulité, ni avec les esséniens à cause de leur isolement égoïste et de leur attachement à des doctrines réprouvées par le mosaïsme lui-même. Jésus-Christ reste donc seul, abandonné de la masse des Juifs et de leurs différentes sectes. Sa mort, et, qui plus est, sa mort sur la croix, ne nous étonne plus.

Petites sectes juives.

Ces petites sectes ou factions n'intéressent ceux qui étudient la situation des Juifs à cette époque que parce qu'elles permettent de saisir, par certaines aspérités plus visibles, les tendances diverses des esprits. Tel est, par exemple, le parti qui a reçu son nom de Judas de Galilée, surnommé le Gaulonite. Issu de la secte pharisaïque, Judas était la plus haute expression des tendances erronées de cette secte en matière politique. Les pharisiens affectaient devant l'autorité romaine une insubordination complète et refusaient de payer l'impôt. Un autre produit de la secte pharisaïque, c'étaient les hémérobaptistes, bien qu'il en soit rarement question dans le Nouveau Testament. On les appelait ainsi à cause de certaines ablutions qu'ils faisaient journellement et qu'ils croyaient rigoureusement indispensables pour le salut. Ils représentent sous ce rapport le caractère le plus saillant des pharisiens, l'engouement pour les œuvres purement extérieures. — Les hérodiens, ainsi appelés parce qu'ils témoignaient une soumission sans réserve aux Romains et à la famille d'Hérode, paraissent avoir été comme exclus des autres Juifs parce qu'ils vivaient en citoyens paisibles et tranquilles. C'est ce qui explique pourquoi ils étaient adonnés à une multitude d'usages païens, qu'ils auraient d'ailleurs évités. — Les samaritains[1] n'ont pas besoin d'une mention

[1] J. Grimm, *Die Samariter und ihre Stellung in der Weltgesch.* Munich, 1854.

spéciale; nous connaissons suffisamment leur histoire par l'Ancien Testament. Bien qu'à partir de Manassès, fils du grand prêtre Joïada, ils se fussent purgés de tout élément païen, bien qu'ils eussent élevé à Garizim un temple spécial et adopté des formules qui s'écartaient du culte juif, ils étaient loin d'avoir les mêmes prétentions que les sectaires issus de la même tribu. Ils se jugeaient avec plus d'humilité; ils ne demandaient pas la grâce du Rédempteur comme une récompense méritée; ils ne comptaient pas sur un avenir temporel aussi brillant, comme le prouve notamment la conversation de Jésus avec la samaritaine près de la fontaine de Jacob. C'est pour cela, peut-être, qu'ils paraissent avoir été mieux préparés à recevoir l'Evangile. Jésus lui-même inclinait vers eux, ainsi qu'il résulte de la parabole où il oppose le bon samaritain au prêtre et au lévite inexorables. Nous verrons dans la suite que la Samarie posséda de bonne heure un assez grand nombre d'églises.

§ 3. **Mort du Seigneur; sa résurrection et son ascension. Descente du Saint-Esprit.**

Compris d'un petit nombre, méconnu par la foule, le divin Sauveur devait comme nécessairement être persécuté jusqu'à la mort par les Juifs et condamné au supplice de la croix. Cette mort, il est vrai, allait devenir une source de vie pour l'humanité, mais elle n'est pas moins le plus horrible attentat que les hommes aient jamais commis. Jésus-Christ était le Fils de Dieu, le Dieu-Homme, le Rédempteur, le plus parfait modèle de l'humanité qui dût paraître dans le cours des siècles. Or, cet idéal de l'humanité allait être rejeté comme le rebut du genre humain; les Juifs s'assirent sur le tribunal, l'impureté en face de l'innocence même, et ils la traitèrent comme une criminelle. L'humanité en est arrivée à un point où elle ne se reconnaît plus elle-même. Perdant de vue son éternel modèle, elle lui substitue l'image défigurée de l'homme; elle repousse son plus noble représentant et le déclare indigne de vivre. Cet acte, le plus horrible qui ait jamais été accompli, n'est pas seulement l'ouvrage des Juifs; il est encore celui de l'humanité tout entière. Nous verrons bientôt

du reste la part qui revient aux Juifs. L'humanité coupable étant principalement figurée par les Juifs, leur crime n'est pas seulement un crime national, c'est le crime de toute l'humanité : c'est là, dans ce miroir, qu'elle doit se regarder si elle veut se contempler dans son état misérable. C'est le propre de l'homme de ne se jamais rendre un compte exact de son état intérieur quand il ne peut pas se le représenter au dehors et comme dans un tableau. L'assassin ne comprend bien l'horreur de son crime, la grandeur de sa faute, la violence de sa passion que lorsqu'il voit devant lui sa victime inondée de sang, la face livide et exhalant le râle de la mort. Il en était ainsi de l'humanité avant la mort de Jésus-Christ; elle ignorait l'étendue de sa corruption et de sa misère. Elle ne la connut clairement que lorsqu'elle eut immolé le Fils de Dieu et l'eut traité en criminel. La mort de Jésus est pour l'homme le meilleur moyen d'acquérir la connaissance de soi-même, et, pour l'humanité en général, d'avoir la conscience de ses fautes et de sa dépravation. Cette connaissance de soi-même a pour conséquence nécessaire une humilité profonde. L'homme voit alors ce dont il est capable par ses propres forces, et jusqu'à quels excès de cruauté et d'inhumanité il peut se laisser entraîner. Il s'aperçoit que de lui-même il n'est rien, et qu'il doit tout à la grâce divine.

Et voilà comment l'acte même où la malice de l'homme éclate dans toute sa perversité, devient précisément pour le monde entier le centre d'une vie nouvelle et magnifique. Quiconque ne croit pas à la mort expiatoire du Fils de Dieu ne peut être racheté. Sans cette connaissance et cet aveu, l'homme n'acquiert point le sentiment profond de son indignité, il n'apprend jamais à se bien connaître, il reste toujours inaccessible à l'esprit d'humilité, ce principe de tous les dons et de toutes les grâces divines, ce gage de toute grandeur véritable. Sans la foi à la mort expiatoire de Jésus-Christ, il n'y a pas de vrai sentiment de reconnaissance envers le Seigneur, qui, par un pur effet de sa grâce et de sa miséricorde, a délivré l'homme d'une si affreuse misère; sans elle enfin il n'y a pas de vraie et parfaite obéissance à Dieu. Cette vie nouvelle qui doit nous être communiquée

est renfermée dans la mort du Seigneur comme dans un germe. Quel homme serait en état d'apprécier dignement la grandeur de l'amour de Dieu, s'il ne voulait pas reconnaître cet amour dans l'offrande que son Fils lui a faite de sa vie? Examinons les circonstances qui ont accompagné ce sacrifice.

C'est précisément dans l'acte par lequel l'humanité révèle son extrême corruption qu'éclate l'amour infini de Dieu, en sorte que le mal qui travaillait le genre humain s'est détruit lui-même dans cette grande action du Rédempteur, dans ses souffrances et dans sa mort. La plus noire scélératesse de l'homme et la plus grande marque de l'amour et de la miséricorde divine se rencontrent dans le même instant; ils rivalisent en quelque sorte. La grâce et l'amour divin l'emportent sur la méchanceté de l'homme, qui s'éveille dès lors à une vie véritablement sainte. Il est à remarquer que dans les desseins de la Providence le temps de la mort du Fils de Dieu coïncide justement avec les fêtes par lesquelles les Juifs célébraient la délivrance du peuple juif de la captivité en Egypte. Il y a là une figure, clairement indiquée du reste dans le Nouveau Testament, de cette autre délivrance qui nous affranchit de l'esclavage du péché.

Le troisième jour, ainsi qu'il l'avait prédit d'avance, Jésus ressuscite d'entre les morts. Aucun fait n'est mieux garanti, dans toute l'histoire de l'humanité, que la résurrection de Jésus-Christ. Quelques pieuses femmes le virent les premières; ensuite il apparut à deux disciples qui allaient à Emmaüs, puis à Pierre, puis à tous les apôtres réunis, et une fois même à cinq cents disciples assemblés. La résurrection du Sauveur fit sur les apôtres une impression si vive, qu'ils la considérèrent comme le plus sûr garant de sa mission divine; et c'est parce qu'ils en avaient été témoins qu'ils se sentirent tant de force au milieu des rudes épreuves qu'ils eurent à traverser. L'histoire et les épîtres des apôtres en fournissent une preuve irrécusable. Jésus fut donc le premier-né d'entre les morts afin d'être en tout le premier. Il passe encore quarante jours avec ses disciples, et après s'être entretenu avec eux de plusieurs points de dogme et de discipline, il monte au ciel le quarantième jour, en présence de ses disciples.

Jésus avait promis à ses disciples de leur envoyer le Saint-Esprit. Cette promesse devait s'accomplir le cinquantième jour après sa résurrection, précisément le jour où les Juifs célébraient une de leurs grandes fêtes. De toutes les régions de la terre où des Juifs vivaient dispersés, des délégués affluèrent à Jérusalem pour participer à la solennité. La Pentecôte juive avait une double signification.

On sait par les antiquités hébraïques que la Pentecôte était la fête de la moisson. Les prémices de la récolte devaient être offertes à celui qui les avait accordées. La Pentecôte était encore la fête commémorative de la législation mosaïque proclamée du haut du Sinaï. A ce double point de vue, la descente du Saint-Esprit en ce même jour devenait particulièrement significative, et il n'était pas besoin de longues explications pour comprendre que ces deux fêtes n'offraient qu'une faible image des grandeurs et des magnificences dont ce jour allait être témoin. Les apôtres eux-mêmes se trouvaient dans d'excellentes dispositions pour recevoir le Saint-Esprit. Jusqu'aux derniers temps de la vie de leur maître, ils n'avaient jamais conçu le règne du Messie qu'environné d'éclat et de magnificence temporels. Maintenant que leur Seigneur est mort, ils comprennent qu'il s'agit de tout autre acte que d'être délivré du joug des Romains; car c'est là ce qu'ils avaient attendu, sans parler d'une foule d'autres espérances religieuses et morales. Aujourd'hui que leurs yeux se sont ouverts, ils saisissent toute l'importance de l'ère nouvelle qui vient de commencer ; ils savent qu'elle sera illustrée par une gloire qui n'a rien de commun avec la pompe mondaine et l'héroïsme des conquérants. Pressentant la véritable gloire qui les attend au royaume de Dieu, ils sont en état, après avoir foulé aux pieds toute ambition terrestre, d'élever plus haut leur cœur et leur intelligence, de recevoir le Saint-Esprit et d'être remplis de la vertu de Dieu.

Le Saint-Esprit apparaît sous la forme de langues de feu. Le même torrent de flammes, se divisant en plusieurs parties, s'arrête sur la tête des apôtres, pendant que le Saint-Esprit les pénètre au dedans et les remplit de ses dons, comme pour signifier qu'étant tous animés d'un même esprit, ils ne

doivent former qu'une seule et grande société, une Eglise à la fois une et multiple, et qu'introduire la division dans l'Eglise serait diviser le Saint-Esprit même. Il n'apparut pas seulement d'une manière invisible et intérieure, il se communiqua encore sous une forme sensible. Le Fils de Dieu n'étant pas venu parmi les hommes d'une manière invisible, mais sous une forme extérieure et dans une chair véritable, le Saint-Esprit ne voulut pas descendre sur eux d'une manière purement spirituelle. L'Eglise devant être visible, ses débuts ont été marqués par un caractère précis et accessible aux sens. — Les apôtres parlaient des langues étrangères. — Les Juifs, accourus de contrées diverses, les comprirent comme si les apôtres avaient parlé leur propre langue : nouvelle figure de la réunion de tous les peuples en une seule Eglise, de la réunion de toutes les langues dans une seule langue qui allait être l'organe de l'Esprit envoyé par le Christ, de la réunion de tous les hommes en une seule et grande famille.

Sur le Sinaï, la proclamation de la loi avait été accompagnée d'un vent impétueux, de tremblements de terre, d'éclairs et de tonnerres. Des signes semblables eurent lieu le jour de la Pentecôte. Il ne s'en faut pas étonner; c'est aujourd'hui que commence le grand ouvrage de la fondation de l'Eglise. Les apôtres, ces timides pêcheurs de la Galilée, avaient besoin d'être puissamment ébranlés pour se sentir le courage de prêcher le Crucifié à la face de l'univers entier. Pierre s'élève d'abord revêtu de toute la force que le Saint-Esprit a créée en lui; il annonce la doctrine de Jésus crucifié et ressuscité avec une confiance, une énergie, un succès dont il n'eût jamais été capable selon le cours ordinaire des choses humaines. Mais voyez comment les Juifs, cette fois encore, s'obstinent dans leur entêtement! La multitude accourt, il est vrai, mais dès qu'elle remarque le nouveau genre de vie des apôtres, il lui est impossible de ne pas croire qu'ils sont ivres de vin doux; les Juifs sont aussi insensibles devant la conduite sublime des apôtres qu'ils l'avaient été devant la vie de Jésus-Christ même. Il y en eut cependant trois mille qui se convertirent ce jour-là. Les autres s'obstinèrent davantage dans leur endurcissement, car tout refus de la grâce est un

nouveau crime et produit un nouvel endurcissement du cœur[1].

§ 4. Premières persécutions des chrétiens parmi les Juifs.

Les apôtres se vouèrent avec ardeur à la tâche que le Seigneur leur avait assignée. Ils prêchèrent l'Evangile à Jérusalem; ils opérèrent selon la vertu qu'ils avaient reçue et, par les bienfaits corporels qu'ils semaient autour d'eux, préparèrent ainsi la voie aux dons spirituels qu'ils avaient surtout pour mission de répandre. Ils attirèrent donc à eux insensiblement tout ce qui pouvait encore être sauvé parmi les Juifs, et il ne resta plus bientôt que la masse inerte et épuisée. Les Juifs ne négligèrent rien pour ranimer ce corps languissant. Les apôtres furent cités devant le grand conseil, qui pour lors fut assez débonnaire pour les congédier après une réprimande. La seconde fois, il n'en fut plus ainsi : Pierre et Jean, qui étaient particulièrement actifs, furent battus de

[1] *Pr. de Pentecoste veteri, s. quinquagesima paschali.* Helmst., 1710, in-4°. — J.-Chr. Hebenstreit, *Diss. de pentecoste veterum.* Leipz., 1715, in-4°. — Ch.-F. Boerner, *De sacri christian. pentecostalis origin.*, in-fol. Leipz., 1741. — J.-G. Herder, *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste.* Riga, 1794, in-8°. — J.-A. Meyer, *Comment. de charismate* [illegible] Han., 1797. *Ueber die Gabe der Sprachen in der ersten christlichen Kirche.* Tub., 1798. — Adr. Christiansee, *Spec. herm. theol. exhibens vindicias facultatis apostol. J. Chr. olim datæ peregrinis loquendi sermonibus.* Utr., 1803. — J. Schulthess, *De vi et natura, rat. et util. dotis linguarum*, etc. Leipz., 1818. — Dav. Schulz, *Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen; eine exeget. Entwicklung.* Bresl., 1836. — J.-B.-Ant. Englmann, *Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im Besonderen, oder historisch-exegetische Abhandlung über I Cor.*, XII-XII. Rgsbg., Manz, 1848, 391 p. Cet ouvrage, si complet sur le don des langues, cite un grand nombre de travaux sur le même sujet, notamment quarante-huit traités ou articles publiés en grande partie dans des Revues avant 1846. Après Englmann, voici les ouvrages qui ont été publiés : Rossteuscher, *Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter. Ein exegetischer Versuch über Apostelgesch.* II, I-XIII, I *Cor.*, XIV, *und die Parallelstellen.* Marburg, 1851. — M. Baumgarten, *Die Apostolischen*, 2e édit., 1859. — Aug. Bisping, *Erklaerung der Apostelgesch.* Munster, 1866. — Dans le don des langues, qui éclate dès le premier jour de la Pentecôte, et qui reparaît souvent dans la suite comme un effet du Saint-Esprit, Bisping ne voit autre chose que le rétablissement momentané de l'unité primitive du langage (cf. *Gen.*, XI, 1), l'antipode de ce qui eut lieu à Babel. (F. Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel.* Mainz, 1861.)

verges, et il est probable que la persécution se serait encore étendue plus loin, si des mesures de conciliation n'avaient pas été prises sur le conseil de l'influent Gamaliel. Mais déjà on pouvait prévoir que ce ne serait qu'une trève passagère. Saint Etienne, prédicateur ardent du christianisme, ne tarda pas à être lapidé. Au supplice de ce saint homme on distinguait tout particulièrement un jeune Juif du nom de Saul. Il gardait les vêtements de ceux qui lapidaient Etienne. C'était le même qui, pénétrant dans les maisons des chrétiens, les vexait de mille manières et poussait de toutes ses forces à la persécution [1].

Cependant le bruit s'était répandu que le christianisme avait déjà jeté de profondes racines à Damas. Saul demande au grand conseil, qui en matière religieuse jouissait de pouvoirs très-étendus et pour ainsi dire illimités, des lettres de créance qui lui permettent d'agir contre les fidèles de Damas. Mais déjà le ciel s'apprêtait à mettre des bornes à sa fureur. Sur le chemin de Damas, Jésus lui-même lui apparaît, et de persécuteur ardent fait de lui un zélé propagateur du christianisme. On a essayé de nos jours, de la façon la plus étrange, de fausser et de travestir cet évènement remarquable; on est allé jusqu'à dire que les chrétiens avaient usé de jonglerie afin d'effrayer Saul pendant sa route, et que celui-ci, sans trop savoir comment ni pourquoi, aurait fini par embrasser le christianisme. On a tenté aussi de transformer l'apparition du Seigneur en un fait purement psychologique.

Voici les réflexions que suggère cette histoire [2].

Plus était grand le but que la persécution poursuivait par

[1] *Act.*, chap. III à IX. — Neander, *Pflanzung und Leitung*, etc. (p. 67); Phl. Schaff, *Geschichte der apostolichen Kirche*, 2e édit. Leipz., 1854. — J.-P. Lange, *Geschichte der Kirche*; *das apostolische Zeitalter*; 1853, Braunschw., 2 vol., t. II, p. 48-158 (*Apostelgeschichte* III à XII). — M. Baumgarten, *Die Apostelgesch., oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom*, 2e édit., 1859, 1 vol., *von Jerusalem bis Korinth*, p. 63-151. — J. Doellinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*. Rgsb., 1860; Aug. Bisping, *Erklaerung der Apostelgesch.* Munst., 1866, p. 62-155.

[2] Baumgarten, *Die Kirche im Uebergang von den Juden zu den Heiden*, I, 155-223. — Bisping, 155-170. Cf. W. Lyttleton, *Observat. on the convers. of s. Paul*. Lond., 1747. — K.-Gust. Kuechler, *De anno quo Paulus apost.*

l'organe de Saul, moins il est permis de juger de cette conversion selon les idées communes et vulgaires. Une circonstance particulièrement remarquable, c'est que Saul ne fut pas conduit du judaïsme au christianisme par une progression lente et successive. Sa conversion fut soudaine ; il passa sur-le-champ d'un état à un autre état tout opposé. La transition, dans un cas pareil, ne peut être qu'extraordinaire. Le miracle seul peut servir de lien entre ces états et substituer le second au premier. Ajoutons que dans tout le reste de son histoire, Saul nous apparaît constamment doué d'une grande lucidité d'esprit, d'une perspicacité tout-à-fait exceptionnelle. Il n'est pas de ces hommes dont on puisse admettre qu'ils ont été trompés ou se sont trompés eux-mêmes. Enfin, l'Apôtre lui-même, soit dans ses épîtres, soit dans les discours que nous possédons de lui dans les Actes [1], rappelle cet évènement, et qui plus est, dans un âge déjà avancé. Il en avait reçu une impression indélébile, et c'est de là, comme d'une source intarissable, qu'il tirait la force qu'il déployait dans la propagation de l'Evangile, comme sa fermeté dans les souffrances.

L'apôtre saint Paul [2].

Saul était fils d'un pharisien et originaire de Tarse. En dehors de la Judée proprement dite, il y avait encore des pharisiens dans les différents lieux où des Juifs se trouvaient

ad sacra christiana convers. est. Leipz., 1828. — E.-F. Wilmsen : *De sapientia Christi in seligendo ad Apost. gent. munus Paulo conspicua.* Halle, 1756. — L.-F. Cellarius, *De Paulo gentium profanarum apostolo eoque inter reliquos a Christi latere legatos ad hoc munus obeundum maxime idoneo.* Wittenb., 1776.

[1] *Act.*, XXII, 6 et suiv.; XXVI, 12 et suiv.

[2] Th. Massutius, *Paulus apostolus, seu vita Pauli libris* XV *hist. et dogmat. explicata.* Lugd., 1633. — A. Godeau, *la Vie de l'apôtre Paul.* Paris, 1647, 1651 ; Rotterd., 1719 (en hollandais). — J. Pearson, *Annales Pauli, quib. et Acta App. et Pauli epp. ex temporis ratione illustrantur*, ed. J.-H. Michaelis. Halle, 1718. — J. Lange, *Comment. histor. hermeneut. de vita et epistolis Pauli.* Halle, 1718. — *La Vie de S. Paul, éclaircie par l'Ecriture sainte, par l'Histoire romaine et par celle des Juifs.* Paris, 1735, 3 vol. — J.-Mich. Lorenz, *Annales Paulini, S. Pauli apost. fata vitæ temporum ordine digesta.* Strasb., 1769-70, 2 part. — Ch. Schrader, *Der Apostel Paulus*, 5 vol., 1830-36 ; 1 vol. : *Chronologische Bemerkungen über das Leben des Ap. Paulus* ; 2 vol. : *Das Leben des Ap. Paulus*, 1832 ; 3 vol. : *Die Lehre des Ap. Paulus*, 1832 ; 4-5 vol., 1835-1836 : *Uebersetzung*

dispersés. Son père l'avait destiné à l'enseignement judaïque. Il allait devenir rabbi, docteur de la loi, et suivre probablement la carrière qui conduisait aux premiers postes d'honneur chez les Juifs. Dans ce but, après avoir passé sa première jeunesse dans les écoles de Tarse, il avait été envoyé à Jérusalem pour y perfectionner son instruction dans les écoles des pharisiens et recueillir les connaissances diverses exigées par sa future vocation. Saul avait reçu de la nature les dons intellectuels les plus magnifiques ; pour les avantages du corps, il avait été moins favorisé, si nous en croyons les anciennes traditions. Ses riches talents furent parfaitement cultivés et développés dans l'école des pharisiens, où l'on enseignait une science très-étendue. Cette science, il est vrai, dégénérait peu à peu en subtilités, mais ces subtilités mêmes contribuaient à aiguiser l'esprit, et nous y rencontrons çà et là, comme l'atteste encore la cabalistique, des idées très-profondes et très-vastes ; en sorte que chez les élèves des pharisiens, le génie spéculatif trouvait lui-même un aliment[1].

und Erklaerung der Briefe Pauli und der Apostelgesch. — J.-T. Hemsen, *Der Apostel Paulus. Sein Leben, Wirken und seine Schriften*, publié après la mort de l'auteur par Fr. Lücke. Goetting., 1830. — C.-E. Scharling, *De Paulo ap. ejusque adversar. comm.* Copenh., 1836. — Wieseler, *Chronol. des apostol. Zeitalters*, 1848. — Baur, Ferd.-Christ., *Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und Lehre.* Stuttg., 1845. — Hilgenfeld, Ad., *der Galaterbrief, übers. und erklaert. Nebst Untersuchungen über die Paschastreitigkeiten, und die Chronologie der apostolischen Wirksamkeit des Paulus.* Leipz., 1852. — J. Kuhn, *De Bekehrung des Apostels Paulus* dans *Jahrbücher für Theologie*, IV, 287-306. — J.-S. Lowson, *The Life and Epistles of S. Paul.* Lond., 1856, 2 vol.

[1] Comme on le voit par l'ouvrage de F.-J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition in dem Alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des Neuen Bundes*, l'auteur s'occupe spécialement de la cabbale. (3 parties complètes et le 1er chap. de la 4e partie ont paru), 1re part., 2e édit., 1853-57. — Koester, *Die Trinitaetslehre in der vorchristlichen Zeit, besond. in der Kabbalah.* Francf., 1845. — J.-D. Strohbach, *Dissert. de eruditione Pauli ap.* Leipz., 1708. — J.-H. Schramm, *Sermo acad. de stupenda eruditione Pauli.* Herborn, 1710. — Ch.-W. Thalemann, *De eruditione Pauli judaica, non græca.* Leipz., 1769. — Sgm.-Just. Ehrhardt, *De latinitate Pauli commentatio.* Silusiæ, 1755. — (Cf. J. Arntzen, *Dissert. binæ, quarum 1ma agit de colore et tinctura comar.; 2a de civitate romana Pauli.* Utr., 1725.) — H.-S. Alphen, *Ad histor. Pauli dissertat.* v. Utr., 1717-19. — J.-Sm. Stryk, *De jurisprudentia Pauli ap.* Hal., 1695 ; ed. 4, Iena, 1730. — Ortwin. Westenberg, *De Paulo Tarsensi jurisconsulto.* 1722, 1738. — A.-V. Haselaar, *De nonnullis Act. App. et Epistolar. Paulin. ad hist. P. pertinentibus locis.* Leyd., 1806. — U.-Ch. Panner, *Paulus und Gamaliel, ein Beitrag zur aeltesten*

Paul fut initié à différentes connaissances sous la direction du fameux Gamaliel. On a fait de grandes recherches, on a beaucoup discuté sur la question de savoir à quel degré saint Paul avait poussé la culture des lettres grecques. Il n'est pas admissible qu'à Tarse il y soit resté complètement étranger, car cette ville était depuis longtemps un des principaux foyers de l'art et de la littérature grecs. D'autre part cependant, les quelques citations de poètes grecs que Paul a faites dans un âge plus avancé n'autorisent pas à conclure qu'il se soit appliqué avec un soin particulier et pendant un assez long temps à la science et à l'art des Grecs. Sa langue n'est pas la langue grecque; elle est même beaucoup moins hellénique que celle de ses contemporains Philon et Josèphe Flavius. Ce qui domine surtout dans ses Épîtres, c'est la dialectique, et elle porte beaucoup plus le cachet de la science juive que de la science hellénique. Ainsi, quoique l'art et la science des Grecs n'aient pas été étrangers à Saul, il est probable que ses connaissances n'avaient rien de remarquable. Au reste, la sagesse hébraïque à laquelle il avait été initié ne le cédait nullement à la sagesse grecque tant pour la valeur du fond que pour l'exercice de l'intelligence.

Avec de tels antécédents, Saul était éminemment capable, une fois gagné à la cause du christianisme, de lui rendre des services signalés. Ses rares talents, développés par l'instruction et consacrés par l'esprit chrétien, servirent à la défense du christianisme, dont il sut en réunir et exposer tous les enseignements partiels dans un vaste corps de doctrine; sous ce rapport aucun des autres apôtres ne lui peut être comparé. Nous avons déjà vu plus haut, dans la persécution contre les chrétiens, un exemple de sa force de volonté et de son énergie dans l'action. Son fanatisme judaïque, où éclate la vigueur de son caractère, fait place au zèle et à la ferveur chrétienne, son entêtement devient fermeté, son fanatisme de persécuteur n'est plus que le don bien supérieur de se laisser persécuter lui-même et de ne connaître ni danger ni obstacle dans la défense de la vérité.

Christengesch. Giessen, 1806. — Gh. Schubert, *Comm. exeg. de variis, unde Paul. apost. doctrin. christian. cognitionem haurire potuerit, fontibus.* Breslau, 1812.

Avec une âme aussi fortement trempée, il était désormais en mesure de rendre au christianisme des services dont on trouverait peu d'exemples, et peut-être n'en trouverait-on pas un seul de ce caractère dans toute l'histoire de l'Eglise chrétienne.

§ 5. Première propagation du christianisme parmi les païens.

Dieu avait donné à l'Eglise, en la personne de Paul, un homme qui aurait pour principale mission de la répandre parmi les païens. Jusque-là, le christianisme ne s'était propagé que dans la Judée, et surtout dans la Samarie et dans les contrées limitrophes. Lorsque la persécution qui suivit la mort de saint Etienne obligea les chrétiens à se réfugier en Syrie et dans les pays d'alentour, le christianisme ne s'y implanta que parmi les Juifs [1]. Désormais, c'est à Paul qu'il appartiendra de le faire sortir des bornes étroites où il était demeuré enfermé jusqu'alors, et de le publier par toute la terre.

Il plut à Dieu de lui en offrir une occasion particulière. Il fut révélé à Pierre, le chef des apôtres, qu'à l'avenir l'Evangile devrait être aussi annoncé aux gentils. Il se trouvait alors à Joppé, occupé à la prédication de l'Evangile. Il venait d'achever sa prière, lorsqu'il tomba dans un ravissement où il lui fut révélé que les païens eux-mêmes étaient appelés à la vocation chrétienne. Il vit dans une vaste nappe des animaux à quatre pieds, des insectes, des oiseaux, etc., et il entendit une voix qui l'invita à en manger. Il s'y refusa, et ne consentit qu'à la troisième intimation, où il lui fut dit que ce que Dieu a purifié ne peut être impur. Pierre retira de cette vision plus d'un enseignement précieux. Non-seulement elle signifiait qu'il n'y a plus de nourriture impure, contrairement à ce que pensaient les Juifs, mais elle avait encore une plus haute portée.

Ceux qui mangeaient des aliments impurs passaient eux-mêmes pour impurs aux yeux des Juifs. Abolir cette distinction entre les aliments, c'était déclarer que nul homme n'est impur devant Dieu, que tous, païens et Juifs, sont

[1] Voir les *Actes*, chap. VIII.

également appelés. Pierre n'avait pas encore saisi le sens complet de cette vision, lorsque des messagers, envoyés par le centurion Corneille, qui avait eu aussi une apparition, se présentèrent à lui.

Ce qui se passa alors allait exercer une grande influence sur l'avenir; c'est à ce moment, en effet, que commencent les rapports du christianisme avec le judaïsme. Corneille, centurion romain de Césarée en Stratonides, était un prosélyte juif. Ces sortes de prosélytes, on le sait, se partageaient en deux classes : les prosélytes de la porte et les prosélytes de la justice. Les premiers étaient simplement tenus d'honorer le Dieu unique, Jéhovah, de fuir le culte des idoles, de s'abstenir des viandes qui leur étaient offertes, etc. Ils n'étaient pas circoncis ni astreints aux autres observances du culte judaïque. Les prosélytes de la justice étaient au contraire de vrais Juifs, recevant la circoncision et soumis à toutes les prescriptions judaïques.

Le centurion Corneille appartenait aux prosélytes de la porte; c'était un homme pieux et craignant Dieu (φοβούμενος ΘΕΟΝ). Corneille, dont la prière avait été exaucée, avait reçu l'ordre de s'adresser à Pierre. Pierre, invité à se rendre chez lui, accéda à sa demande. Corneille crut, et toute sa maison avec lui; il reçut le baptême, et le Saint-Esprit descendit sur lui et sur les siens [1]. Corneille fut donc admis dans l'Eglise chrétienne sans avoir passé par le judaïsme proprement dit, sans avoir été circoncis, en un mot sans avoir été assujéti au culte et aux pratiques du judaïsme. C'était proclamer en fait non-seulement qu'un gentil pouvait devenir chrétien, mais qu'il le pouvait sans avoir traversé le judaïsme. Le christianisme fut donc reconnu dans sa pleine autonomie, dans son entière indépendance du judaïsme. Jusque-là, la vie extérieure des chrétiens avait été complètement confondue avec l'existence juive; ils avaient visité les temples, et, comme les Juifs de naissance, observé toutes les pratiques juives. Aujourd'hui, la séparation s'opère entre

[1] *Act.*, ch. X et XI. — Englmann, *Von den Charismen*. Rgsbg., 1848, p. 327. — Ad. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche*. Leipz., 1850. — Doellinger, *Christenthum und Kirche*, p. 49. — Sepp, *Geschichte der Apostel*, 2e édit. Schaffh., 1866, p. 55-64.

le judaïsme et le christianisme. La différence se dessine de plus en plus jusqu'à ce que la séparation, nécessaire du reste et fondée dans la nature même du christianisme, s'achève et se consomme définitivement. Cette distinction, dans l'esprit des chrétiens, se fait insensiblement et passe par des degrés successifs qu'il importe d'examiner.

Nous en sommes maintenant au premier degré. Après l'évènement que nous venons de raconter, Pierre fut très-mal accueilli des Juifs qui s'étaient faits chrétiens, et peu s'en fallut qu'ils n'en vinssent à quelque dispute. Pierre leur rappelle sa vision et leur assure que le Saint-Esprit s'est communiqué à Corneille et aux siens. Il n'entra pas pour lors dans de plus longues explications. Sur ces entrefaites, plusieurs païens d'Antioche en Syrie avaient montré des dispositions favorables pour le christianisme. Des prosélytes païens (qui avaient appartenu au judaïsme), comme des païens proprement dits et qui n'avaient encore eu aucune relation avec les Juifs, se sentirent attirés vers la nouvelle religion. Informés de cet état des esprits, les apôtres envoyèrent Barnabé à Antioche pour y annoncer le christianisme et aider au mouvement qui s'y produisait en sa faveur. Barnabé demanda à Paul de lui prêter une main secourable dans une affaire si importante. Paul, qui avait vu depuis les apôtres à Jérusalem et qui avait déjà prêché ailleurs l'Evangile, s'empressa de se diriger vers Antioche[1].

En peu de temps, il s'établit à Antioche une Eglise chrétienne tellement florissante qu'elle valut aux fidèles de cette ville l'honneur de recevoir les premiers le nom de chrétiens[2]. Quand la situation religieuse d'Antioche eut été affermie et que la communauté chrétienne y fut en voie de prospérité, Paul et Barnabé poursuivirent ailleurs leur mission parmi les païens. Ils entreprirent de longs voyages en Pisidie et en Pamphylie. Admirons ici et adorons l'ouvrage de cette divine Providence qui, depuis des siècles, préparait les voies à la propagation du christianisme. Partout où les apôtres arrivaient, ils rencontraient des Juifs. Juifs eux-mêmes, ils

[1] *Actes*, ch. XI.
[2] J.-S. Semler, *Initia societatis christianæ Antiochenæ*. Halle, 1767.

s'adressèrent d'abord à leurs coreligionnaires. Invités à expliquer dans les synagogues certains passages de l'Ancien Testament, ils profitèrent de cette occasion pour parler du Messie et annoncer l'Evangile. Et comme il se rencontrait toujours des prosélytes païens parmi les assistants, car les prosélytes de la porte fréquentaient le temple et assistaient aux instructions[1], ils entendaient aussi la parole du salut. Ces prosélytes, se trouvant en relations avec d'autres païens, servaient aux apôtres de point de départ pour étendre plus loin leur ministère. Il eût été fort difficile, impossible même en bien des endroits, d'entamer des relations directes avec les païens; tandis que les prosélytes, déjà imbus des principes de l'Ancien Testament, attendant le Rédempteur, et familiers avec les prophéties qui le concernaient, étaient tout préparés pour l'Evangile. Ils pouvaient aussi servir d'intermédiaires entre les païens. Le premier voyage évangélique des deux apôtres eut le plus heureux succès. Ils instituèrent partout des Eglises chrétiennes et retournèrent à Antioche[2].

Bien des choses s'y étaient passées pendant leur absence. Les Juifs convertis s'effrayaient de voir les païens entrer dans l'Eglise sans avoir été circoncis, sans avoir passé d'abord par le judaïsme. Persuadés que la loi mosaïque ne devait jamais cesser, ils excitèrent, dans la communauté d'Antioche, des troubles violents, qui auraient compromis le progrès de l'Evangile s'ils n'avaient été apaisés. Cet état de choses décida Paul et Barnabé à se rendre à Jérusalem pour consulter les apôtres et leur demander une décision formelle.

Nous entrons ici dans la seconde phase des relations du judaïsme avec le christianisme. Les deux apôtres commencèrent par rendre compte de leurs travaux, et parlèrent du grand nombre de païens qui étaient accourus à eux, avides d'embrasser le christianisme. Les apôtres se réunirent en concile; les anciens y furent aussi convoqués, et une partie

[1] « On les appelait probablement ainsi parce qu'ils ne devaient pas dépasser la porte du vestibule du temple. » (Doellinger, *Heidenth. und Jud.*, p. 807.)

[2] *Act.*, ch. XIII-XIV. — Lange, *Das apostolische Zeitalter*, II, 158-178. — Baumgarten, *Erste Missionsreise nach Kleinasien*, I, 337-401. — Doellinger, p. 58-60; Sepp, p. 91-100; Bisping, p. 212-236.

des autres chrétiens assista également aux délibérations. Il paraît que les judéo-chrétiens, à l'exception des apôtres, insistaient pour qu'on circoncît tous les païens qui entreraient dans le christianisme, persuadés qu'ils ne pourraient être sauvés qu'à cette condition. Mais Pierre leur développa le principe contraire dans un long discours; ce principe était que, Dieu purifiant les cœurs de tous ceux qui croient en Jésus-Christ, ils n'ont pas besoin de la loi mosaïque. Ainsi, la grande raison pour laquelle les chrétiens ne sont pas astreints à la loi de Moïse, c'est que la foi purifie les cœurs. Celui qui a la foi reçoit de la grâce divine une vertu qui le transforme, le purifie au dedans, lui confère la sainteté; l'Evangile seul suffit donc pour réconcilier l'homme avec Dieu, et l'observation de la loi mosaïque ne contribue en rien à le rendre plus agréable à Dieu qu'il ne l'est en vertu de l'Evangile.

Jacques (le Mineur) prit également la parole et appuya le discours de Pierre; il entra ensuite dans quelques détails propres à tranquilliser les judéo-chrétiens. Sur sa proposition, il fut décidé :

Qu'on obligerait les païens convertis à s'abstenir des viandes immolées aux idoles et de la viande des animaux étouffés dans leur sang, à ne point manger de sang et à fuir l'impudicité. On défendit ces sortes d'aliments parce qu'ils inspiraient une trop vive horreur, et que si on n'eût pas expressément défendu aux païens de s'en abstenir, il eût été à craindre que leurs relations avec les Juifs n'en fussent altérées. En ce qui concerne l'impudicité, il faut remarquer que l'Ancien Testament la considérait comme naturellement associée à l'idolâtrie, et il est de fait que chez les anciens peuples elle était inséparable du culte des dieux, bien qu'elle fût d'ailleurs sévèrement défendue [1].

[1] *Actes*, ch. XV. Il n'est pas facile de fixer l'année de ce concile. Si, comme plusieurs le pensent, il eut lieu entre les années 50 et 52, Pierre pouvait déjà, à cause de l'expulsion des Juifs et des chrétiens de Rome, être revenu à Jérusalem. — Natal. Alexander, sæc. I, diss. X : *De abstin. a sang. et a suffoc. apostol. præcepto.* — Néander, *Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel*, 4e édition, 1847, I, 206. — W.-J. Thiersch, *Die Kirche im apostol. Zeitalter*, 1852, p. 127. — J.-P. Lange, II, 178-192. — Baumgarten, I, 401-473. *Die Bewaehrung der Kirche in ihrer*

Paul et Barnabé retournèrent à Antioche avec le décret consigné par écrit. Ils y furent accueillis avec des transports de joie et aidèrent puissamment par ce moyen au progrès de l'Evangile. Si le christianisme ne se fût pas séparé du judaïsme, s'il avait été condamné à le traîner constamment après lui, il aurait succombé sous ce fardeau. L'esprit chrétien ne se fût jamais développé, et il est probable que les païens auraient montré beaucoup moins d'empressement pour le christianisme que s'il eût été libre et indépendant.

Toutefois, il restait encore plusieurs questions très-importantes à résoudre. On se demandait en particulier ce qu'il fallait penser des Juifs eux-mêmes. Le Juif devait-il rester ce qu'il était, et fallait-il se borner à exempter le païen du culte judaïque?

Nous allons continuer le récit des voyages de saint Paul, en y rattachant la solution de ces difficultés.

Peu de temps s'était écoulé depuis leur retour de Jérusalem à Antioche, lorsque Paul et Barnabé entreprirent un second voyage. Saint Paul, qui ne tarda pas à se séparer de Barnabé, établit de nouvelles communautés en Phrygie et en Galatie, et visita en même temps les anciennes pour les affermir dans la foi. Dieu lui fit connaître par une révélation qu'il devait porter ses vues sur l'Europe. Il fonda d'abord l'Eglise de Philippes en Macédoine, puis celles de Thessalonique et de Bérée, et poursuivant sa course, il entra dans la Grèce proprement dite. A Athènes même, où il se signala par une prudence admirable, il fit des conquêtes pour le royaume de Dieu, et un juge de l'Aréopage, Denis, entra dans l'Eglise du Seigneur. Environ dix-huit mois plus tard, Paul était à Corinthe et y fondait une des plus florissantes Eglises de l'antiquité chrétienne[1].

schwersten Anfechtung. — E. Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne.* Paris. — Sepp, (*Vie de Jésus*), 100-105, place ce concile dans l'année 49. — Bisping, 236-252. — Ritschl, *Die Entstehung der altkath. Kirche,* 1re édit., 1850, p. 114-122. — Nitzsch, *De sensu decreti apostolici,* Act., XV, 29. Viteb., 1795. — J.-A. Noesselt, *Diss. de vera vi et ratione decreti Hierosolymitani,* Act. XV (*Exercit. ad sacr. Scripturas interpret.,* 1802, p. 95). — Friedlieb, *Ueber das Apostel-Decret. Ap.-G.* chap. XV (dans *Oesterr. Vierteljahrschrift für kath. Theologie,* 1863, p. 165-176).

[1] *Act.,* XV, 35; XVIII, 21. — Lange, II, 192-256. — Baumgarten, I, 473-

Retourné à Antioche, il entreprit bientôt un troisième voyage pendant lequel il institua l'Eglise d'Ephèse. Après un séjour d'environ deux ans dans cette ville, il visita les Eglises déjà fondées en Grèce, et se rendit de là à Jérusalem, emportant avec lui le produit d'une collecte. Il avait l'âme inquiète et agitée, car il savait d'avance toutes les épreuves qu'il aurait à y endurer. Il fut effectivement jeté en prison à Jérusalem, puis de nouveau à Césarée, où il resta près de deux ans; après quoi voulant mettre un terme à une situation qui se prolongeait, il en appela à l'empereur de Rome, où il fut condamné à passer encore deux ans (dans une sorte de demi-captivité). Sa captivité à Jérusalem tombe dans l'année 60, et comme celle de Césarée jointe à celle de Rome dura près de quatre ans, il ne put être délivré de prison que vers la fin de l'an 64 ou au commencement de l'an 65[1].

Les progrès du christianisme pendant cette période des travaux de saint Paul parmi les païens, sont remarquables au plus haut degré. Il suffit de rappeler quelques passages des Actes des apôtres pour en donner une idée : il est rapporté au chapitre dix-septième, verset 6, que l'Apôtre fut accusé à Thessalonique. A en juger par le langage de ses ennemis, il aurait remué l'univers entier (τὴν οἰκουμένην; la Vulgate porte *urbem*, mais c'est *orbem* qu'il faut lire). Ailleurs, où il est parlé de son séjour à Ephèse[2], nous apprenons qu'il souleva un conflit d'intérêt parmi les ouvriers qui fabriquaient les petits temples de Diane, en faisant cesser tout-à-coup leur industrie. L'irritation de ces ouvriers ne connut point de bornes, et quand saint Paul fut accusé, les chefs des insurgés s'exprimèrent de façon à faire entendre que cet homme avait anéanti le culte et l'adoration de la grande Diane non-seulement à Ephèse, mais encore dans

630. — Pressensé, t. II, 1863, 1-20. — Sepp, 105-155. — Bisping, 252-296. — Voir sur le *Dieu inconnu* (*Act.*, XVII, 22), de Wette, *Commentar zu der Apostelgesch.*

[1] Lange, II, 256-364. — Pressensé, II, 20-44. — Dans Baumgarten, *Apostelgeschichte*, voir tout le second volume : *Von Korinth bis Rom*, 2e édit., 1859, 504 p. — Sepp, p. 155-283 (Sepp conduit l'histoire des apôtres jusqu'à la ruine de Jérusalem; par conséquent, il traite encore les années 63-70.) — Bisping, 297-423. — Doellinger, 68-87.

[2] *Act.*, chap. XIX.

toute l'Asie (proconsulaire). L'étonnante rapidité avec laquelle tous ces actes se succédèrent permet d'apprécier l'ardeur que saint Paul déployait dans son ministère évangélique.

Il importe aussi de signaler la manière dont saint Paul fut traité par les principaux fonctionnaires romains. On sait que les Juifs leur déféraient souvent leurs griefs contre l'Apôtre; ils l'accusèrent entre autres auprès du proconsul Gallion de Corinthe[1]. Celui-ci, en vrai Romain, répondit: Ce que vous me dites-là me donne à entendre qu'il ne s'agit que de votre loi, que c'est une pure question de mots et de noms. Cela ne me regarde point; c'est à vous d'en décider[2]. Cette réponse prouve qu'en ce moment les autorités romaines étaient encore complètement indifférentes au débat. A Thessalonique, on alla jusqu'à accuser saint Paul de violer les lois de Rome, en reconnaissant dans Jésus un autre souverain que l'empereur[3]. Cette accusation, qui devait prendre dans la suite une si haute gravité, les Romains ne s'en soucièrent nullement, et n'y virent qu'une calomnie imaginée par les Juifs, un stratagème de sectaires. Lors de sa captivité à Jérusalem et à Césarée, les Juifs essayèrent également de donner à sa cause une couleur politique. Mais cette fois encore, les autorités romaines passèrent outre, et ne le trouvant point coupable à leur point de vue, ils se décidèrent à mettre un terme à sa captivité romaine[4]. Il nous reste à jeter un coup

[1] *Act.*, ch. XVIII. — [2] *Ibid.*, XVIII, 15. — [3] *Ibid.*, XVII, 7.

[4] La plupart des écrivains modernes placent la captivité de saint Paul à Césarée entre les années 58 et 60, son arrivée à Rome au printemps de l'an 61, et en 63 sa sortie de la première captivité romaine. « Que l'Apôtre soit sorti de prison et n'ait été mis à mort que l'an 67, c'est la tradition de toute l'Eglise primitive. Et quant à la vérité de cette tradition, on peut l'établir avec certitude. » (Doellinger, *Christenth. und Kirche*, p. 79-80.) — Saint Luc devait naturellement garder le silence sur le lieu où était allé saint Paul, de même qu'il ne devait pas dire que saint Pierre, après être sorti de prison d'une manière si miraculeuse, était allé à Rome. C'est vers l'Espagne que se dirigea saint Paul, car 1° saint Clément de Rome dit qu'il alla jusqu'aux extrémités de l'Occident, τὸ τέρμα τῆς δύσεως. I ad *Cor.*, V; et par ce mot *extrémités*, l'antiquité tout entière n'a jamais entendu un autre pays que l'Espagne. 2° L'auteur du Fragment (de Muratori) des livres canoniques du Nouveau Testament (vers 170) rapporte que saint Luc, l'auteur des Actes des apôtres, a terminé cet ouvrage sans avoir encore annoncé le martyre de saint Pierre et le voyage de saint Paul en Espagne, *semote* (semota?) *passionem Petri sed* (et) *profectionem Pauli ab urbe ad*

d'œil sur la doctrine qui défrayait les travaux apostoliques de saint Paul.

Plusieurs des judéo-chrétiens ressentaient une irritation voisine de la fureur à la vue des étonnants succès de la prédication de saint Paul ; ils ne pouvaient supporter que l'Eglise reçût les païens sans les obliger à la circoncision et à l'observance de la loi mosaïque. On avait demandé au concile de Jérusalem si, pour devenir chrétiens, les gentils devaient être astreints à la circoncision, à l'observation de la loi mosaïque en général. Cette question, nous l'avons vu, avait été résolue négativement par les apôtres. Maintenant les judéo-chrétiens posèrent ainsi la question :

Celui qui est déjà chrétien ne doit-il pas, comme chrétien même, être assujéti à la circoncision et à la loi mosaïque? Plusieurs chrétiens judaïsants n'hésitaient pas à répondre affirmativement, et pénétrant dans les Eglises chrétiennes nouvellement fondées, ils remuaient les esprits, suscitaient à saint Paul toutes sortes de tracasseries, quand ils n'allaient pas jusqu'à attenter à ses jours. Çà et là les hérétiques judaïsants réussissaient dans leurs tentatives, et nous appre-

Spaniam proficiscentis, traduction probable du grec : *Χωρίσας τὸ πάθος τοῦ Πέτρου, ἀλλὰ καὶ τὴν πορείαν τοῦ Παύλου, ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὴν Ἱσπανίαν πορευομένου*. Cf. Nolte, *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1860. 3° Cela résulte encore de la mission certaine de sept disciples des apôtres, qui furent envoyés de Rome en Espagne par Pierre et Paul; 4° de l'assentiment de la plupart des Pères de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques. 5° En ce qui est de saint Paul, qu'il soit allé au moins deux fois à Rome, nous en avons pour garant la mémoire de son premier avènement à Rome, que l'Eglise primitive célébrait le 6 juillet. (*Primus ingressus apostoli Pauli in urbem Romam.* Martyr. roman. parvum.) Plus tard, cette fête a été remplacée par la *Commémoraison de l'apôtre saint Paul,* le 30 juin. Ce mot *primus* n'aurait pas de sens si saint Paul n'était pas allé à Rome au moins deux fois (sinon trois). — Nous avons fixé ailleurs à un an la durée du séjour de saint Paul en Espagne, car nous sommes convaincu qu'il voyagea ensuite en Orient. Il passa un hiver à Nicopolis (du moins à Nicopolis en Epire), et c'est de là, paraît-il, qu'il retourna à Rome, captif pour la seconde fois. La question de savoir si saint Pierre et saint Paul ont été martyrisés ensemble est encore controversée ; les données fournies par saint Clément de Rome autorisent à répondre négativement. Ce qui est certain, c'est que saint Paul fut décapité sur la route d'Ostie. *Der Apostel Paulus in Spanien,* dans P. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien,* I, 1862, p. 1-75, 410-412. — Fr. Werner, *Die Reise des Apostels Paulus nach Spanien,* dans *Oesterreich. theolog. Viertesjahrschrift,* 1863, p. 320-346; 1864, p. 1-52, dirigé surtout contre le travail de Otto sur les rapports historiques des lettres pastorales. Leips., 1860.

nons de l'épître de saint Paul aux Galates que les chrétiens de Galatie s'étaient fait circoncire à l'instigation des Juifs et obligés à observer la loi mosaïque. Ils étaient devenus de véritables Juifs. Saint Paul, tant par son enseignement verbal que dans ses Epîtres, opposa une résistance vigoureuse à ces manœuvres judaïques, et fut ainsi amené à approfondir la question sous une face nouvelle.

Il s'agissait de savoir si l'observation de la loi mosaïque en général et de la circoncision en particulier était nécessaire aux Juifs de naissance. Si elle n'est pas nécessaire aux païens, pourquoi le serait-elle aux Juifs? C'étaient là les questions à résoudre. Les Epîtres de saint Paul nous apprennent comment elles furent décidées; quant aux Actes des apôtres, ils ne donnent aucun détail sur les débats qu'elles provoquèrent. L'Apôtre envisage la circoncision et l'observance des rites mosaïques comme choses indifférentes en elles-mêmes; de là vient qu'il fit circoncire Timothée pour certaines considérations extérieures, tandis qu'il ne fit pas de même pour Tite, précisément parce que la circoncision était indifférente à ses yeux. Il pouvait donc la permettre également aux Juifs et aux païens qui y trouvaient quelque satisfaction personnelle. Mais s'ils la demandaient pour des raisons plus sérieuses, saint Paul les accusait de ruiner l'Evangile, de détruire la foi en Jésus-Christ.

Les judaïstes qui réclamaient la circoncision se trouvaient absolument dans le même cas que les Juifs qui refusaient d'embrasser le christianisme. Les chrétiens judaïsants concevaient d'une manière étroite, fausse même, les vrais rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon eux, l'ancienne alliance n'était simplement qu'une religion plus imparfaite que la nouvelle, comme la religion chrétienne n'était qu'un judaïsme perfectionné. C'était une erreur capitale. A l'exemple des Juifs, plusieurs chrétiens judaïsants ne voyaient point dans le Christ le Rédempteur du monde, le réconciliateur de l'homme avec Dieu, mais seulement un maître supérieur à Moïse, qui avait un peu perfectionné les institutions mosaïques et les doctrines déjà existantes. De cette erreur on en déduisait une autre :

Celui qui, dans une même série, occupe un degré infé-

rieur, doit nécessairement s'attribuer comme un mérite de s'élever dans la même série à un degré supérieur. Le disciple placé au troisième degré ne peut être admis au quatrième qu'après avoir parfaitement accompli tout ce qui est exigé dans le troisième; mais s'il l'accomplit, son passage au quatrième degré devient une nécessité, c'est une chose qui lui est due, la récompense de son application, de ses connaissances acquises, de sa bonne conduite. Ainsi raisonnaient les judéo-chrétiens. Le judaïsme était la condition indispensable pour être reçu dans le royaume du Messie, et non-seulement la condition, mais la cause intrinsèque de la participation à ce royaume; la cause une fois posée, l'effet s'ensuit nécessairement, à moins que des circonstances extérieures n'arrêtent l'efficacité de la cause.

Les judéo-chrétiens croyaient en outre que parce qu'ils avaient été Juifs, parce qu'ils avaient traversé ce degré inférieur, l'entrée au royaume du Messie et la jouissance de toutes les béatitudes qu'il procurait, leur étaient dues à titre de récompense méritée. Nous comprenons maintenant comment les chrétiens judaïsants pouvaient, devaient même exiger que les païens se fissent Juifs : n'ayant point passé par la troisième classe préparatoire, mais seulement par la première et la seconde, et pas même par cette dernière, comment seraient-ils entrés tout d'un coup dans la quatrième? Enfin, la grâce même de Jésus-Christ ne pouvait être conférée aux gentils qu'à la condition de devenir de véritables Juifs.

Nous voyons à présent que les judaïstes, c'est-à-dire ceux d'entre eux qui étaient proprement hérétiques (car il y en avait plus d'un qui se plaçait au vrai point de vue), n'avaient pas une idée nette du christianisme en tant que destiné à expier les péchés du genre humain, parce qu'ils n'avaient pas conscience de la faute de l'homme et de son infirmité; ils ne comprenaient pas en quoi consistait l'accomplissement véritable de la loi. Voici en substance les éclaircissements que saint Paul nous fournit à ce sujet; nous sommes obligé d'en donner au moins un court aperçu, parce que nous rencontrerons dans la suite de l'histoire ecclésiastique une multitude de faits qui, sans cela, demeureraient inexplicables.

1. Le péché, dit l'apôtre saint Paul, est entré dans le monde par un seul homme, et par le péché la mort, et la mort a envahi tous les hommes, parce que tous ont péché dans un seul[1]. Cette mort que tous les hommes encourent en naissant d'Adam selon la chair, c'est la mort physique, mais c'est aussi la mort spirituelle, comme l'attestent les différents passages qui accompagnent, dans l'épître aux Romains, celui qu'on vient de lire. Cette mort, qui est sortie d'un seul et qui a pénétré dans tous, cette implication de toute la race humaine dans le péché d'un seul et du premier homme d'où est sorti le genre humain, tout homme les comprend, dit saint Paul, quand il jette les yeux sur l'ensemble des nations païennes et sur le peuple juif en particulier. Chacun de nous peut se convaincre, en parcourant l'histoire, que tous les hommes ont réellement péché. Que dis-je? pour nous reconnaître comme pécheurs, pour avouer que nous avons encouru la disgrâce de Dieu et mérité la rigueur de ses jugements temporels et éternels, il nous suffit de regarder en nous-même.

2. De même que par la désobéissance d'un seul homme, l'injustice et la damnation ont passé dans tous les hommes, aussi par l'obéissance du second Adam, Jésus-Christ, la justice a été offerte à tous les hommes. Adam et Jésus-Christ sont ici opposés l'un à l'autre ; ils sont comme l'axe autour duquel gravite l'histoire tout entière du genre humain. Par la naissance physique, tous sont pécheurs dans Adam, comme par leur naissance spirituelle dans le Christ, tous sont justifiés en lui[2].

3. On voit déjà, par ce qui précède, que les rapports de la loi nouvelle à la loi ancienne sont bien différents de ce que les judaïstes se figuraient. Jésus-Christ n'était pas seulement un docteur plus excellent et plus parfait que Moïse, il était encore tout autre chose. Moïse n'était que le ministre du Christ, et le mosaïsme qu'un culte rendu à l'Evangile. Aussi l'Apôtre lui assigne-t-il un tout autre rang que la plupart des judéo-chrétiens n'avaient coutume de faire. Il

[1] *Rom.*, v, 12.
[2] F.-X. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Roemer,* 1845, p. 235-271. — W. Mangold, *Der Roemerbrief,* 1866, p. 116 et suiv.

affirme, en effet, dans son épître aux Romains, III, 20, que c'est par la loi que l'on connaît le péché, que sans la loi le péché est mort[1]. Mais la loi survient, et elle dit : Tu ne convoiteras point; le péché éclate alors dans toute son intensité. Le péché originel, qui est passé dans tous les hommes, en poursuivant ses ravages, a étrangement obscurci la loi morale innée dans l'homme, ou, comme s'exprime l'Apôtre, la loi écrite dans le cœur. Il fallait donc, après cette altération de la loi intérieure, imposer à l'homme une loi extérieure. Cette loi, expression de la volonté divine, offrait à l'homme un idéal de moralité. En confrontant sa vie avec cet idéal, l'homme ne trouvait en lui que péché, infraction aux volontés de Dieu, injustice : toutes choses qui appelaient sur lui la main vengeresse de Dieu. En un mot, le premier effet de la loi extérieure était de faire connaître l'homme à lui-même, de le convaincre de sa misère, de lui faire sentir le besoin d'un Rédempteur. C'est pourquoi saint Paul, en son épître aux Galates, dit que la loi mosaïque nous servait d'abri avant l'origine de la foi, et il nous la représente comme un maître destiné à nous conduire à Jésus-Christ[2]. En l'appelant de ce nom[3], l'Apôtre veut donner à entendre que la loi avait au moins pour but d'amener l'homme à descendre en lui-même, à scruter sa conscience, et, autant que possible, à le tenir en bride, tout en éveillant en lui des désirs plus élevés qu'il était incapable de satisfaire.

On devait donc s'attendre à ce que l'Apôtre ajouterait : C'était là le seul but de la loi mosaïque; quant à justifier l'homme devant Dieu, elle en était incapable. Comme institution du dehors, comme loi morale purement extérieure, elle n'avait pas la vertu d'affaiblir dans l'homme la puissance du mal, mais seulement de constater sa présence; elle se bornait à empêcher souvent la manifestation extérieure de cette force ennemie et de prévenir ses plus grossiers écarts. Ainsi, nul accomplissement de la loi parmi vous, ô Juifs! Vous êtes pécheurs. La loi n'est donc pas ce que vous

[1] *Rom.*, IV et VII, 8.
[2] Fr. Windischmann, *Erklaerung des Briefes an die Galater*, 1843. — Fr.-X. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*. Munich, 1865.
[3] *Galat.*, III, 24.

pensiez; vous n'avez donc point mérité d'en être récompensés par la justice et la félicité dont le Christ a gratifié le monde.

Voici un autre point de vue exposé par l'Apôtre dans son épître aux Colossiens :

Tout ce que renferme la loi mosaïque, notamment dans sa partie cérémonielle, n'est que l'ombre des choses futures; le corps appartient à Jésus-Christ[1]. La loi mosaïque avait pour unique fin d'annoncer l'avenir, d'en donner le pressentiment; elle n'était point la substance véritable. Sous ce rapport donc la loi devait cesser dès que paraîtrait réellement celui qu'elle annonçait, Jésus-Christ.

4. Mais si les Juifs ne pouvaient point se prévaloir de l'accomplissement de la loi (car il eût fallu l'accomplir au dedans d'eux-mêmes et y étouffer la puissance du mal), ils n'avaient droit à aucune récompense. Pécheurs, le christianisme s'offre à eux comme une grâce et une faveur gratuite. Or, si Jésus-Christ est une grâce même pour les Juifs, que servirait-il aux païens d'observer la loi mosaïque? Quand ils l'auraient observée comme les Juifs, la grâce ne leur serait pas moins nécessaire, et ils n'auraient pas le droit d'exiger comme un mérite et une récompense d'être sauvés et justifiés en Jésus-Christ. Le païen n'a donc pas besoin d'observer la loi mosaïque, et le Juif lui-même en est également dispensé pour l'avenir. Le christianisme est un bienfait gratuit et complètement immérité. L'Apôtre va même jusqu'à dire, dans son épître aux Galates, que ceux qui demandent la circoncision, croyant qu'elle est nécessaire au salut, n'ont plus de part à Jésus-Christ[2]. Rien de plus naturel; c'est demander le Christ non comme une grâce, mais comme une récompense, et partant se montrer indigne de le recevoir; c'est ne pas sentir les infirmités de son âme; c'est mettre entre soi et le Sauveur une barrière infranchissable; c'est enfin ne rien comprendre à la nature du christianisme.

Comment l'homme est-il justifié et sauvé?

L'homme est justifié par un pur effet de la grâce. Cette grâce ne peut être exigée comme une récompense sans

[1] *Coloss.*, II, 17. — [2] *Galat.*, V, 2.

cesser d'être grâce. Jésus-Christ, le juste par excellence, s'est chargé d'acquitter la dette de tout le genre humain ; il communique sa justice à ceux qui se donnent à lui ; mais il y met pour condition essentielle qu'ils croiront en lui, et que, pénétrés de leur misère profonde et de la nécessité d'un libérateur, ils croiront fermement que Jésus-Christ est leur Sauveur, adhéreront à toutes les vérités qu'il a révélées au monde, c'est-à-dire qu'ils admettront le Sauveur tout entier, tel qu'il a vécu, agi et souffert. La foi, ainsi entendue, nous obtient la justice qui vient de Dieu, principe divin qui purifie l'homme en même temps qu'il le sanctifie. Quand l'homme a reçu ce principe en lui-même, quand il est transformé intérieurement et devenu un homme nouveau, il est alors véritablement juste, il est en état d'accomplir la loi, il peut opérer de bonnes œuvres. Nous concluons donc, dit saint Paul dans son épître aux Romains[1], que « l'homme est justifié par la foi, et non par les œuvres de la loi, » ἔργα τοῦ νόμου.

Ce passage, tant de fois dénaturé, et d'une façon si étrange, n'a pas d'autre sens que celui que nous lui avons donné. Les œuvres de la loi sont celles que l'homme opère par les seules forces de sa nature, à l'aide d'une loi extérieure et sans la grâce de Jésus-Christ. Saint Paul les appelle des œuvres de la loi, et non de bonnes œuvres. L'homme est donc justifié par la foi en Jésus-Christ sans les œuvres de la loi, c'est-à-dire que l'homme naturel n'a aucun mérite par où il puisse prétendre à la grâce qui est en Jésus-Christ : c'est là un bienfait gratuit ; il n'est justifié que par la foi et par l'augmentation continuelle de la foi[2]. Et c'est pourquoi saint Paul ajoute dans son épître aux Philippiens[3] : « Je me suis dépouillé de tout ce que j'avais en tant que Juif, afin que je sois trouvé en Jésus-Christ n'ayant pas une justice qui vienne de la loi, mais la justice qui est de Dieu par la foi. » Cette justice propre, qui est précisément celle qu'on acquiert par ses forces personnelles, saint Paul l'appelle la

[1] *Rom.*, III, 28.

[2] Reithmayr, *Roemerbrief*, p. 172. Νόμος ἔργων est la loi juive en tant qu'elle prescrit des œuvres.

[3] *Philip.*, III, 8, 9.

justice de la loi, et il dit qu'il la rejette complètement, qu'il y renonce, afin d'obtenir de Dieu cette justice qui est donnée en Jésus-Christ par le moyen de la grâce.

Cet exposé de la doctrine mettait dans tout son jour la différence radicale qui sépare le judaïsme et le christianisme. Le christianisme apparut clairement comme une œuvre de délivrance et de réconciliation, et il resta démontré que la qualité de Juif n'était point et ne pouvait pas être une condition indispensable pour entrer dans le royaume du Christ, pour participer à sa justice et à son salut [1].

Ce que nous avons dit jusqu'ici de la manière dont les Juifs altéraient la notion exacte et l'esprit du christianisme peut se résumer ainsi :

L'opposition judaïque, envisageant la révélation de Moïse comme quelque chose de substantiel qui devait durer éternellement, ne voyait dans la révélation chrétienne qu'une sorte d'accessoire du mosaïsme. Aussi ne faisait-elle pas difficulté de reconnaître en Jésus-Christ un maître plus parfait, un moraliste distingué, qui allait améliorer la vie juive tout en la conservant. C'était là méconnaître complètement le caractère du Christ et de l'Evangile, et bouleverser toutes les idées. Le mosaïsme n'est rien de lui-même; il n'est quelque chose que par rapport au Christ et à l'Evangile. Considéré à ce point de vue, il est beaucoup, ou plutôt il est vraiment divin. Mais il n'est pas moins indubitable qu'il ne possède à aucun degré la vertu de racheter l'homme; cette vertu lui manque totalement, elle ne réside qu'en Jésus-Christ, dans le mystère trois fois saint que Dieu n'a révélé aux hommes que dans la plénitude des temps, et dont il nous gratifie par sa grâce.

Plusieurs autres points, déjà contenus en germe dans ces idées, mais qui n'arriveront à leur entier développement que lorsque l'opposition judaïque se sera formée en secte pro-

[1] J.-B. Gerhauser, *Character und Theologie des Apostels Paulus*. Landshut, 1816. — E. Usteri, *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs*, 6e édit., 1851. — Lutterberck, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*. Mayence, 1852, 2 vol., *Die nachchristliche Entwicklung*. — Th. Simar, *Die Theologie des heil. Paulus*. Frib., 1864. — *Life and letters of S. Paul by Conybeare and R. Howson*. Londres, 1850, 2 vol. in-4°. (Place du faux titre, p. 122.) — Ch.-J. Trip, *Paulus nach der Apostelgesch*. Leiden, 1866.

prement dite, seront traités quand nous ferons l'histoire des hérésies. Mais on comprend déjà dès maintenant que la doctrine du baptême, par exemple, ne pouvait pas être comprise par cette classe de Juifs, précisément parce qu'ils voulaient garder la circoncision; on comprend aussi qu'en persévérant dans leur erreur, ils devaient peu à peu s'éloigner de Jésus-Christ et nier résolûment sa divinité.

Saint Pierre.

De saint Paul nous arrivons à saint Pierre. Nous avons déjà dit quelques mots çà et là de ses travaux apostoliques. Saint Pierre se présente à nous sous un double aspect, comme apôtre et comme chef des apôtres.

Comme chef des apôtres, les Actes nous le montrent dans le plein exercice de ses fonctions, en sorte que les paroles de l'Evangile qui rapportent l'institution de la primauté concordent parfaitement avec la pratique effective de ce ministère; l'un et l'autre s'éclairent, se soutiennent et s'appuient réciproquement. Quant aux faits consignés dans les Actes qui nous montrent saint Pierre agissant comme chef des apôtres et au nom de toute l'Eglise chrétienne, ce sont particulièrement les suivants :

Lorsqu'il fallut compléter le nombre des douze apôtres, diminué par la défection du traître Judas, ce fut l'apôtre saint Pierre qui en fit la proposition[1].

Lorsque le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, Pierre se leva et parla au nom de tous[2].

Lorsque Ananie et Saphire voulurent tromper l'Eglise de Jérusalem, Dieu se servit de Pierre pour les juger et punir leur imposture[3].

Ce fut Pierre qui visita le premier les Eglises chrétiennes établies dans le voisinage de Jérusalem, afin de s'assurer si tout y était en règle[4].

[1] *Actes*, I, 15-26.

[2] *Actes*, II, 14-41. On cite encore les faits suivants : la guérison d'un aveugle-né, celle d'un boiteux (*Act.*, III, 4-26), le discours que saint Pierre fit au peuple devant le grand conseil (IV, 7-22); sa présidence au concile des apôtres (ch. XV).

[3] *Actes*, V, 1-11. — [4] *Ibid.*, VIII, 14-25.

Lorsque le temps fut venu d'ouvrir la porte de l'Eglise aux païens, saint Pierre fut favorisé de la vision dont nous avons déjà parlé.

Ce fut lui le premier qui les reçut dans l'Eglise chrétienne[1].

Ce fut lui enfin que saint Paul après sa conversion désira voir particulièrement, et, pour contenter son désir, il se rendit en toute hâte à Jérusalem[2].

Nous voyons donc dans l'histoire des apôtres saint Pierre se montrer par ses actes tel que le Seigneur nous l'a dépeint dans les Evangiles. Saint Pierre témoigne qu'il possède au plus haut degré le sens des choses pratiques, la justesse du coup d'œil dans l'appréciation des affaires, le courage et la persévérance, autant de qualités qui le rendaient éminemment propre à la charge suprême où le Seigneur l'avait appelé, et dont il s'acquitta toujours parfaitement. Si les Actes des apôtres ne nous permettent point de citer d'autres faits, c'est parce que cette histoire, écrite par saint Luc, est très-défectueuse sous ce rapport et omet une foule de circonstances. Elle finit même par s'occuper uniquement de saint Paul et perd complètement de vue ce qui se passe autour de lui.

Comme apôtre, saint Pierre se signala dans les circonstances suivantes. Nous le trouvons d'abord à Samarie en lutte avec un magicien nommé Simon[3]. Il paraît que les disciples du Seigneur y avaient produit une certaine agitation, et que des imposteurs, comme il arrive en pareil cas, avaient profité de ce tumulte pour conduire aux derniers excès les esprits légers et irréfléchis. Simon le Magicien avait recours à toute sorte d'artifices magiques pour égarer le peuple de Samarie, en sorte que dans plusieurs localités, il avait tout gagné à sa cause. Nous lisons dans les Actes mêmes qu'il avait une haute idée de sa propre valeur et qu'il passait parmi le peuple pour un envoyé de Dieu. Simon s'aboucha d'abord avec le diacre Philippe, qui annonçait l'Evangile à Samarie. Il s'aperçut bientôt que le christianisme renfermait une science bien supérieure à celle que

[1] *Act.*, ch. X et XI. — [2] *Gal.*, I, 18-19. — [3] *Act.*, VIII, 5-25.

lui-même avait possédée jusque-là. Il se mêla avec la foule, promit d'embrasser la nouvelle doctrine, et alla même jusqu'à recevoir le baptême. Mais sa foi n'était point la véritable. Il croyait simplement que le baptême le mettrait en possession de la vertu miraculeuse que Philippe déployait autour de lui. Ayant été trompé dans son attente, et saint Pierre étant allé à Samarie sur ces entrefaites, son aveuglement spirituel le poussa jusqu'à offrir de l'argent au prince des apôtres en échange du don des miracles qu'il lui demandait. Il se figurait que cette vertu se transmettait comme un objet extérieur, et il n'avait aucun pressentiment de cette foi vigoureuse à laquelle le Seigneur avait aussi attaché le don des miracles. On sait comment Pierre repoussa cette demande injurieuse : « Que ton argent soit avec toi en perdition [1]. » Plus tard, Simon se rencontra encore une fois avec Pierre [2], et nous le verrons former une secte particulière.

L'an 44, l'apôtre saint Pierre fut jeté en prison par Hérode Agrippa ; on avait déjà fixé le jour de son exécution, lorsqu'il fut délivré de prison miraculeusement et rendu à la prière des fidèles. Nous le trouvons également à Antioche, où sa présence est attestée par l'épitre aux Galates [3]. Des renseignements postérieurs nous apprennent qu'il y demeura sept ans, et qu'il y fut évêque pendant le même nombre d'années ; c'est le sentiment d'Origène, d'Eusèbe, de saint Chrysostome et de plusieurs autres [4], et les papes du cinquième siècle invoquent ce fait pour revendiquer en faveur de l'Eglise d'Antioche le droit de patriarcat sur l'Orient. La première épître de saint Pierre aux chrétiens du Pont, de la Cappadoce, de

[1] *Act.*, VIII, 20.

[2] *Ueber das dem Magier Simon unter der Regierung des Kaisers Claudius zu Rom errichtete Denkmal*, par Kunstmann, au 47e vol. des *Historisch-politisch. Blaetter*, p. 538-545.

[3] *Gal.*, III, 2.

[4] *Chronic.* Eusebii, ed. Schoene 1866, in princip. Claudii. — *Histor. eccles.*, III, 22, 36. — Le *Chronicon paschale* place dans l'année 36 la premiere fondation d'une Eglise à Antioche par saint Pierre. — Saint Chrysostome disait au peuple d'Antioche : « Hæc est una etiam nostræ civitatis prærogativa dignitatis, quod principem apostolorum ab initio doctorem acceperit. — Sed cum eum doctorem accepissemus, non in perpetuum retinuimus, sed regiæ civitati Romæ illum concessimus (*παραχωρήσαμεν βασιλίδι Ῥώμῃ*). » Cf. Iren., *Adv. hær.*, III, 1.

la Galatie, de l'Asie, etc., est écrite de Babylone. Or, si l'on admet que Pierre n'envoyait des lettres que là où il avait précédemment annoncé l'Evangile de sa propre bouche, il s'ensuit qu'il aurait visité tous ces pays. Cette opinion n'est pas admissible. Saint Paul écrivit aux Romains avant d'avoir été lui-même à Rome, et il écrivit aux Colossiens non-seulement avant de les avoir vus, mais sans les voir jamais. Suivant Eusèbe, qui a suivi Origène, il paraîtrait cependant que saint Pierre avait visité ces contrées, et Eusèbe croit remarquer qu'Origène se fondait sur la suscription de l'épître de saint Pierre, laquelle est effectivement adressée aux chrétiens de ces pays[1]. Saint Jérôme, dans son *De viris illustribus,* donne ce fait pour certain, et saint Epiphane, qui en parle également, prétend même que saint Pierre y est allé à plusieurs reprises. Et ici, ce n'est plus un simple raisonnement qu'on fait valoir pour conclure ce fait, c'est une tradition historique. Ces pays eux-mêmes en conservent plusieurs traditions, notamment sur la présence de saint Pierre à Sinope.

En ce qui est de Babylone, d'où l'épître de saint Pierre fut écrite, presque toute l'Eglise primitive croit qu'il s'agit de Rome. Des raisons intrinsèques rendent cette supposition très-vraisemblable. Il est manifeste qu'elle fut écrite pendant la persécution de Néron, qui donna lieu à saint Pierre d'avertir aussi les chrétiens des autres contrées des périls qui semblaient menacer l'Eglise entière. Si saint Pierre eût été à Babylone, il est malaisé de comprendre qu'il eût été informé si promptement du danger. Rome est du reste le lieu qui explique le plus complètement le contenu de cette lettre. La raison pour laquelle il donne à Rome le nom de Babylone s'explique très-bien par la persécution qui y avait déjà éclaté. Plusieurs écrivains de nos jours ont nié que saint Pierre eût jamais été à Rome, bien qu'il n'y ait pas de fait historique qui soit garanti par des témoignages aussi nombreux, aussi

[1] Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ, etc., κεκηρυχέναι..... ἔοικεν. Origène, *Oper.*, édit. Delarue, II, XXIV. — Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, I. — Origène ayant dit simplement : « Il paraît, » les déclarations des auteurs subséquents ne doivent être admises qu'avec une certaine réserve. — Hier., cap. I, *De viris illustr.*

sûrs et aussi concordants. La prévention, l'esprit de parti, les préjugés invétérés expliquent seuls comment on a pu le contester. La violence des discussions prouve assez combien était vif le sentiment de la vérité de ce fait. Décidé à nier la primauté de saint Pierre, on était bien forcé de faire planer des doutes sur l'Eglise où saint Pierre en avait commencé et continué l'exercice. De là la vivacité de la lutte qui se continue de nos jours sur ce terrain. Les preuves historiques qui appuient ce fait sont tellement nombreuses que nous n'en citerons que quelques-unes[1].

[1] Il n'est pas douteux que saint Pierre fut le premier évêque, ou du moins le fondateur et le chef de la première Eglise judéo-chrétienne d'Antioche. La *Chronique* d'Eusèbe (Euseb., *Chronicon,* lib. II, vol. II, édit. Alfr. Schœne, Berol., 1866), après avoir rapporté que Caligula, assassiné le 25 janvier 41, eut pour successeur Claude, ajoute immédiatement : Lorsque Pierre, le coryphée, eut fondé la première communauté à Antioche (πρώτην θεμελιώσας Ἐκκλησίαν), il alla à Rome pour y annoncer l'Evangile, et resta à la tête de cette Eglise jusqu'à sa consommation (*Syncell.*, 627, 7, d'après Eusèbe). La version arménienne de la *Chronique,* découverte dans notre siècle, place encore le voyage de saint Pierre à Rome dans les derniers temps de Caligula, et elle ajoute : *Petrus apostolus, cum primum antiochenam Ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur, ibique Evangelium prædicat, et commoratur illic antistes Ecclesiæ annis viginti.* Saint Jérôme qui, sans raison plausible (*De vir. illustr.*, cap. I), range le voyage de saint Pierre à Rome dans la seconde année de Claude, dit dans sa traduction, ou plutôt dans sa paraphrase de la *Chronique* d'Eusèbe : *Petrus apostolus, cum primus antiochenam Ecclesiam fundasset* (le texte porte : πρώτην Ἐκκλησίαν), *Romam mittitur* (texte : Ῥώμην ἄπεισι), *ubi Evangelium prædicans* 25 *annos, ejusdem urbis episcopus perseverat.* Dans le texte évidemment authentique d'Eusèbe, conservé par Syncelles, il n'est point question de 20 ni de 25 ans ; mais quiconque voudra compter lui-même les trouvera naturellement. Si saint Pierre alla à Rome au commencement du règne de Claude, et s'il mourut vers le commencement du règne de Néron (comme le dit la *Chronique,* et comme permet de le conclure la première persécution chrétienne qui éclata au plus tôt en l'an 64, 3 ans et demi avant la mort de Néron), ces 25 ans sont tout trouvés (de 41 à 66, ou, selon saint Jérôme, de 42 à 67). Il n'y a point de différence entre dire que saint Pierre alla à Rome au début du règne de Claude, et dire qu'il fut 25 ans évêque de Rome : la dernière année n'a pas besoin d'être complète.

A Antioche, on distingue avec raison une première fondation de l'Eglise judéo-chrétienne, qu'Eusèbe appelle la première Eglise d'Antioche. Suivant le *Chron. pasch.*, elle fut fondée l'an 36. Saint Pierre s'y rendit aussi, de même que dans la Samarie et dans les Eglises pagano-chrétiennes, vers l'an 39. Paul et Barnabé se chargèrent de son organisation. Le fondateur et le chef de cette première Eglise fut saint Pierre. Si l'auteur des *Actes* n'en dit rien, c'est qu'il n'entrait pas dans son plan d'en parler. Que de détails importants en ce qui concerne saint Paul n'omet-il pas que nous

Eusèbe rapporte la lettre de Denis de Corinthe, qui vivait vers le milieu du deuxième siècle. Dans cette lettre,

connaissons seulement par ses Epîtres? Quand on dit d'Evode qu'il fut le premier évêque ordonné pour Antioche, et de saint Lin qu'il fut le premier évêque de Rome, on veut dire qu'ils furent les premiers successeurs de saint Pierre, lequel ne fut ni ordonné ni institué.

Rien ne nous oblige d'admettre que la persécution d'Agrippa, mort l'an 44, en la septième année de son règne, ait eu lieu la même année, ou immédiatement avant la mort de ce roi, sous prétexte que saint Luc raconte la mort de ce prince immédiatement après avoir parlé de la persécution. Si Pierre sortit de prison en l'an 41 ou 42, il pouvait fort bien arriver encore à Rome la même année. Saint Luc dit qu'il « sortit et alla dans un autre endroit » (*Act.*, XII, 17). Il ne juge pas prudent de nommer cet endroit, de même qu'à la fin des *Actes,* il ne dit point où se rendit saint Paul après qu'il fut sorti de prison et se vit délivré de la « gueule des lions. »

Nous savons de Suétone que Claude expulsa de Rome les Juifs et les chrétiens (*Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit,* Claudius, 25); son témoignage est confirmé par les *Actes* (XVIII, 2). — Tacite nous apprend que les *mathématiciens* devaient être chassés de Rome en l'an 52 (*De mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum, atrox et irritum,* Annal., XII, 52). L'analogie de ces deux bannissements n'autorise point à conclure qu'ils eurent lieu simultanément. Si cela était, saint Pierre pouvait encore, en l'an 52, assister au concile apostolique de Jérusalem ; car le sentiment de ceux qui lui assignent l'an 49 est une pure supposition. Si le concile fut célébré avant l'expulsion des Juifs (et des chrétiens, parmi lesquels se trouvaient Aquila et Priscille), rien n'empêche d'admettre que saint Pierre était auparavant sorti librement de Rome pour quelque temps. Après la mort d'Agrippa, survenue l'an 44, le séjour de la Palestine n'offrait plus pour lui aucun danger. Pierre est le « seul fondateur imaginable » de l'Eglise de Rome (Doellinger, *Kirche und Christenthum,* p. 98). Le catalogue de Libère place la mort de saint Pierre sous le consulat de Néron et de Vestinus, qui tombe dans l'année 65; il assigne à son pontificat romain une durée de 25 ans, 1 mois et 9 jours, et le fait mourir le 29 juin. Pierre serait donc arrivé à Rome le 20 mai de l'an 40. Orose (VII, VI) dit de son côté : *Exordio regni Claudii Petrus apostolus Romam venit. Exinde christiani Romæ esse cœperunt.* Lorsque Lactance, bien avant ce temps, dit que saint Pierre arriva à Rome au commencement du règne de Claude, *cumque jam Nero imperaret* (*De morte persecut.*, cap. II), ses paroles doivent s'entendre du second voyage de saint Pierre à Rome.

Au surplus, et nous l'avons vu jusqu'ici, ce second voyage de Rome ne repose pas sur le seul témoignage de Lactance. Ajoutons qu'il s'explique naturellement, puisque saint Pierre assista au concile apostolique. Nous avons indiqué ailleurs un témoignage indirect. L'Eglise célèbre, le 22 février, la fête de la chaire de saint Pierre à Antioche, et le 18 janvier, la fête de la chaire de saint Pierre à Rome. La première s'appelle simplement (*Apud Antiochiam*) *Cathedra Petri, qua sedit Antiochiæ;* tandis qu'il est dit de la seconde : *Cathedra Petri, qua sedit primum Romæ.* En quittant Antioche, ou du moins après l'avoir quittée, Pierre institua Evode pour son successeur. S'il y retourna plus tard, ce ne fut pas en qualité d'évêque de cette ville. Tandis qu'en sortant de

il est dit que saint Pierre fit le voyage de Corinthe à Rome[1]. Suivant saint Irénée[2], l'Eglise romaine a été fondée par les apôtres Pierre et Paul. Or saint Irénée vivait en Occident même, et était en mesure d'avoir des renseignements exacts. Clément d'Alexandrie[3], Tertullien[4], saint Cyprien au milieu du troisième siècle, parlent dans le même sens en différents endroits. Ajoutons qu'on ne trouve point dans

Rome, volontairement ou de force, il n'établit point d'autre évêque à sa place; mais en y rentrant il reprit possession de son siége. L'Eglise ne célèbre pas une seconde prise de possession, mais seulement une première, parce qu'il n'y avait pas de second épiscopat. — Le texte du plus ancien martyrologe romain (*parvum Romanum Adonis*) : *Et primus ingressus apostoli Pauli in urbem Romam*, nous permet également de conclure que saint Paul alla lui-même au moins deux fois à Rome. Ces paroles d'Eusèbe, que Pierre fonda la « première Eglise » d'Antioche, ont été souvent interprétées en ce sens que Paul et Barnabé y fondèrent plus tard une seconde Eglise de pagano-chrétiens. Or, le *Chronicon paschale* dit expressément qu'à cette époque saint Pierre n'avait aucune relation avec les païens, ce qui est d'autant plus explicable que ce voyage à Antioche précède certainement la vision de Joppé et le baptême de Corneille.

La question de savoir combien de temps s'écoula entre la sortie de saint Pierre de Rome et son retour en cette ville est encore indécise. Nous sommes de ceux qui restreignent son absence à un petit nombre d'années; nous croyons qu'il sortit de Rome peu de temps avant le concile apostolique, mais qu'apprenant la mort de Claude, survenue le 13 octobre 54, il retourna dans son Eglise de Rome. Notre opinion se fortifie de ces paroles de Lactance : *Cum jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit.* — Les auteurs qui ont écrit contre le séjour de saint Pierre à Rome sont cités dans J.-G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta*, tom. III, p. 457 et suiv. — P.-F. Foggini, *De romano divi Petri itinere et episcopat. ejusque antiquiss. imaginibus exercitationes historicæ*. Flor., 1741 (dans un sens contraire : J.-C. Léo, *Comm. de Petri itinere et episcopatu, a Foggin nuper vindicato*, Leipz., 1743). — Cortesius, *De romano itinere gestisque principis apostolorum*. Rome, 1770. — J.-G. Herbst, *Ueber den Aufenthalt Petri zu Rom* dans *Tübg. theolog. Quartalschrift*, 1820, p. 567-626. — *Die letzten Reisen und Schicksale des Apostels Petrus und Paulus nach Clemens von Rom und Dionys von Corinth*, ibid., 1830, p. 621-648. — Stenglein, *Ueber den 25jaehrigen Episcopat des heiligen Petrus in Rom*, ibid., 1840, p. 231-281, 425-463. — Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ*. Ratisb., 1836. — *Origines de l'Eglise romaine par les membres de la Comm. de Solesmes*. Par., 1836. — Ginzel, dans *Theolog. Zeitschr.*, 11e année. — *Ueber Petri Antiochenisches Episcopat*, dans Bonner *Zeitsch. für Philosophie u. kath. Theologie*, livrais. LXVI, p. 161. — Hagemann, *Die roemische Kirche*. Frib., 1864. — Doellinger, *Christenthum u. Kirche*, p. 95-103. — Fr. Kunstmann, *Der Episcopat des Apostels Petrus zu Rom nach dem aeltesten Verzeichnisse der roemischen Kirche* dans *Historisch-politisch. Blaetter*, XL, p. 585-599.

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. II, cap. XXV. — [2] Iren., *Adv. hæres.*, III, III. — [3] Dans Eusèbe, III, XV. — [4] Tertull., *De præscrip.*, c. XXXII.

toute l'antiquité chrétienne un seul témoignage contre la présence de saint Pierre à Rome, et qu'elle est proclamée par des centaines de voix venues de tous côtés. Tout le monde alors croyait fermement que saint Pierre avait été à Rome, que les évêques de Rome lui avaient succédé comme au chef des apôtres. On pourra raisonner contre ce fait; on ne l'ébranlera jamais par des preuves positives.

On soulève une autre question. On demande quand saint Pierre se rendit à Rome et combien de temps il y resta. La plus ancienne tradition historique dit simplement qu'il y alla sous l'empereur Claude et qu'il fut évêque de cette ville pendant près de vingt-cinq ans. En supposant qu'il fut martyrisé l'an 67 ou 68 (car son martyre tombe dans l'une ou l'autre de ces deux années), et en remontant au delà de ces vingt-cinq ans, son voyage à Rome aurait eu lieu en 42 ou 43. Mais il est impossible, dit-on, que Pierre soit arrivé à Rome cette année-là; en l'an 44 il était à Jérusalem, où, suivant les Actes des apôtres, il fut fait prisonnier, puis délivré miraculeusement. De plus, il avait passé sept ans à Antioche, et en 52 il assista au concile apostolique tenu à Jérusalem. Enfin, saint Paul écrivit en 60 son épitre aux Romains, où il salue un grand nombre de Romains, sans faire aucune mention de saint Pierre. Arrivé lui-même à Rome, saint Paul écrit plusieurs lettres de cette ville, et dans aucune il ne parle de saint Pierre. Il n'est donc pas possible que Pierre soit arrivé à Rome avant que Paul fût sorti de prison.

Ces arguments sont spécieux, on ne saurait le nier; cependant la tradition historique n'en subsiste pas moins en son entier, et voici comment : Saint Pierre arrive à Rome en l'an 42 ou 43, il y fonde et affermit l'Église, augmente le nombre des fidèles, leur donne un successeur ou plutôt un remplaçant, puis se dirige de nouveau vers les pays orientaux où se traitaient plusieurs affaires très-importantes qui réclamaient sa présence. Il est difficile de croire qu'un véritable apôtre soit arrivé si tard à Rome, la première ville de l'empire romain et de l'univers. Mais on comprend très-bien qu'après y être arrivé, Pierre n'y soit pas resté sans en jamais sortir; il appartenait à toute

l'Eglise, et sa présence était nécessaire en plus d'un endroit. Eusèbe[1] dit expressément que Pierre alla à Rome sous le règne de Claude; il ne dit point que c'est un bruit qui circule, il le donne comme un fait indubitable. Il faudrait bien peu connaître Eusèbe pour croire qu'il parle ainsi sans avoir des données historiques certaines. Saint Jérôme[2] assure que Pierre séjourna à Rome pendant vingt-cinq ans, et ce témoignage concorde parfaitement avec celui d'Eusèbe; car, d'après ce calcul, l'arrivée de saint Pierre à Rome coïnciderait avec le règne de l'empereur Claude. Pour parler avec tant de précision, il fallait que saint Jérôme eût encore d'autres renseignements. A partir de l'an 354, l'opinion définitivement reçue à Rome, comme nous l'apprenons du *Paschale*, est que saint Pierre gouverna l'Eglise de Rome pendant vingt-cinq ans. Or, les sources du *Paschale* n'ont rien de commun avec le récit d'Eusèbe. On a dit, il est vrai, que cette manière de supputer était passée d'Eusèbe dans le *Paschale* ; mais la *Chronique* d'Eusèbe n'a été connue que plus tard des occidentaux, et quant à la traduction d'Eusèbe, elle est beaucoup plus jeune. Nous devons donc admettre qu'Eusèbe, saint Jérôme et le *Paschale* ont puisé à des sources particulières, et par conséquent que l'opinion selon laquelle Pierre aurait été à Rome en 42 ou 43 repose sur une multitude de renseignements unanimes. En soi, il importe peu que saint Pierre ait été à Rome pendant vingt-cinq ans ou pendant cinq ans seulement; mais si nous voulons être exacts, nous ne devons point, pour quelques difficultés faciles à résoudre, laisser tomber un renseignement aussi précis que celui du voyage de saint Pierre à Rome pendant le règne de Claude.

Saint Pierre fut crucifié à Rome l'an 67 ou 68. Ce genre de supplice ne doit point nous étonner; il fut encore en usage longtemps après Jésus-Christ, et nous le rencontrons sou-

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, XIV.

[2] Hieron., *De vir. illustr.*, I. et la paraphrase de la *Chronique* d'Eusèbe. — Le *Paschale* est plutôt ce qu'on appelle *Catalogus liberianus*, le plus ancien catalogue des papes jusqu'à Libère. Voyez dans Doellinger pourquoi les plus anciens catalogues des papes, rédigés par les Grecs et antérieurs de deux siècles, sont préférables a ceux des Latins. (*Christ. und Judenthum*, p. 315-329.)

vent pendant les persécutions. Le mode particulier de son supplice n'est pas lui-même sans analogies, et nous savons par les Actes des martyrs qu'on crucifiait plusieurs chrétiens la tête en bas afin d'aggraver leurs tourments[1].

Environ dans le même temps, l'apôtre saint Paul souffrit le martyre sous l'empereur Néron.

Saint Jean, saint Jacques et les autres apôtres.

Immédiatement après la Pentecôte, nous trouvons déjà en compagnie de saint Pierre l'apôtre saint Jean occupé à des travaux sérieux, dans une position éminente[2]. Plus tard, il disparaît de la scène, ou du moins les Actes ne le mentionnent plus que fort rarement. De même que saint Jacques, il est qualifié par saint Paul de colonne de l'Eglise[3]; d'où nous pouvons conclure qu'il la servit toujours avec une grande ardeur. Vers le temps de la ruine de Jérusalem, probablement quelques années avant, saint Jean se rendit dans l'Asie mineure, et travailla surtout à Ephèse, où sa sphère d'action était très-étendue.

Il y fut un des principaux soutiens de l'Eglise et y exerça une influence considérable par sa parole non moins que par ses écrits. Vers la fin du premier siècle, sous l'empereur Domitien, la persécution vint le visiter à son tour. Appelé à Rome, comme Tertullien le raconte dans son livre des *Prescriptions,* ch. XXXVI, et condamné à mourir dans une chaudière d'huile bouillante, il en sortit sain et sauf, et, comme nous l'apprenons d'autres sources, il fut relégué à Patmos. Il n'est pas douteux, toutefois, qu'on lui permit de retourner à Ephèse, où il mourut vers l'an 101. Nous avons de lui un Evangile, l'Apocalypse et trois Epîtres.

Voici, ce nous semble, le rapport qui existe entre l'évangile de saint Jean et les évangiles de saint Matthieu, saint Marc et saint Luc. Ceux-ci se proposaient, en écrivant la vie de Jésus, de démontrer qu'il était véritablement le Messie.

[1] L'éditeur de cette *Histoire,* dans un travail récemment publié, essaie de prouver en détail que le premier voyage de saint Pierre à Rome eut lieu en l'an 41, et sa mort en 65 (le 29 juin).

[2] *Act.,* III, 4 et 8. — [3] *Gal.,* II, 9.

Saint Jean alla plus loin; il voulut décrire le caractère même du Messie. Des circonstances particulières, inhérentes à son temps, l'avaient décidé à éclairer cette face de la vie de Jésus. Les sectes judaïsantes, contre lesquelles saint Jean avait déjà tant combattu, continuaient à se remuer, et ce qui n'existait encore qu'en germe du temps de saint Paul se révélait sous des formes de plus en plus accentuées. Ce fut contre ces sectes, comme l'assure une tradition formelle, que saint Jean dirigea son évangile. On a objecté qu'il serait indécent d'attribuer à saint Jean une intention polémique dans la rédaction de son évangile. Mais y a-t-il rien de plus convenable que de défendre la vérité contre l'erreur? Dès le début de son évangile, saint Jean parle de la sublimité et de la majesté du Seigneur, et résume son travail par ces grandes et significatives paroles :

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu, » paroles qui établissent à la fois l'éternité du Sauveur, sa divinité et sa personnalité, et nous le montrent comme le créateur de tous les êtres qui sont hors de Dieu. Par lui, dit saint Jean, tout a été créé, et rien de ce qui a été créé n'a été créé sans lui. Il est, poursuit l'Evangéliste, la source absolue de toute vérité, de toute sainteté, de toute félicité, ainsi qu'il résulte de cette expression d'un sens si étendu : « Il était la vie et la lumière des hommes. » Saint Jean dépeint à grands traits la situation de l'humanité déchue et ensevelie dans les ténèbres : « La lumière a lui, mais les ténèbres ne l'ont pas reçue. » Ce terme de *ténèbres* caractérise tout ensemble l'affaiblissement des facultés intellectuelles et la dépravation de la volonté. De ces ténèbres qui l'enveloppaient, l'humanité allait être délivrée par Celui qui était dès le commencement, qui était en Dieu, ou plutôt qui était Dieu même.

Car « le Verbe s'est fait chair, » et il a donné aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à condition toutefois qu'ils naîtront, non de la volonté de la chair et de la volonté de l'homme, mais de Dieu. La génération naturelle de l'homme est une génération qui aboutit à la mort. Il faut donc, pour devenir enfant de Dieu, une génération et une naissance nouvelle qui soit produite par la vertu de Dieu.

Celui qui a créé le monde dès le commencement est celui-là même qui le crée de nouveau, qui le renouvelle et le transfigure, et qui seul en est capable. Ce dernier passage s'adressait en même temps aux judaïstes, qui faisaient de la naissance charnelle une des grandes conditions requises pour entrer en société avec le Fils de Dieu. Ils voulaient que tous devinssent enfants d'Abraham par l'adoption de la loi mosaïque. Saint Jean se place à un tout autre point de vue. L'essentiel, pour lui, n'est pas d'être né de la chair et du sang, mais d'être né de Dieu. Toute cette description de la nature divine du Sauveur est principalement dirigée contre les notions basses et mesquines qui avaient insensiblement prévalu parmi les judaïstes, et notamment contre les idées étroites qu'on se faisait de l'Evangile et de son auteur [1].

L'apôtre saint Jacques, surnommé le frère, c'est-à-dire le parent du Seigneur selon la chair, fut institué par les apôtres évêque de Jérusalem, où il fallait assurément un homme d'une grande fermeté de caractère. Au berceau du christianisme, où tant d'orages se préparaient à fondre sur les

[1] Polyc., *Ap. Euseb.*, IV, XIV. — Tertull., *loc. cit.*, cap. XXXVI. — Irénée, *Adv. hæres.*, I, IX; II, XXII (*permansit... usque ad Trajani tempora*); idem, III, I, III, XI; XVI, V, XXX. — *Frag. epist. ad Florinum.* — Clément d'Alexandrie, *Apud Euseb.*, III, XXIII (c. XLII, *Quis dives salvab.?*). — Origène, ex. t. III *in Genesim, apud Euseb., Histor. eccl.*, III, I (Ephesi tandem obiit). — *Homil.* I. *in Genes.*, vertent. Rufino; *Hom.* VII *in Josue. Comment. in Matth.*, t. X et XVI (in Patmum insulam releg.) *Comm. in Joannem.*, t. I, V, X. — Epiphane, *Hær.*, LI, XII, XVIII (il dit à tort que saint Jean fut banni sous l'empereur Claude). — *Hær.*, LXIX, XXIII. Saint Chrysostome et les auteurs postérieurs reproduisent les renseignements de leurs devanciers. — Hieron., I, XIV, XXVI, *Adv. Jovinian.* — *Prooemium et cap.* XX, XXIII *in Joann.*; *C. in Galat.*, VI. Selon S. Augustin, *Quæstion. Evangel.*, II, XXXVII, 39, il doit avoir écrit aux Parthes. — J.-Flor. Hammerschmid, *Discipulus, quem diligebat Jesus, S. Joannes Evangelista in vita, morte, encomiis, miraculis,* etc. *propositus.* Prague, 1699. — Cp.-L. Obbarius, *Diss. de temperamento Joannis apost. cholerico.* Goetting., 1738. — J.-W. Schmid, *Pr. de Joanne a Jesu dilecto.* Iéna, 1795. — J.-W.-B. Russwurm, *Johannes der Donnerer.* Stendal, 1806. — Wilib. Grimm, *De Joanneæ Christologiæ indole Paulinæ comparata.* G. 1833. — K.-M.-L. Koester, *Der Apostel Johannes nach der Entstehung, Fortbildung und Vollendung seines christlichen Lebens dargestellt.* Leipz., 1838. — C. Frommann, *Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhaeltnisse zur gesammten biblischchristlichen Lehre dargestellt.* Leipz., 1839. — *Johannes, der Apostel und Prophet*, dans Pressensé, 2e partie, p. 193-226. — Doellinger, *Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung*, p. 113-128.

fidèles, la présence d'un tel homme était indispensable. Les Juifs eux-mêmes le tenaient en si haute estime, qu'ils ne purent s'empêcher de l'appeler le Juste. Il n'en devint pas moins, vers l'an 62, une des victimes de leur fureur contre le christianisme. C'est à ce même saint Jacques, surnommé Alphée, que nous devons une épître aussi belle que substantielle et bien écrite. Plusieurs opinions étranges ont été exprimées dans les temps modernes relativement à cette épître; on est allé jusqu'à la traiter d'apocryphe et à demander qu'elle fût rayée complètement du canon. D'autres ont prétendu qu'elle était le contre-pied de la doctrine de saint Paul et peut-être qu'elle avait été écrite pour le réfuter; car pendant que saint Paul recommande avant tout la foi, saint Jacques insiste principalement sur les œuvres, et va jusqu'à dire que la foi sans les œuvres est morte. On ne peut guère nier en effet que dans sa lettre saint Jacques n'ait eu en vue ce qu'avait écrit saint Paul, non toutefois pour le contredire, mais pour éclairer ceux qui ne l'avaient pas compris. Cette épître contient sans doute des rectifications, mais elles s'adressent plutôt aux commentateurs faux, grossiers et charnels de l'Apôtre qu'à l'Apôtre lui-même. L'épître de saint Jacques est l'interprétation authentique des lettres de saint Paul, émanées aussi d'un apôtre. Elle est donc très-propre à éclairer, pourvu qu'ils veuillent l'être, ceux qui inclinent à dénaturer saint Paul. Saint Jacques défendait surtout les œuvres et la liberté humaine, tandis que saint Paul était forcé par sa position même et par les lieux où il agissait d'insister sur la nécessité de la foi et de la grâce. Son principal dessein était de faire pénétrer l'Evangile dans les cœurs, ce qui n'est possible que par la foi; il travaillait surtout à faire descendre dans les âmes la grâce et la miséricorde, qui sont apparues au monde dans la personne de Jésus-Christ. Saint Jacques, au contraire, écrivait à des hommes qui croyaient déjà, mais dont la foi était vaine et inutile, car plusieurs se contentaient d'une foi morte et improductive. C'est à ceux-là qu'il disait : « La foi qui n'opère point par les œuvres est morte[1]. » A ceux qui attribuaient tout à l'in-

[1] *Jac.*, II, 26.

fluence divine, même sur le terrain de la morale, il rappelait que l'homme, doué de liberté, était à ce titre l'auteur du mal et le coopérateur du bien. On a dit que l'épître de saint Jacques était l'arme par excellence de l'Eglise catholique. Elle l'est en effet à l'égard de ceux qui refusent de comprendre la doctrine de saint Paul; mais on peut démontrer rigoureusement qu'elle n'enseigne rien de contraire à la doctrine de saint Paul, et que les deux apôtres sont en parfaite harmonie. Aussi saint Paul a-t-il toujours été honoré dans l'Eglise à l'égal de saint Jacques, et saint Jacques à l'égal de saint Paul[1].

Les autres apôtres[2].

Nous n'avons presque rien à dire des autres apôtres. L'autre Jacques, frère de saint Jean l'Evangéliste, surnommé de Zébédée, fut immolé à la fureur des Juifs dès l'an 44, l'année même où Hérode Agrippa devait leur sacrifier saint

[1] Jos., *Antiq.*, XX, IX, 1. Origène, t. X, *Comment. in Matth.* — Hégésip., *Ap. Euseb.*, II, XXIII. — Clément d'Alex., *Ap. Euseb.*, II, I. — Origène, *in Matthæum*, t. XIII. — Eusèbe, *passim* I, XII; II, I, XXIII; III, V, VII, XI, XXII, XXV; IV, V, XXII; VI, XIV; VII, XVIII. (On conserve encore son siége épiscopal, de même que celui de saint Pierre, de saint Marc, etc.) — L'opinion qu'il a existé trois Jacques, Jacques de Zébédée, Jacques Alphée et Jacques frère du Seigneur, est soutenue par Fr. Zaccaria, *Dissertat. ad histor. ecclesias. pertinent.* Fulgin., 1781, t. I. Cette opinion trouve un solide point d'appui dans les constitutions apostoliques du quatrième siècle (II, LV; VI, XVI; VIII, XLVI). — De ce que saint Jacques était aussi appelé fils de Joseph, on peut supposer qu'après la mort de son frère Joseph, il fut le père adoptif et nourricier de ses neveux. (Doellinger, *Chr. u. K.*, p. 105.) — J.-M. Faber, *Pr. Eusebianæ de Jacobo fratre Jesu narrationis partes quædam explicantur.* Ans., 1793. — F.-H. Kern., *Der Brief Jacobi untersucht und erklaert.* Tüb., 1838. — Schleyer, *Die Leser des Briefes Jacobi, sein Lehrgehalt und dessen Verhaeltniss zu der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung*, dans *Freib. Zeitschr. für Theologie*, vol. IX, p. 11-65. — Voir *Die Brüder Jesu*, par Kuhn, dans *Jahrbücher für Theologie und christl. Philosophie*, 1834, livr. I. — F. Koessing, *De anno quo mortem obierit Jacobus frater Domini*, in-4°. Heidelb., 1857. — Idem, *Das christl. Gesetz. Ueb. Jacobus*, II, 8-12. Heidelb., 1862.

[2] Saint André prêcha dans la Scythie, la Thrace et la Grèce. Origène, *Ap. Euseb.*, III, I. — K.-Cp. Woog, *Presbyterorum et diaconorum Achaiæ de martyrio S. Andreæ epistola encyclica, græce nunc primum ex cod. Bibl. Bodlei. edita, lat. versa, notisque et dissertationibus illustrata.* Leipz., 1749. — Ap. Gallandi, Venet., 1765, t. I, p. 143 : ne contient que l'ancienne version latine, mais accompagnée d'un bon commentaire. (Une

Pierre. Il quitta la vie sans avoir pu concourir au développement des travaux apostoliques, qui s'étendaient de jour en jour sur un plus vaste terrain.

Le peu de renseignements qui nous sont parvenus sur les autres apôtres ne doit point affaiblir notre estime. Dispersés dans le monde entier, en Scythie, dans les Indes, la Perse,

nouvelle édition du texte primitif, considérablement interpolé, a été donnée par C. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha,* Leipz., 1851, p. 105-131; dans Migne, *Ser. græca*, II, 1218-1248.) — Ce récit, interpolé dans la suite, était sans doute basé sur des données authentiques; du moins c'est à ces actes que toutes les liturgies, depuis l'origine de l'Eglise, ont emprunté le martyrologe de saint André. — Andr. de Saussay, *Andreas frater Simonis Petri, seu de gloria Andreæ apostoli.* Par., 1646, in-fol. — J.-Flor. Hammerschmid, *Cruciger apostolicus, id est, sct. Andreas in vita, morte, martyrio, miraculis, encomiis*, etc., *descriptus*. Prag., 1699, in-4°. — L'apôtre saint Matthieu, l'auteur de l'Evangile, doit avoir prêché en Arabie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXIV), après avoir d'abord annoncé l'Evangile aux Juifs. — Marius-At.-Mars Columna, *De vita et gestis Matthæi ejusque corporis in Salernitanam urbem translatione*. Neapol., 1580. — J.-F. Frisch, *Dissertatio de Levi cum Matthæo non confundendo*. Leipz., 1746. — Il menait une vie très-austère et ne mangeait point de viande. (Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, I.) — S. Barthélemy travailla dans les Indes, probablement dans le sud de l'Arabie. Un siècle plus tard, Pantène trouva l'Evangile araméen de saint Matthieu, que Barthélemy y avait porté (Euseb , V, X) : J.-N. Nahr, *Diss. phil. de Nathanæle apost. a Bartholomæo non diverso*. Leipz., 1740. — Fabr. Pignatelli, *De apostolatu Nathanael Bartholomæi*. Par., 1660. — Fl. Dini, *Diss. histor. crit. de translat. et colloc. corporis S. Bartholomæi Romæ in insula Lycaonia seu vindiciæ breviarii romani adv. dissert. Marii Viperæ aliorumque*. Vened., 1701 (sur la controverse touchant la translation de ses reliques à Rome ou à Bénévent). — Tischendorf (*Acta apostolorum apocrypha*) a édité pour la première fois, dans les *Acta apostolorum apocrypha*, d'après un manuscrit de Venise, le texte grec du *Martyrium Bartholomæi* (p. 243). L'avenir aura à se prononcer sur la valeur historique de cette pièce et des autres apocryphes. Saint Thomas prêcha dans la Scythie, si nous en croyons Origène (ap. Euseb., III, I). — Les *Actes de S. Thomas* servirent surtout aux manichéens (Tischendorf, p. 190). — La *Consummatio Thomæ* a été publiée pour la première fois par Tischendorf, d'après un manuscrit de Paris du onzième siècle. De même pour les actes de Jude Thaddée ou Lebbée (Euseb., I, XIII; II, I; Hieron. *in Matth.*, c. X). Selon Clément d'Alexandrie, l'apôtre Thomas envoya un autre Thaddée à Abgar, roi d'Edesse. Voici le jugement que porte Tischendorf sur les *Acta Thaddæi* : « Hæc acta Th. a nobis nunc primum edita propterea luce digna videbantur, quoniam nihil fere continent, quin ad apocryphas easque antiquas de apostolis traditiones pertineat; quid quod ... nonnihil ab Eusebio ita differt, ut ex antiquissimo aliquo fonte haustum videri possit. »

Simon le Zélateur, frère de Jacques le Mineur et de Jude Thaddée, voyagea, dit-on, en Orient. Philippe de Bethsaïde, un autre que le diacre Philippe, enseigna en Phrygie et est enterré à Hiérapolis. Polycrates,

la Parthe, l'Ethiopie, etc., ils travaillaient loin du théâtre où les autres exerçaient surtout leur activité. Leurs œuvres ne formant pas un même tout avec les travaux que nous connaissons des autres apôtres n'eurent pas la même notoriété; il ne se trouva personne pour les consigner par écrit. Il faut s'en prendre aussi aux dispositions de ceux au milieu desquels ils agissaient. La vertu prodigieuse qu'ils déployaient, l'habileté dont ils faisaient preuve en prêchant l'Evangile, l'adresse et la persévérance qu'ils montraient, tous les miracles que Dieu opérait par leur entremise, ne trouvèrent pas sans doute un sol fertile et heureux, et le succès ne fut pas proportionné à tant d'efforts. Or, l'histoire n'enregistre que ce qui produit un ensemble de résultats, une suite de phénomènes importants. Les peuples à qui les apôtres annonçaient l'Evangile étant peu préparés à le recevoir, leurs travaux étaient en pure perte, et plusieurs d'entre eux, après de lointains voyages, rentrèrent sur le véritable terrain de l'histoire, par exemple saint André, qui alla en Grèce et fut crucifié à Patrée. Sur les autres apôtres, les données même fragmentaires sont difficiles à recueillir et à trier; elles sont éparpillées çà et là à titre de légendes, notamment dans Eusèbe et dans plusieurs autres écrivains de l'antiquité.

Les apôtres n'agissaient pas seulement par eux-mêmes; ils formaient encore de nombreux et excellents disciples. Saint Paul exerçait en particulier sur les jeunes gens une attraction immense; il possédait l'art de se les attacher par

évêque de cette ville, dit que ses trois filles avaient le don de prophétie (Euseb., III, XXX, 37; V, XXIV). Les *Acta* ou *Peregrinationes Philippi apostoli* se trouvent aussi dans l'*edition princeps* de Tischendorf. Ils sont rejetés par plusieurs, notamment par Gélase I[er] (Andr. Thiel, *De decretali Gelasii papæ de recipiendis et non recipiendis libris,* etc., édit. Potter. Braunsb., 1866). — Il n'est rien dit de la prédication de saint Matthieu (Iren., I, XXXI. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 183, 187, 318, 325. — Euseb., 3, 25, 29; une parole de lui, 39). — Flor. Hammerschmid, *Senator apostolicus*, 11 *apost. annumeratus, S. Mathias apostolus.* Prag., 1700.

De tous les apôtres, trois seulement, André, Philippe et Jean, auraient survécu à la ruine de Jérusalem. Thomas, Matthieu, Philippe et Mathias seraient morts de mort naturelle. Au quatrième siècle, on ne connaissait plus que les tombeaux des quatre apôtres Pierre, Paul, Jean et Thomas (à Edesse). Cf. Chrysos., *in Hebr.*, *hom.* XXVI, dans Doellinger, *loc. cit.*, p. 140. Ce dernier essaie de démontrer que Jacques le Majeur fut martyrisé le 14 avril de l'an 41.

des liens étroits, et, après les avoir imprégnés de son esprit, il les amenait à se vouer avec la même abnégation que lui à la propagation de l'Evangile.

Saint Marc et saint Luc, Timothée et Tite, à qui il adressa des lettres qui nous sont restées, Silvain ou Silas, et plusieurs autres cités au chapitre XVI de l'épître aux Romains, tous ces hommes avaient été formés en grande partie sous sa direction [1]. Il s'attachait également les Eglises qu'ils avaient fondées, en sorte que tous ne semblaient former avec lui qu'un cœur et qu'une âme. Saint Marc est encore remarquable pour nous en ce qu'il est le fondateur de l'Eglise d'Alexandrie.

C'est ainsi que, dans la vaste étendue de l'empire romain, les plus grandes villes avaient été gagnées à la cause de l'Evangile et de l'Eglise, soit par les apôtres eux-mêmes, soit par les plus distingués de leurs disciples; du moins c'étaient eux qui y avaient jeté la première semence. Dans toutes ces villes, des communautés considérables et florissantes existaient déjà dès les temps apostoliques. En général, quand nous examinons d'un peu près les travaux des apôtres, nous remarquons qu'ils visaient surtout à se fixer dans les grandes villes, afin de poser les fondements de l'Eglise sur un terrain solide, et de là rayonner sur les pays d'alentour. Aussi rencontrons-nous à peine, autour de la mer Méditerranée, une ville importante où il n'y ait pas eu d'Eglise dès les temps apostoliques.

[1] Marc (Eusèbe, II, XVI, XXIV; III, XXIV, XXXIX; V, VIII; VI, XIV, XXV). En 62, Annianus lui succéda comme second évêque d'Alexandrie. — Nous n'avons point de renseignements sur la vie subséquente de saint Luc. J.-A. Koehler, *Lucas evang., diss. histor. descript.* Leipzig, 1698. — J.-D. Wingler, *Diss. de Luca evang., medico.* Leipz., 1736. — B.-G. Clauswitz, *Diss. de Luca evang., medico.* Halle, 1740. — D.-M. Mandi, *Del vero pittore Luca.* Florence, 1764. Cf. Tillemont, *Mémoires,* t. I et II. — M. Florin, *De vitis 4 Evangelistarum.* Francfort, 1707. — A. Sandini, *Historia apostol. ex antiquis monumentis collecta.* Pad., 1731. — J.-F. Cotta, *Kirchenhistorie des N. T.,* 1768 et suiv., vol. I, p. 520 et suiv. — J.-A. Stark, *Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts.* Berlin, 1779 (3 vol.), vol. II, p. 433. — Stolberg, *Geschichte d. Religion Jesu,* VI, 148. — Lange, II, 416 et suiv. — Pressensé, II, 44 et suiv.

§ 6. Réflexions sur le paganisme.

Pendant la vie des apôtres, les plus importants débats avaient été soulevés par l'opposition du judaïsme et du christianisme, et elle est restée pour ainsi dire l'âme de l'histoire. Ce ne fut qu'après la mort des apôtres, surtout de saint Pierre et de saint Paul, en 67 ou 68, ou, si l'on veut, après la ruine de Jérusalem, survenue quelques années après, que l'histoire changea de tournure. Alors commencent les relations, ou plutôt la lutte du christianisme avec le paganisme. Tout ce qui, dans la nation juive, pouvait être gagné au christianisme, le Seigneur l'avait attiré à lui. Le reste, masse inerte et endurcie, s'obstina dans son aveuglement et fut abandonné à son propre sort. Le christianisme, qui s'était déjà tourné vers les païens du vivant des apôtres, surtout par l'organe de saint Paul, et avait été favorablement accueilli, s'adressa désormais exclusivement à eux, prêt à recevoir dans son sein tous ceux qui voudraient y entrer. Pour comprendre la destinée du christianisme parmi les païens, d'une part, l'empressement avec lequel on le reçut, et de l'autre la résistance qu'on lui opposa, il faut examiner d'abord sous quel point de vue le paganisme doit être envisagé.

Paganisme.

Pour se former une idée exacte du paganisme, il est nécessaire, avant toutes choses, de se mettre en garde contre deux opinions extrêmes. La première, que nous trouvons déjà parmi les sectes des deuxième et troisième siècles, et qui reparaîtra dans le cours du seizième, ne voit absolument rien que de diabolique dans le paganisme et dans l'humanité païenne, parce que l'homme lui-même y a perdu toute parenté et toute ressemblance avec Dieu. Si nous adoptions cette manière de voir, il nous serait impossible d'expliquer comment le christianisme a pu s'y introduire et s'y propager. Si l'homme avait complètement effacé en lui l'image de Dieu, il n'offrirait aucun point d'appui au christianisme; l'homme étant privé de tout sens et de tout organe supérieur, ne

pourrait ni comprendre ni admettre le côté divin du christianisme. Si donc nous voulons parler de sa propagation parmi les païens, il nous faut renoncer à toute théorie qui rejetterait d'avance comme impossible toute propagation du christianisme parmi les gentils.

Une théorie contraire à celle-là, et comme elle absolument fausse et contredite par l'histoire, considère le paganisme comme un phénomène normal et inévitable dans l'histoire de l'humanité; il aurait pour conséquence naturelle le christianisme, terme suprême du progrès religieux où l'homme puisse atteindre. On assigne au paganisme lui-même différentes phases de progrès, dont le christianisme serait la plus élevée. De même que la semence produit successivement le germe, le tronc, les branches, les feuilles et enfin les fleurs, de même toutes les manifestations religieuses ne sont que des développements réguliers et successifs dont le christianisme, cette manifestation dernière, est la fleur et le couronnement. Suivant cette opinion, comme on le voit, l'histoire du progrès de l'humanité ne serait que la marche régulière de la nature; la partie morale disparaît totalement. Tout ce qui est arrivé est arrivé nécessairement; ce qui a précédé est la cause de ce qui a suivi. Avec un tel système, nous ne comprendrions ni le christianisme ni la manière dont il s'est implanté parmi les hommes. Il ne s'annonce pas à eux comme devant élever l'esprit humain à son plus haut degré de développement naturel; ce qu'il leur demande, au contraire, c'est de déserter les voies qu'ils ont suivies jusque-là, parce qu'elles sont ennemies de Dieu et réprouvées de lui; de faire pénitence, c'est-à-dire de ne se point persuader qu'ils ont marché jusqu'alors dans les voies qui conduisent à Dieu; il ne dit point qu'il vient compléter l'homme, mais le régénérer, le dépouiller du vieil homme, faire de lui en un mot une créature nouvelle.

Aussi, quand le Seigneur Jésus vint sur la terre, on ne ceignit point son front d'une couronne. Il dut souffrir et mourir, parce qu'il annonçait une doctrine à laquelle le genre humain, tel qu'il était alors, répugnait profondément; parce qu'il exigeait de l'homme ce que l'homme, dépravé dans sa nature, était incapable de comprendre. Voilà pourquoi le

Christ fut mis à mort. S'il n'eût été que le plus parfait modèle de l'humanité, notre Christ n'aurait pas été un Christ souffrant; il aurait été reçu en triomphateur, salué par des acclamations de joie; car il ne serait venu que pour récompenser l'homme et le pousser plus avant dans la voie parcourue jusque-là. C'est parce qu'il se présentait à un autre titre qu'il fut condamné à mourir. Il se donnait pour le réconciliateur de l'humanité avec Dieu, pour la victime de réconciliation. Il y avait loin de là à considérer le christianisme comme la plénitude du progrès naturel du genre humain. C'est dans sa condition primitive que le christianisme voulait replacer l'homme. Il y avait donc entre ces deux extrêmes un état intermédiaire, le paganisme, qui loin d'être naturel, était contre nature. C'est ainsi que s'annonça le christianisme, et comment les hommes le reçurent-ils? Fut-ce peut-être comme une simple amélioration de leur état présent, dont ils étaient d'ailleurs satisfaits? Nullement.

Touchés de repentir et de douleur, ils accoururent à la croix et l'embrassèrent en implorant la miséricorde divine. Implorer miséricorde indique tout autre chose qu'une phase simplement nouvelle dans un ancien ordre de choses. Où est l'enfant qui, devenu adolescent, regrette d'avoir été enfant pour devenir jeune homme? Il en serait ainsi cependant si le christianisme eût été, par une progression naturelle, ce que l'âge adulte est à l'enfance; le passage de son premier état au christianisme ne se fût point opéré avec regret et douleur; l'homme n'eût point imploré miséricorde. Et pourtant, c'est à ce cri de détresse que l'on reconnaît le chrétien. Tout chrétien s'avoue pécheur, et c'est comme tel qu'il reçoit la faveur qui lui est offerte de rentrer de nouveau dans le royaume de Dieu. L'histoire prouve qu'en courant à Jésus-Christ les païens jetaient un regard douloureux sur leur vie passée.

Placés à un autre point de vue, nous ne comprendrions jamais ce phénomène; il nous faudrait supprimer l'histoire tout entière, et l'histoire véritable du christianisme deviendrait impossible; tout ne serait que travestissement et mensonge.

Pour démêler les vrais rapports du paganisme avec le

christianisme, il faut en séparer tout élément païen. Le paganisme est un état contre nature, antipathique et hostile à la Divinité. Cet état de choses, voilà ce que le christianisme vient combattre; voilà à quoi l'homme doit renoncer. Mais le paganisme renfermait aussi des germes divins, et c'est à eux que le christianisme se rattacha pour aider l'homme à se dépouiller de la corruption qu'il avait contractée et recevoir l'empreinte de la pure image de Dieu.

Quelle idée devons-nous nous faire de l'origine du paganisme au point de vue chrétien? Dans l'ordre moral, il faut toujours considérer qu'en Dieu la vérité et la sainteté, de même que dans l'homme l'erreur et le péché, sont une seule et même chose. La révolte de la volonté a eu pour conséquence immédiate l'obscurcissement de la raison. La raison obscurcie a réagi sur la volonté, et la volonté sur la raison; cette influence réciproque s'est continuée jusqu'à ce que l'édifice complet du paganisme se soit révélé dans sa forme la plus hideuse et la plus effrayante. Peu nous importe ici quelle a été la forme primitive du paganisme. Qu'il soit apparu d'abord comme l'apothéose de l'homme, ou comme l'adoration des forces de la nature, cela n'établit aucune différence d'appréciation. Ce qui importe au contraire, c'est de savoir que l'homme déchu glorifiait la nature au lieu de glorifier son auteur, et confondait la créature avec le créateur. L'homme n'avait plus d'attrait que pour les choses finies, périssables, créées. Là était sa joie et sa félicité. La raison ne trouvait rien de meilleur que ce qui servait le mieux les intérêts de l'homme; Dieu fut oublié, et après lui avoir préféré ses œuvres, on les divinisa. L'homme doit nécessairement placer au-dessus de tout ce qu'il aime avant tout et par-dessus toutes choses. Le paganisme s'offre donc à nous comme la confusion de Dieu et de la nature, puis, ce qui revient au même, de l'esprit et de la matière. Dieu n'étant plus essentiellement distinct du monde, l'âme ne l'est plus du corps.

Le paganisme se manifeste surtout par les phénomènes suivants : 1° Le polythéisme. Dieu étant confondu avec le monde des phénomènes, le Dieu unique se morcelle en une infinité de dieux, car le monde contingent n'est qu'une pluralité de

phénomènes, de forces et d'effets. Si l'unité de Dieu subsiste encore comme dans un tableau lointain et obscur, si on en garde quelque souvenir, c'est le polythéisme qui domine. L'unité de Dieu reste voilée.

2° De là le caractère de religion nationale que présente le paganisme. Après avoir nié l'unité de Dieu, on allait nier aussi l'unité du genre humain. Les hommes ne formèrent plus une seule et grande société dont les membres sont reliés par une seule religion ; il y eut autant de religions et de cultes nationaux que de divinités. Les individus qui habitaient dans un même lieu, qui avaient la même histoire et les mêmes destinées, qui constituaient une même nation, se réunisssaient dans un même culte. La religion dépendait tellement des choses finies, locales, physiques, limitées, qu'elle en subissait toutes les influences; la religion universelle avait disparu dans les cultes nationaux, et les hommes ne savaient même plus ce que c'était.

3° L'idée de la sainteté divine s'évanouissait. Du moment où l'on confondait Dieu avec le monde, il ne pouvait plus être question d'un Dieu saint.

4° Un dernier caractère du paganisme, c'est l'absence de Dieu dans le gouvernement de l'univers. Les dieux n'ayant pas produit la nature ne pouvaient pas être au-dessus du monde, ni le gouverner à leur gré. Soumis eux-mêmes à la nature, enchaînés au destin aveugle et inconscient, comment concevoir seulement qu'ils gouvernassent le monde?

C'est en ces quatre points que nous pouvons résumer les caractères essentiels du paganisme. Si Dieu était traité de la sorte par le paganisme, on n'aura pas de peine à comprendre que la notion de l'homme devait être complètement obscurcie et ses rapports avec Dieu altérés et falsifiés.

Premièrement, le culte de Dieu devint purement extérieur. Dieu étant considéré comme un être physique et non comme un être essentiellement spirituel, on ne pouvait plus l'honorer que comme on se le représentait, sous une forme tout extérieure. Il serait superflu de décrire les sacrifices des païens. Soit qu'ils rendent grâces à leurs dieux, soit qu'ils leur adressent des supplications, c'est toujours le même culte

matériel, qui du reste convenait parfaitement à de telles divinités.

Deuxièmement, le paganisme n'assignait aux actions de l'homme aucun motif tiré de l'ordre moral. Dieu n'étant pas envisagé comme un être saint et libre tout à la fois, l'homme ne pouvait pas lui-même se considérer comme tel dans ses actes. La notion chrétienne de la sainteté n'existe nulle part dans tout le paganisme. Pour les païens les termes de ἅγιος et de *sanctus* exprimaient de tout autres idées que pour les chrétiens. Il en est de même des expressions ταπεινοφροσύνη et *humilitas*. Dieu n'étant pas envisagé comme le Saint par excellence, comment l'homme se serait-il cru appelé à la sainteté? Il n'attribuait aucune fin supérieure à ses actions, et ne soupçonnait même pas qu'elles eussent des conséquences éternelles.

Troisièmement. De là vient qu'au sein du paganisme la notion de l'immortalité s'éclipsait de plus en plus, quand elle ne tombait pas dans un oubli total. Esclave du monde sensible, l'esprit humain était tellement affaibli qu'il ne pouvait pas croire qu'il fût lui-même autre chose qu'un être périssable.

Il faut une grande force d'âme pour se persuader qu'on est soi-même un être immortel. Il faut avoir l'esprit tourné vers les choses de l'autre vie. Quand on est absorbé dans le monde des sens, on n'a pas la force de se convaincre qu'on est appelé à l'immortalité. Aussi le paganisme en général se faisait-il de la vie présente une image affreuse, et les écrivains modernes qui nous dépeignent l'existence païenne sous des couleurs si douces et si brillantes substituent la poésie à la réalité. La crainte de la mort exerçait un empire redoutable; car l'homme frémit à la pensée qu'il rentrera dans le néant, et l'avenir le fait trembler. Dès que les païens envisageaient la vie un peu sérieusement, ils n'y voyaient que tristesses, désolations et souffrances. Plusieurs exemples, même dans la littérature, témoignent de cette vérité[1].

Quatrièmement, dans une religion ainsi constituée,

[1] E. Lasaulx, *De mortis dominatu in veteres*, 1835 (premier écrit de cet auteur, dans *Studien des klassischen Alterthums. Akadem. Abhandlungen.* Rgsb., 1854, p. 459-494.

l'homme perdait le sentiment de sa dignité et de sa noblesse. Quand l'homme est convaincu qu'il n'a qu'une existence temporaire, quand il ne se croit point appelé à une destinée immortelle, il ne peut ni s'estimer soi-même ni estimer autrui. Il perd sa valeur et la conscience de sa valeur. Cette extinction dans l'homme du sentiment de sa noblesse se révèle surtout dans l'esclave, produit naturel du paganisme. Voir dans son semblable un objet de trafic ordinaire, une chose qui peut se vendre et s'acheter comme un vil bétail, que son maître peut même tuer s'il lui plaît, sans avoir à en rendre compte à personne, l'homme ne peut en arriver là qu'après avoir perdu complètement sa dignité et s'être ravalé au même niveau que les êtres matériels qui composent l'univers. Celui-là est maître qui, ayant reçu de la nature plus de forces que les autres, est en mesure de se les assujétir; les autres sont ses esclaves. Dans un tel ordre de choses, ni le maître, ni l'esclave n'ont le sentiment de leur origine divine. Cette forme de l'esclavage, l'un des plus désolants spectacles que présentent les annales de l'humanité, se retrouve dans toute l'histoire du paganisme, et devient d'autant plus horrible que le paganisme dure et se prolonge davantage[1].

Cet oubli de la dignité humaine éclate encore dans les combats de gladiateurs, où des centaines d'hommes sont condamnés, pour amuser d'autres hommes, à s'entr'égorger dans les luttes les plus sanglantes. Il se révèle surtout dans l'impudicité, qui jaillit de toutes les profondeurs de la vie païenne dans des proportions effrayantes. Ce vice, quelque forme qu'il revêtît, ne passait jamais pour un péché. L'idée pouvait bien venir quelquefois qu'on empiétait sur les droits d'un tiers, mais de péché on n'en voyait nulle part; de là cette inévitable conséquence : la déification de la volupté. C'est à ce degré de corruption qu'était tombé le vice de l'impudicité au sein du paganisme. Cette divinité avait ses prêtresses. Corinthe, par exemple, cette grande ville commerciale, avait institué tout un collége de prêtresses char-

[1] Moehler, *Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten fünfzehn Jahrhunderten.* Gesammelte Schriften, II, p. 54-140.

gées de l'honorer. Elle en avait également chez les peuples de la Phénicie et de Carthage, et tout le monde sait qu'une divinité semblable était adorée des Babyloniens et des Assyriens sous le nom de Mylitta[1].

Et, chose digne de remarque, nous sommes naturellement amenés à parler de la cruauté en même temps que de la volupté. Il y a effectivement entre l'une et l'autre une affinité étroite. La cruauté est à la fois une volupté et un mépris de l'homme, et l'une et l'autre sont une profanation de l'âme humaine, devenue incapable de comprendre son excellence. Il y a dans le paganisme plusieurs autres phénomènes tellement révoltants qu'on ne saurait les nommer parmi les chrétiens.

Nous voyons maintenant ce qu'il faut penser de l'opinion suivant laquelle le paganisme n'est qu'un phénomène de l'ordre purement naturel, par cette raison que le côté moral de l'homme y disparaît complètement et que le progrès y obéit en tout aux lois de la nature.

Tel est le paganisme en tant que paganisme. Mais il y avait aussi, dans la société païenne, des souvenirs qui rappelaient la divinité, et l'image de Dieu n'y était pas complètement obscurcie. C'est pour nous un devoir de l'étudier sous ce nouvel aspect, afin de savoir par quels côtés la doctrine chrétienne pourra s'attaquer au paganisme pour y imprégner peu à peu l'esprit de l'homme de son propre esprit. Nous avons dépeint le paganisme comme tel, tout en faisant remarquer qu'il renfermait dans son sein plus d'un élément qui n'était pas païen. Pour détruire le paganisme, l'élément chrétien devait se rattacher à ce qui n'était pas païen dans le paganisme, et partir de là pour commencer et parcourir sa nouvelle carrière. Qu'y avait-il dans le paganisme qui ne fût pas païen?

C'était précisément l'image de Dieu empreinte dans l'âme humaine et qui avait survécu à la chute. Cette image sans doute avait été obscurcie et voilée par la déchéance d'Adam ; mais elle n'avait pas été effacée; elle avait été altérée, non

[1] Movers, *Die Phoenicier*, vol. I-II, 1850. Le même, dans *Ersch und Gruber*, Real-Encyclopaedie, part. XXIV. — Doellinger, *Heidenthum und Judenth.*, 390-406.

détruite. Or, cette image de Dieu qui subsistait encore dans l'individu, avait aussi laissé des traces dans le paganisme en général, et on devait y trouver encore des vérités qui conduisaient à Dieu et qui venaient de lui. Le paganisme n'est pas autre chose que l'image en grand de l'homme déchu et non régénéré. Ce qui est vrai de la partie l'est également du tout. Ce ne sont là, bien entendu, que des vues générales. Il reste à les éclaircir par des faits particuliers.

Un fait très-connu et qui prouverait à lui seul qu'il restait encore quelques vestiges de la Divinité dans la conscience des païens, c'est qu'ils croyaient encore aux dieux, leur adressaient des prières, imploraient et attendaient leur secours. La notion de Dieu, si affaiblie et si enveloppée d'erreurs qu'elle fût, existait encore à l'état de sentiment confus, qui se révélait jusque dans les basses régions du paganisme, voire même dans le fétichisme. Ce sentiment vague était indubitablement éveillé et alimenté par une tradition primitive qui ne s'était jamais tout-à-fait éteinte, et qu'entretenaient nécessairement les relations diverses des peuples entre eux. Les religions populaires, les anciennes et nombreuses traditions qui s'étaient prolongées à travers toute l'histoire de l'humanité avaient donné naissance aux mystères que nous rencontrons, quoique sous les formes les plus variées, chez la plupart des anciens peuples[1]. Sans doute nous ne connaissons pas exactement les doctrines qu'on enseignait sous ces mystères soit d'une manière allégorique, soit en termes exprès; car ces mystères servaient eux-mêmes d'enveloppe à d'autres mystères. Et comme il y avait différents degrés d'initiation, ce qu'en rapportent les anciens est extrêmement obscur et n'offre guère que des données conjecturales. Tout ce qu'on peut conclure, c'est que l'homme y trouvait quelque chose de plus élevé et de plus excellent que ce que lui offrait la religion populaire. Autrement, le mystère n'aurait plus eu de raison d'être. Il est bien triste, assurément, qu'il fallût encore cacher la vérité, ou du moins

[1] H. Lücken, *Traditionen des Menschengeschlechtes, oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden*. Münster, 1856. — Voir les ouvrages de Molitor, Windischmann (*die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte*), F. Steifelhagen, *Theologie des Heidenthums*. Rgsb., 1858.

les quelques rayons de vérité qui s'échappaient du sein des ténèbres. Mais ainsi le voulait la nature même du paganisme : tout y était défiguré, aujourd'hui dans un sens, demain dans un autre[1].

A leur tour, les religions populaires, les traditions primitives encore existantes, les mystères, produisirent la philosophie païenne, qui renferme, comme chacun sait, quantité de vues surprenantes, même en ce qui concerne les suprêmes intérêts de l'homme, les choses divines. Sans parler même des excellentes doctrines que nous y trouvons au moins çà et là (car ce n'est pas toujours le cas), les systèmes philosophiques païens développaient singulièrement l'intelligence et élevaient la pensée de l'homme vers les choses spirituelles, sinon surnaturelles. Ils entretenaient parmi les hommes un air plus pur, des joies et des penchants plus délicats. Mais le principal mérite de cette discipline était de mûrir la réflexion de l'homme, et de lui rendre de plus en plus insipides les idées et les fables qui circulaient parmi le peuple sur les dieux et les déesses. Il en résulta bientôt une opposition violente entre les systèmes philosophiques et la religion populaire, et on en faisait souvent des reproches aux philosophes grecs et romains. Ce travail intellectuel jeta la religion du peuple et la mythologie dans un désarroi et dans une confusion irrémédiables. Le service que la philosophie rendait au christianisme, pour être purement négatif, ne renversait pas moins l'ancien édifice du mensonge et de l'erreur, et livrait au christianisme un terrain où il pourrait jeter sa propre semence.

Pour saisir la question sous ses divers aspects, il faut se souvenir qu'en attaquant et en combattant victorieusement les cultes populaires et la mythologie, les philosophes ouvraient la porte à un scepticisme sans issue. Le doute faisait invasion de toutes parts et creusait un abîme de plus en plus profond. L'homme sentait en lui-même un vide, une solitude, une tristesse de jour en jour plus insupportables, et dans sa détresse, il réclamait le secours d'en haut avec des

[1] Sur les mystères, voir Doellinger, *Die Mysterien und die Orphische Religionslehre*, 108-180.

accents qui prenaient parfois une singulière énergie. C'est un spectacle tragique que d'assister à ce mouvement de l'humanité païenne, surtout au temps de Jésus-Christ.

Dans l'occident romain et grec, la mauvaise humeur contre les vieilles divinités, insensiblement accrue, était arrivée à son comble. On ne démêlait pas encore nettement où tendaient les aspirations du cœur humain; aussi les cultes les plus divers furent-ils transportés de l'Orient en Grèce, à Rome, dans toute l'Italie, et plus loin encore dans la direction de l'Occident. On se passionna pour le culte d'Isis et d'Osiris, de Sérapis[1] et de Cybèle[2] sans parler de plusieurs autres divinités moins célèbres; les hommes leur confièrent leurs intérêts, se firent initier à leurs mystères, implorant à la fois la paix du cœur et le calme de la conscience. Mais les dieux restaient muets, toutes les tentatives étaient sans résultat, et l'âme humaine se troublait de plus en plus. Les satiriques éclataient souvent en invectives amères contre cette manie inquiète de courir à des divinités étrangères. Ils ne s'expliquaient pas le sens de cette agitation et de ces vœux, et ils étaient aussi incapables de satisfaire ce besoin ardent et profond que les philosophes de Rome et d'Athènes, lesquels, très-habiles à détruire, ne parvenaient jamais à rien édifier.

Ces aspirations donnèrent naissance à des prophéties très-remarquables; des voix, annonçant un libérateur, retentissaient dans l'Orient tout entier, et pénétrèrent jusqu'en Occident, où elles remuèrent fortement les esprits. Les mêmes phénomènes se produisirent, et souvent d'une manière très-surprenante, chez les Perses, les Chinois et les Indiens. Et s'il n'en subsiste aucune trace chez plusieurs peuples civilisés de l'ancien monde, nous pouvons conclure par analogie qu'il en fut de même parmi eux.

Une ancienne et constante tradition répandue dans tout l'Orient, et sortie des mystères des prêtres, disent les auteurs romains, annonçait que le Dominateur du monde devait sortir de la Judée[3].

[1] Doellinger, *Das Goetterwesen der Ægyptier*, 406-455.

[2] Doellinger, 88, 345.

[3] Voir les espérances des Perses dans Kleuker, *Zendavesta*, Anhang I, *die chinesischen Erwartungen in der Uebersetzung des Confucius von Jones,*

Toutes ces prédictions, qui assurément laissent beaucoup à désirer, ont pour idéal un Dominateur puissant qui fera régner la paix dans le monde, et qui apparaîtra environné de prestige et de magnificence. C'est dans cette sphère d'idées qu'on vivait alors; on s'élevait rarement au delà. Rien n'est plus intéressant que de comparer avec ces prédictions les oracles sibyllins qu'on répandait dans les premiers temps du christianisme et qui passionnaient si fort les esprits. Je n'admets point sans doute l'authenticité des oracles sibyllins tels que nous les avons maintenant[1]. Ils n'émanent point de cette fameuse sibylle de Rome qui offrit, on sait avec quel succès, ses oracles au roi Tarquin. Ces derniers sont perdus, et nous ignorons ce qu'ils contenaient au juste. Ils furent consumés dans l'incendie du Capitole.

Mais, pour être apocryphes, ils n'en sont pas moins historiques et d'une haute importance dans la question présente. Jamais la pensée ne fût venue d'imaginer de pareilles prédictions si le peuple ne les avait pas recherchées avec avidité, et s'il n'y avait pas eu déjà d'autres prédictions pour leur servir de canevas. Celles qui nous ont été transmises sont en partie antérieures à Jésus-Christ et émanent soit des Juifs, qui s'en servaient pour divulguer leurs idées messianiques, soit des païens qui s'étaient rapprochés des Juifs. Qu'elles fussent déjà en circulation avant le christianisme, nous le voyons par Strabon, Flavius Josèphe, etc., qui les ont insérées dans leurs écrits. Les autres furent imaginées pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, comme l'attestent d'irrécusables indices, quelques-unes même pendant le troisième. On peut fixer avec précision l'époque où chaque partie fut composée[2].

vol. I. — Suétone, *Vita Vespasiani*, cap. IV. — Tacite, *Historiar.*, lib. V, XIII. — F. Spiegel, *Commentar über die Avesta*, 1 vol. Leipz., 1864.

[1] En huit livres, plus un quinzième livre.

[2] *Oracula Sibyllina, ad fidem codd. mss. quotquot exstant, recensuit, prætextis prolegom. illustravit, versione germanica instr.*, etc. J.-H. Friedlieb, Leips., 1852. — Rich. Volkmann, *Dissertatio de oraculis sibyllinis*, Leipz., 1853. — Ewald, *Ueber Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllinischen Bucher*. Goetting., 1858. — Besançon, *de l'Emploi que les Pères de l'Eglise ont fait des oracles sibyllins*. Par., 1851. — Reuss, *les Sibylles chrétiennes* dans la *Nouv. Revue de théologie, VII*, et dans *Herzog's Real-Encyclopaedie*. Charles Alexandre, *Oracula sibyllina, textu ad codices mss.*

Ce sont là des signes évidents que tout l'univers païen se précipitait en quelque sorte à la rencontre du Rédempteur; ces prédictions n'étaient que le témoignage sensible de l'élan général. Ce qui existait chez les Juifs sous forme de prophétie positive, existait à titre de pressentiment divin et d'aspiration sourde dans le cœur de l'homme. Cette aspiration est extrêmement importante en ce qu'elle fut justifiée par l'évènement et qu'elle était provoqué par le besoin d'un libérateur.

Personne d'entre nous n'ignore que parmi les anciens philosophes grecs placés hors du cercle de la révélation divine, Platon est celui qui a le mieux parlé de Dieu. Or, la philosophie platonicienne contient le même genre de prédictions; au désir si clairement exprimé d'un Rédempteur, se joint le vague pressentiment de sa venue, et peut-être a-t-on raison de soutenir que le fond même de la philosophie platonicienne repose sur cette conviction que l'homme est dans un état malheureux et ne peut trouver qu'en Dieu son remède. Un savant très-habile et surtout très-versé dans les écrits de Platon, Ackermann, a publié il y a quelques années (1835[1]) un ouvrage où il se proposait de grouper ensemble toutes les idées chrétiennes de Platon. Par ce mot de chrétien, il voulait désigner d'abord une multitude de passages qui rappellent le christianisme et qui en sont comme l'écho anticipé; mais il voulait dire ainsi, et ce point lui semblait particulièrement important, que toute cette philosophie est dominée par le sentiment profond de la nécessité d'une délivrance, sentiment qui est pour ainsi dire l'annonce prophétique d'un futur Libérateur.

recognit. Maianis supplementis aucto, etc., 2 vol. en 3 part. Par., 1841-56. (Les livres XI-XIV ont été découverts par le cardinal Maï. Cf. *Scriptor. veterum nov. collectio,* t. III, p. 202-215.)

[1] G.-Chr.-B. Ackermann, *Das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie.* Hamb., 1835. — F.-Ch. Baur, *Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus* Tüb., 1837. — W. Mattes, *Das Christliche in Plato,* dans *Tüb. th. Quartalschrift,* 1845, p. 479-520. — E. Lasaulx, *Socrates Leben, Lehre u. Tod.* Munich, 1857. — D. Becker, *Das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma.* Frib., 1862. — F. Michelis, *Die Philosophie Plato's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit.* Münster, 1860. — *Plato mordens.* Muenst., 1863.

En rappelant ce qui était dans le paganisme une sorte de préparation lointaine du christianisme, nous devons mentionner aussi un très-grand nombre de fables et de mythes qui, insignifiants en apparence, recèlent un sens profond; il n'est pas douteux qu'ils éveillaient chez plus d'un païen l'idée des choses divines, et servaient ainsi de point de départ au christianisme. Si la doctrine de l'immortalité était comme ensevelie et oubliée chez les païens, si l'homme, dans la confusion qui régnait alors, ne pouvait plus comprendre sa grandeur personnelle, grandeur éternelle et impérissable dans les desseins de Dieu, il lui en restait cependant une ombre et un reflet. Les hommes eux-mêmes n'étaient plus que des ombres, mais l'ombre même est loin d'être sans valeur; elle est l'image sensible d'un corps, d'une réalité subsistante. Les fables du Tartare, de l'Olympe, de l'Elysée, sont loin d'être de pures imaginations. Le tableau des tourments sans fin réservés aux grands criminels est assurément très-significatif, malgré les obscurités qu'il contient. La vérité, enveloppée dans une nuit épaisse, est souvent travestie et défigurée; mais elle n'est pas complètement éteinte. Et c'est ainsi que la conscience morale ne peut jamais être anéantie.

Il reste encore une autre et intéressante région de mythes païens, mais où l'œil pénètre difficilement. Les fables égyptiennes et phéniciennes d'Isis et d'Osiris, et plusieurs autres analogues que nous trouvons parmi les Grecs, les sacrifices humains[1], tout indique qu'il se passe au cœur de l'homme je ne sais quoi de tragique qui le soulève, une puissance irrésistible, quelque chose enfin qui annonce la nécessité d'une rédemption, et la défaite future d'un principe mauvais opposé à Osiris et à Typhon.

Les choses étant ainsi, on s'explique aisément que bien des obscurités se soient dissipées dans la conscience des païens et qu'ils aient beaucoup mieux compris leur situation qu'ils ne le faisaient auparavant quand le Fils de Dieu se présenta à eux, et le fit de cette manière persuasive que nous verrons plus tard. Tels sont les divers moyens par

[1] E. Lasaulx, *Die Sühnopfer der Griechen und Roemer und ihr Verhaeltniss zu dem Einen auf Golgatha*, 1841; dans les travaux de l'Academie, p. 233-282.

lesquels Dieu a su préparer le genre humain à recevoir le Fils qu'il allait lui envoyer pour son rachat et sa sanctification.

La venue du Libérateur, surtout dans l'empire romain, était encore favorisée par une foule de circonstances extérieures. Les Romains se posaient en conquérants de l'univers. Le monde occidental, le seul qui fût alors civilisé, tombait insensiblement sous le sceptre de Rome, et plusieurs peuplades ou nations perdirent ainsi, avec leur autonomie, leur caractère distinctif, et furent arrêtées dans le développement de leur génie individuel. Dans l'ancien monde, l'homme ne connaissait rien au delà de la vie civile et politique. Avec les Etats disparurent les cultes nationaux, et dans la plupart des cas les dieux ne furent plus que le symbole et l'idéal des mœurs nationales, des génies tutélaires. Chez les peuples païens, la politique s'identifiait avec la religion. — Chez nous aussi, la politique a et doit avoir des rapports avec la religion, et s'inspirer de ses doctrines; mais la religion ne doit pas être absorbée par la politique. — Or, tous ces Etats autonomes furent bouleversés par les Romains, et la plupart n'ayant plus de mission distincte à remplir ici-bas, s'affaissèrent tristement sur eux-mêmes et retombèrent dans le néant.

Ainsi, l'homme se trouvait déjà appelé par sa seule condition extérieure et civile à une destinée plus haute. Au point où le monde en était arrivé, on voyait clairement qu'il était à bout de ressources et réclamait une intervention supérieure. C'est là un des principaux points de vue historique d'où il convient d'apprécier l'empire romain au temps de Jésus-Christ. Il avait également contribué sous ce rapport à la ruine de l'ancien monde.

Voici un autre point de vue que nous ne devons point négliger. Les Romains, en aspirant à l'empire universel, abaissèrent en grande partie les barrières extérieures qui, jusque-là avaient séparé les différentes nations. Les hommes s'habituèrent à se considérer comme des membres d'un vaste corps qu'on appelle l'humanité. Ils n'arriveront jamais, assurément, à former une monarchie unique qui embrassera l'universalité du genre humain; et cette monarchie, du reste,

ne serait jamais la véritable société religieuse et ecclésiastique, car celle-ci occupe une place beaucoup plus élevée. Toutefois, l'empire romain n'était pas moins une préparation de l'avenir. Il était possible désormais de voir s'établir entre les hommes des relations tout autres que celles qui avaient existé jusque-là. Les rapports qui existaient dans l'empire romain entre une race et une autre race, préparaient les voies sur un autre terrain, ce qui n'eût guère été possible sans la réunion de tant de tribus et de peuples en un seul corps d'Etat. Les premiers chrétiens, les apôtres, pouvaient voyager dans les limites de l'empire sans exciter la moindre attention; ils ne l'auraient pu autrefois sans de graves dangers. On se rappelle sans doute qu'on allait jusqu'à mettre à mort les individus d'une tribu qui se fourvoyaient dans une autre, ainsi qu'on le voit par la fable d'Iphigénie en Tauride.

C'est par ces moyens divers que la divine Providence préparait les voies au christianisme et disposait les cœurs des hommes à s'ouvrir à lui. Le christianisme vint juste au moment où les hommes étaient le plus susceptibles de le recevoir : nouvel argument en faveur de son origine divine[1].

[1] Sur l'état social du paganisme, voir surtout : Doellinger, *Heidenthum und Judenthum*. Rgsb., 1857. Cet ouvrage aboutit jusqu'à l'ère des Antonins. — Gregorovius, *Geschichte des Kaisers Hadrian und seiner Zeit*, 1851. — Fr. Champagny, *les Césars*, 3e édit. Paris, 1859, 3 vol., 1866. — Id., *les Antonins, Rome et la Judée au temps de la chute de Néron* (66-72 après Jésus-Christ), 2e édit., 1865. — Dubois-Cuchan, *Tacite et son siècle, ou la Société romaine impériale, d'Auguste aux Antonins*, 2 vol., 1861. — W.-A. Becker, *Handbuch der roem. Alterthümer*, continué par J. Marquardt, 4 vol. en 3 tom. Leipz., 1851-1853. — W.-A. Becker, *Gallus oder roemische Scenen aus der Zeit August's*, 3 tomes, 3e édition de W. Rein. Leipz., 1863. — E. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*. 2 vol., 1864-1865 (2e édit.). — Sur le paganisme en général : A. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums in Bezug auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben*, 1-2. Breslau, 1852-53. — Le même, *Abhandl. über die Cosmogonie der heidnischen Voelker vor der Zeit Jesu und der Apostel*. Haag, 1850. — Sur les mythologies païennes : Doellinger, *ibid.*; J.-N. Sepp, *Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum*, 3 vol. Rgsb., 1853. — J.-W. Schelling, *Saemmtl. Werke*, 1856-1860, II, 2; *Philosophie und Mythologie*. — F. Steifelhagen, *Die Theologie des Heidenthums*. Rgsb., 1858. — W.-F. Rinck, *Die Religion der Hellenen*, 2 vol. Zurich, 1854. — J.-G. Welcker, *Griech. Goetterlehre*, 2 vol. Goetting., 1857-63. — *Die Hesiodische Theogonie*. Elberf., 1865. — E. Lasaulx, *Gesammelte Abhandlungen*, 1854. — Sur les sacrifices humains chez les païens : Movers, *Die Phoenizier*, 1841-1856. — Vent, *Ueber die*

§ 7. Causes de la propagation rapide du christianisme parmi les païens.

La question que nous venons de résoudre est encore loin d'expliquer comment le christianisme a pu se propager dans l'empire romain et dans les pays limitrophes, surtout avec une rapidité si étonnante. Il s'agit toujours de savoir pourquoi ce fut précisément le christianisme, et non point une autre religion ou un système philosophique quelconque, qui eut le bonheur de conquérir le monde.

Il n'y a pas longtemps que les causes de la propagation rapide du christianisme dans l'empire romain sont devenues un objet de discussion. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, cette question était à peine effleurée. Les raisons qui l'ont soulevée de nos jours ne nous font point honneur; elles se résument en une seule : la perte du sens chrétien. Des hommes à qui l'Eglise était devenue indifférente ne parvenaient plus à s'expliquer que d'autres hommes y fussent accourus avec un tel empressement. Ils en recherchèrent les causes, et celles qu'ils trouvèrent convenaient de tout point avec leurs dispositions religieuses. Des causes extérieures, accidentelles, destituées de toute valeur, furent assignées comme les véritables mobiles de la propagation si soudaine et si universelle du christianisme. Aujourd'hui, la question est devenue un problème scientifique qu'il est nécessaire d'examiner.

Nous retrouvons ici la condition dont nous avons parlé au début de cette histoire (p. 22-23). Nous avons dit que pour étudier avec fruit et comprendre l'histoire de l'Eglise, il fallait absolument être chrétien. Si l'on n'est pas attaché au christianisme d'esprit et de cœur, si l'on ne croit point que le Fils de Dieu se soit fait homme pour la rédemption des hommes, jamais on ne résoudra ce problème, jamais on ne pourra comprendre que le christianisme ait pu se propager si vite et si loin. Un vrai chrétien, au contraire, trouvera cette

alten Menschenopfer. Weim., 1834. — Müller, *Die amerikanischen Urreligionen.* Bas., 1855. — Gams, *Die Synode von Elvira* (*K.-G. v. Spanien*), 1864.

question tout-à-fait étrange ; demander cela, selon lui, équivaut à demander pourquoi les desseins de Dieu se sont accomplis, pourquoi les hommes ont préféré la vérité à l'erreur, pourquoi ils ont voulu être heureux, pourquoi la voix du Père a été entendue de ses enfants, pourquoi les enfants de lumière sont accourus à la lumière ?

Cette demande, à la bien envisager, n'est rien moins que spirituelle. Dans le fond, elle ne peut être faite que par ceux qui ne savent pas ce qu'est le christianisme et qui n'y croient point. D'où il suit qu'étudier et exposer en détail les causes de la rapide propagation du christianisme, ce n'est pas autre chose qu'étudier et expliquer le christianisme même. Présentée en ces termes, la question amène les éclaircissements suivants :

La diffusion si prompte du christianisme vient de ce qu'il était l'œuvre de Dieu. Comme institution divine, il répondait aux besoins les plus élevés de l'homme et sut pleinement y satisfaire. Dieu, évidemment, connaissait mieux les besoins de l'homme que l'homme ne se connaissait lui-même. Nous touchons ici à l'essence même du christianisme et à ce qui fait de lui une religion positive. Quand nous disons positive, nous n'entendons point parler de ses doctrines, mais du principe de la connaissance en matière religieuse, et de son origine divine. Quand un homme veut enseigner à un autre homme une vérité religieuse quelconque par le procédé scientifique, le mot de vérité n'a de valeur que lorsque l'enseignement repose sur des raisons intrinsèques. Mais ces preuves rationnelles et intrinsèques peuvent toujours être contestées et combattues par des preuves contraires. Dans une religion positive, au contraire, une proposition n'est point acceptée parce qu'elle repose sur des raisons intrinsèques que l'on saisit parfaitement, mais parce que Dieu l'a révélée. C'est lui, la vérité même, qui s'en est expliqué ; son explication doit donc être vraie. Ce caractère positif du christianisme a singulièrement influé sur sa propagation. Désormais, la vérité religieuse pouvait être saisie de chacun, et il était aisé de l'expliquer même aux esprits incultes. Le maître, le disciple n'avaient plus besoin de s'appliquer à des recherches infinies dont ils étaient peut-être incapables, et

nous comprenons à merveille que le vulgaire, si dédaigné jusque-là, l'ait accueillie à cœur ouvert. Les esclaves, ces êtres tellement avilis qu'on les croyait à peine des hommes, furent également visités par le christianisme, et eux aussi le comprirent et l'acceptèrent. Le paganisme n'enseignait rien sur Dieu et sur les choses divines; ce n'était qu'un ensemble de cérémonies, tout-à-fait incompréhensibles à la plus grande partie des hommes.

Aujourd'hui tout est changé. On présente aux hommes une doctrine positive et accessible à chacun. Les esclaves apprennent pour la première fois qu'il existe aussi pour eux un Père éternel, qui abaisse sur eux ses regards comme sur chacune de ses créatures. Ils apprennent que s'ils ne sont pas citoyens de l'empire romain ou de quelque cité impériale, ils sont devenus citoyens d'un empire plus éminent, le royaume de Dieu et de son Fils. Le courage renaît dans cette immense classe d'hommes avilis et dégradés, et un instinct supérieur s'éveille en eux avec la confiance. La vue d'une destinée plus haute adoucit un sort qui leur avait été jusque-là insupportable, et ils accoururent au christianisme avec un empressement qui n'était possible que par le christianisme même.

Ce caractère positif de la religion chrétienne n'était pas seulement utile aux esclaves, il l'était aussi aux philosophes. Malgré toutes leurs recherches, les philosophes n'étaient jamais arrivés à des résultats satisfaisants; le seul fruit qu'ils eussent retiré de leurs travaux était le désespoir d'atteindre jamais à la vérité définitive. Avec tous leurs efforts, ils ne s'élevaient jamais au-dessus de l'hypothèse, ils n'arrivaient jamais qu'à l'intelligence des phénomènes, et encore n'avaient-ils pas même la force d'y croire. L'âme humaine est-elle immortelle? notre raison nous fournit plusieurs arguments solides pour l'affirmer; mais l'est-elle réellement? on ne savait trop à quoi se résoudre quand on avait développé tout ces arguments. Dieu remet-il les péchés? on peut le soutenir par de graves présomptions et par des raisons très-vraisemblables; mais les remet-il véritablement? La question est tout autre, et ne sera jamais résolue tant que Dieu n'aura pas dit : Je vous remets vos péchés sous telle condition.

On le voit, le caractère positif du christianisme n'intéresse

pas moins les savants que le vulgaire. De là, dans les premiers siècles, cet empressement avec lequel les philosophes eux-mêmes se précipitent vers le christianisme. Rien n'est plus touchant que de les entendre expliquer dans leurs écrits les raisons qui les ont décidés à se faire chrétiens.

Une seconde cause de l'extension rapide du christianisme dans l'empire romain, ce sont les mœurs des chrétiens, la manifestation de leur foi par leurs œuvres et par tout leur genre de vie, mais surtout la sérénité et l'énergie qui accompagnaient la profession extérieure de leur croyance. Il était inouï jusque-là que des hommes se fussent donnés à Dieu et aux choses divines, d'un cœur si ardent et d'une volonté si irrésistible. Un tel spectacle avait quelque chose d'émouvant pour les païens, dont les philosophes et les sages ne croyaient pas eux-mêmes ce qu'ils enseignaient. Joignez-y cet autre phénomène que des chrétiens de toute classe, de tout âge, de tout sexe, se montraient disposés à mourir pour leur croyance, et devenaient ainsi un objet d'étonnement et d'admiration universelle. Cet héroïsme exerçait, sous plus d'un rapport, une influence décisive sur la propagation du christianisme.

Le christianisme étant frappé d'interdiction, les fidèles ne pouvaient pas tenir d'assemblées publiques, et se voyaient forcés de se réunir secrètement. On les accusa bientôt de chercher là un prétexte pour s'adonner à des crimes qu'on n'oserait perpétrer en plein jour et parmi les hommes. On les traîna à la mort; ils moururent avec joie. A cette vue, les juges païens se demandèrent naturellement comment des hommes absorbés par les plaisirs et les jouissances terrestres pouvaient être si disposés à mourir. Si ce qu'on leur impute était vrai, ils devraient aimer la vie et s'y attacher. On commença donc à douter qu'ils fussent des criminels; plusieurs avouaient même que ce motif les avait amenés à considérer le christianisme comme une religion vénérable, et les chrétiens comme des hommes qui vivaient saintement.

Cet héroïsme des fidèles en face de la mort eut une autre conséquence : il inspira à plusieurs le désir de rechercher ce qu'était cette religion qui faisait mépriser la mort au point de l'affronter avec joie. On s'informa donc de la religion des

chrétiens, on s'initia à leurs doctrines, et c'est ainsi que, sans s'en douter, on en conçut une opinion favorable et qu'on entra dans l'Eglise. Il suffit de rappeler ici la *Lettre à Diognète*, écrite à un païen lettré par un chrétien dont nous ignorons le nom.

Les païens demandaient pourquoi les chrétiens bravaient la mort avec tant de sang-froid et enduraient tous les supplices plutôt que de renoncer à leur croyance. On s'explique maintenant comment Tertullien pouvait écrire cette maxime à la fois si concise, si vraie et si touchante : *Sanguis martyrum semen christianorum*.

Ce passage nous montre, par sa généralité même, jusqu'à quel point l'héroïsme des fidèles contribua à la propagation du christianisme. Mais avant de considérer les mœurs des chrétiens dans leurs rapports avec les progrès de la religion, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'ensemble de leur conduite et de leurs habitudes.

Les chrétiens révèlent une existence morale complètement nouvelle et inconnue jusqu'à eux. A voir la manière dont ils se comportent entre eux, il semble aux païens que ce sont des citoyens du ciel descendus momentanément sur la terre. On remarquait parmi eux une charité mutuelle, un penchant à s'entr'aider et à se secourir, une douceur, des prévenances et des ménagements qu'on ne rencontrait nulle part ailleurs. De tels exemples attiraient l'attention des gentils et les déterminaient souvent à embrasser le christianisme. Ces considérations sont longuement développées dans l'épître à Diognète. Dans le dialogue de Minucius Félix, le païen Cécilius affirme que les chrétiens s'aiment tellement les uns les autres qu'ils doivent se reconnaître à de certains signes secrets. Partout où ils se rencontrent, on voit paraître les marques de cette charité qui est un fruit de l'esprit chrétien.

On voit dans l'apologie d'Origène contre Celse le philosophe (livre Ier), que ce dernier reprochait aux chrétiens d'être plus fidèles à leurs amitiés que d'autres peuples ne le sont à leurs serments. Cette coutume était même devenue si célèbre que Lucien y puisa la matière d'une satire. Cette cordialité des fidèles, cette affabilité et cette douceur de caractère devaient nécessairement donner lieu à des abus.

Lucien, qui les connaissait, en profita dans son Pérégrin Protée pour les couvrir de ridicule.

Ces heureux dons, par cela même qu'ils étaient un fruit de l'esprit chrétien, ne pouvaient rester concentrés parmi les fidèles; les gentils devaient en ressentir aussi les heureux effets. Nous savons qu'il en fut réellement ainsi, et qu'ils aidèrent puissamment au progrès du christianisme. Justin[1] rapporte que des païens qui avaient été en relations avec les fidèles étaient souvent amenés au christianisme par le dévouement, la franchise et l'honnêteté dont ils avaient été témoins. On a vu, quand la peste sévissait dans quelques grandes villes, des païens jeter sans pitié les cadavres des leurs sur les rues et les abandonner à leur sort. Les chrétiens, ne pouvant supporter un tel spectacle, les enterraient en même temps que leurs propres morts. Il arrivait souvent, dans les cas d'invasions, que des chrétiens et des païens étaient emmenés comme esclaves et destinés à être vendus. Les fidèles établissaient entre eux des collectes, et en consacraient le produit au rachat des captifs tant gentils que chrétiens. Saint Cyprien en cite plus d'un exemple dans son ouvrage de *Mortalité,* ou « de la Peste. »

A la vue de cette conduite, les païens émerveillés ne se possédaient plus et se hâtaient d'embrasser le christianisme. C'est une loi de l'ordre moral : il faut, bon gré mal gré, que l'homme révèle par ses actes ce qu'il croit au fond de son cœur; autrement la religion qu'il professe ne paraîtra jamais digne de respect, quelque pures et divines que soient les vérités qu'elle enseigne. La joie avec laquelle les chrétiens manifestaient leur croyance et la moralité qui y correspondait étaient les plus actifs propagateurs de leur religion. La bonne nouvelle n'était pas seulement annoncée par les prêtres et les évêques qui parcouraient le monde : en face des païens chaque fidèle était en quelque sorte un ministre et un héraut de Jésus-Christ; chacun travaillait selon sa vocation à lui procurer des partisans. Le soldat y employait la milice, le marchand son négoce et ses voyages, le médecin l'exercice de son art, le philosophe son école. Pleins de la foi et de

[1] Justin, *I Apol.*, XIII.

l'ardeur qu'elle inspire, sachant qu'eux-mêmes lui devaient tout leur bonheur, ils sentaient le besoin invincible de communiquer aux autres ce qui les avait rendus heureux : divin transport que rien ne pouvait contenir.

Comment l'ami cherchait à gagner son ami, nous en avons une preuve extrêmement belle et touchante dans le dialogue de Minucius Félix. Comment le philosophe faisait concourir son enseignement au même but, c'est ce que témoignent les vies de Justin le Philosophe, d'Aristide, de Tatien, d'Athénagore, de Miltiades et de Tertullien. Conservant, même après qu'ils étaient devenus chrétiens, le costume particulier des philosophes, le *pallium*, ces hommes fréquentaient le forum, où se rassemblaient les philosophes, réunissaient des disciples autour d'eux et répondaient aux questions qu'on leur faisait. C'est là que nous rencontrons ceux d'entre les chrétiens qui portaient le nom de sophistes ou de philosophes. Dans les Actes des martyrs, nous voyons figurer des médecins; et dans la persécution qui éclata dans les Gaules sous Marc Aurèle paraissent des boulangers, des aubergistes, en un mot des chrétiens de toute condition. Origène eut souvent à justifier le christianisme des objections que Celse lui faisait à ce sujet.

On le voit, le christianisme tâchait de pénétrer dans les familles par mille moyens inconnus : là est le secret de ses étonnantes conquêtes. Et tous ces éléments que nous avons fait connaître, le christianisme ne les puisait que dans son propre sein. La raison de ses triomphes ne réside point hors de lui, mais en lui-même. Que le christianisme ait aussi trouvé une cause de succès dans l'appui extraordinaire que Dieu prêta à ses fidèles, cela n'est pas moins certain. Les miracles racontés dans les Evangiles et dans les Actes des apôtres sont sans doute les plus nombreux, parce que l'ancien monde venait d'être renversé et qu'il fallait alors tirer les esprits de leur engourdissement; mais ce phénomène surnaturel se prolonge bien avant dans notre période et n'a jamais complètement disparu. Toutefois, cette remarque d'Origène [1], qu'il restait encore de son temps des traces de

[1] *Contr. Cels.*, c. II.

l'ancienne vertu miraculeuse, prouve indirectement que Dieu dans sa sagesse avait jugé à propos de restreindre de plus en plus, dans le cours des âges, son intervention extraordinaire.

Devenu une grande puissance morale, le christianisme pouvait agir désormais sur l'esprit des païens avec toute l'énergie, l'autorité et la force qui lui sont inhérentes, et la preuve sensible devenait de jour en jour moins nécessaire.

C'est par de telles causes, et uniquement par elles, que s'explique la prompte extension du christianisme dans le monde.

§ 8. De la manière dont le christianisme s'est propagé; de la marche qu'il a suivie et des hommes qui se sont particulièrement signalés comme missionnaires apostoliques

Par leurs travaux personnels, les apôtres avaient déjà été implanter le christianisme dans la plus grande partie des provinces romaines [1]. Dans toutes les villes un peu remarquables, ils avaient institué des communautés plus ou moins importantes, et tel avait été leur succès, que dans plusieurs pays la contrée tout entière avait été remuée par la prédication apostolique, par exemple Ephèse, où saint Paul avait prêché. Les apôtres aimaient à porter l'Evangile dans les citées populeuses, dans les capitales ou dans les villes marquantes de la province; quant aux campagnes, ils ne faisaient guère que les traverser. De ces grandes villes, centres d'un district plus ou moins étendu, l'Evangile rayonnait naturellement sur la région environnante.

Les Eglises fondées par les apôtres se nomment *Eglises apostoliques;* elles jouissaient, ainsi que nous le verrons plus tard, d'une autorité particulière. Ce qu'il importe de constater dès maintenant, c'est la manière toute miraculeuse dont la divine Providence avait préparé aux apôtres les voies de la prédication évangélique. Dieu avait permis que

[1] A partir de l'ouest, les apôtres avaient annoncé l'Evangile en Espagne, en Italie et sans doute aussi dans les Gaules, peut-être même en Afrique; en Orient, ils l'avaient prêché dans l'Illyrie, la Grèce, l'Egypte, l'Ethiopie, l'Asie mineure, la Syrie, la Mésopotamie, l'Arabie, la Parthe et sûrement aussi dans l'Inde.

les Juifs fussent répandus sur toute la surface de l'empire romain. Ils avaient établi dans les villes des synagogues où, à des jours et à des heures précises, se faisaient la lecture et l'explication de quelques chapitres de l'Ancien Testament. Un Juif en voyage avait le droit, s'il se croyait capable, de se présenter à l'assemblée et de commenter quelque texte de l'Ancien Testament. Les apôtres eux-mêmes, comme nous le voyons dans les Actes, furent souvent invités à faire des conférences religieuses, et ils avaient soin d'y mêler, sans qu'on s'y attendît, les doctrines de l'Evangile. Et voilà comment le judaïsme servait encore à cette époque de point de départ à la prédication évangélique. Les Juifs avaient partout des prosélytes païens plus ou moins nombreux qui se réunissaient dans les synagogues. Ces prosélytes apprenaient aussi que le Rédempteur du monde avait paru, et ils devenaient des intermédiaires entre les Juifs et les païens proprement dits. Grâce à ces moyens divers de communication, l'Evangile pénétrait dans toutes les classes de la société. Il est impossible d'indiquer, ne fût-ce qu'approximativement, à quel chiffre s'élevaient les chrétiens pendant l'ère apostolique : leurs noms sont inscrits au livre de vie; mais il y avait déjà, à coup sûr, un noyau considérable. Après la période des apôtres, dans les deuxième et troisième siècles, le christianisme se répandit dans tout l'empire romain sans exception, depuis les villes situées à l'extrémité du sud de l'Afrique jusqu'au Rhin et au Danube, depuis la Bretagne jusqu'à l'Euphrate et au Tibre, depuis les frontières de la mer Méditerranée (l'extrémité du monde du côté de l'ouest) jusqu'au rivage de la mer Noire. Il y avait partout des chrétiens, et, comme tout le prouve, dans une proportion telle que les païens ne devaient guère former que la moitié de la population de l'empire romain[1]. C'était là, il faut le reconnaître, un magnifique résultat.

Il paraîtra plus magnifique encore quand nous examinerons de plus près la manière dont le christianisme se propagea et les hommes qui lui servirent d'organes. Par quels

[1] Suivant un autre calcul, les chrétiens formaient en Orient la dixième partie de la population indigène, et la quinzième partie en Occident.

moyens le christianisme pourra-t-il se répandre, lui si exempt de prétention, si humble, si ennemi du bruit et du fracas, comme il sied du reste à une religion divine? Il le fera sans tumulte extérieur, sans insurrection, bien qu'il soit venu pour effacer jusqu'aux derniers vestiges de l'ancien monde. C'est à l'esprit de l'homme qu'il s'adressera afin de le transformer du dedans au dehors. Aussi Tertullien raconte[1] que la moitié d'une ville pouvait être chrétienne avant qu'on s'en doutât. On apprenait seulement que telle famille était convertie quand elle se signalait d'une manière tout-à-fait ostensible et édifiante par la pureté de ses mœurs. — Voilà comment le christianisme étendait ses conquêtes.

Quels pouvaient être les hommes qui opéraient de si grandes choses? L'histoire sans doute les cite par milliers; car ce n'était pas trop pour un si grand ouvrage. On se tromperait fort si l'on croyait qu'il en fut ainsi. L'histoire ne mentionne qu'un petit nombre de ces hommes apostoliques, et il y a une étonnante disproportion entre ces quelques noms et l'œuvre gigantesque qui se déploie sous nos yeux. Nous ne connaissons point les architectes de cet édifice imposant. C'est ordinairement par un pur hasard et quand nous nous y attendons le moins, que nous apprenons que le christianisme a pénétré dans tel ou tel pays; c'est par exemple quand nous entendons raconter qu'une persécution y a éclaté contre les chrétiens, qu'un grand concile y a été célébré, ou que l'Eglise y a été agitée par quelque hérésie. Ce petit nombre de missionnaires connus s'explique par une raison que nous avons déjà donnée : c'est que chaque chrétien faisait en quelque sorte l'office d'évangéliste dans la condition où il se trouvait placé. Où tout est remarquable, rien n'est remarqué. Quand tous sont animés d'une égale ferveur, il n'est pas nécessaire de signaler les individus[2].

[1] Tertull., *Ad Scap.*, cap. II.

[2] J.-A. Fabricius, *Salutaris lux Evangelii, s. notit. histor. chronol. litter. et geogr. propagatorum per orbem totum sacrorum.* Hamb., 1731, in-4°. — J.-F. Cotta, *De causis crescentis christianismi inter persequutiones.* Tueb., 1758. — P.-C. Gratianus, *Versuch einer Geschichte über den Ursprung und die Fortpflanzung des Christenthums in Europa.* Tübingue, 1766-1773, 2 vol. — J.-M. Mamachi, *Originum et antiquitatum ecclesiasticarum tom. XX.* Rom., 1749-1755 (l. II).

Nous allons donner cependant quelques détails et faire connaissance avec quelques personnages dont le nom a été fortuitement conservé. L'épiscopat jouait naturellement le rôle principal. Les évêques de ce temps différaient, à bien des égards, des évêques actuels. Ils n'étaient pas seulement pasteurs d'un troupeau déjà existant; ils avaient encore pour mission de travailler à l'augmenter, par conséquent de se faire missionnaires. Cette vocation des évêques, d'être en même temps les gardiens et les messagers de la foi, était générale et se prolongea pendant toute la période qui nous occupe; elle durait encore au quatrième siècle. Plus un évêque était remarquable par la vigueur de sa foi, par ses lumières, sa sagesse et ses vertus, plus il se distinguait comme missionnaire.

On peut juger par le fait suivant que plus d'un évêque était capable de convertir en peu de temps la ville dont il était évêque et tout le pays d'alentour. Saint Grégoire Thaumaturge, disciple du philosophe chrétien Origène, avait quitté sa ville natale, Néo-Césarée, pour aller étudier la jurisprudence à Béryte. Sur ces entrefaites, il entendit parler d'Origène, et voulut, quoique païen, assister à ses leçons de philosophie. Ces leçons le décidèrent à se faire chrétien. Après cinq années d'études, il retourna dans sa patrie. On croyait généralement qu'il allait embrasser une carrière qui le conduirait aux plus hautes fonctions de l'Etat. Il fut sacré évêque de sa ville natale. Elle ne comptait alors que dix-sept chrétiens; quand saint Grégoire mourut il y laissa à peu près autant de païens. Toute la contrée environnante était également chrétienne, et si bien chrétienne que la persécution qui éclata à Néo-Césarée n'entraîna aucune défection. Tels sont les hommes remarquables que l'Eglise possédait alors dans son sein. Et les hommes de ce mérite étaient certainement en très-grand nombre, car nous ne savons ce fait que par un pur hasard, parce que saint Grégoire fut disciple d'Origène et composa les écrits que nous lui devons.

Dans l'Eglise orientale, nous connaissons encore comme missionnaires : Pantène, ancien philosophe stoïcien qui vivait dans les dix dernières années du deuxième siècle. Il entreprit le voyage des Indes, c'est-à-dire de l'Arabie, pour

y annoncer l'Evangile. Nous ignorons les succès de ses travaux. Origène fut prié par un émir arabe d'aller lui expliquer l'Evangile, ainsi qu'à la tribu dont il était le chef. Il s'y rendit. Ce sont là les seuls missionnaires de l'Eglise orientale dont les noms nous soient parvenus.

En passant à l'Eglise occidentale, nous commencerons par l'Afrique romaine, qui faisait alors partie de l'Occident[1].

Nous ignorons par qui le christianisme y fut introduit, et nous ne savons rien en général de l'histoire du christianisme

[1] Im. Schelstrate, *Ecclesia Africana sub primatu Carthaginensi.* Paris, 1679. — Mich. Leydecker, *Hist. eccl. Afric. illustrata, qua Ecclesiæ Africanæ origo, status variaque illius fata et interitus exponuntur,* etc. Utr., 1690. — It.-At. Sanchez, *Historia Ecclesiæ Africanæ.* Matriti, 1784. — S.-Ant. Morcelli, *Africa christiana,* 3 tom. in-4°. Brescia, 1816-1817 (le meilleur ouvrage jusqu'ici). — J. Muenter, *Primordia Ecclesiæ Africanæ.* Copenhague, 1829, in-4°. — J.-B. Rossi, *De christianis titulis Carthaginensibus,* extrait du *Spicilegium Solesmense,* éd. Pitra, t. IV, p. 497 (1858). *Stimmen aus Rom, von den Benediktinern in S. Paul.* Schaffh., 1860 (contient un recueil des inscriptions chrétiennes découvertes à Alger, édit. Léon Rénier, 1855). — E.-A. Blampignon, *De sancto Cypriano et de primæva Carthaginiensi Ecclesia disquisitio historica atque philosophica, cui subest Metaphrastæ hagiographia hactenus inedita.* Paris, 1862.

De cette hypothèse que l'ancienne version italique serait venue de l'Afrique proconsulaire, Tischendorf conclut à tort que le canon du Nouveau Testament aurait été fixé de bonne heure (Tischendorf, *Quand nos Evangiles ont-ils été composés ?*). D'une part, en effet, on place l'origine de la version italique entre les années 150 à 180 (un siècle trop tard, selon nous); d'autre part, on n'a point prouvé jusqu'ici que cette version vienne de l'Afrique ; son nom seul indique déjà l'Italie. (Cf. *Die alte lateinische Bibelübersetzung vor Hieronymus stammt nicht aus Afrika, sondern aus Italien,* dans Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, I, 86-102.) — Que l'Afrique ait reçu le christianisme de l'Italie, et de Rome surtout, il est difficile de le nier ; car Rome était le canal des relations de l'Orient et de l'Afrique, et le grec était beaucoup moins compris en Afrique qu'à Rome. Quant à savoir comment et quand le christianisme fut porté en Afrique, nous continuons de l'ignorer, et c'est depuis peu seulement que nous connaissons le temps où vivait Agrippinus, évêque de Carthage. Nous croirions plutôt que le christianisme pénétra de Rome à Carthage vers l'an 50 que vers l'an 150. Vers l'an 200, nous rencontrons un évêque du nom d'Optat, probablement un évêque de Carthage, prédécesseur médiat ou immédiat d'Agrippinus (*Acta martyr. SS. Perpetuæ,* c. XIII). — Tertullien ne disant rien de l'origine du christianisme, nous en conclurions volontiers que de son temps cette origine se perdait déjà dans la nuit du passé. — Saint Augustin dit simplement que le christianisme arriva en Afrique des contrées transmaritimes, ce qui désignerait avant tout l'Italie et ses îles. Voyez l'édition d'Optat de Milève par Dupin (*cum geographia episcopali Africæ,* 1700) et la *Notice sur l'Eglise d'Afrique* à la fin de l'édition de Victor de Vit par Ruinart. Saint Augustin s'exprime

dans ce pays avant la persécution qui éclata sous Septime Sévère (vers 200), et dans laquelle s'illustrèrent les martyrs scyllitains, sainte Perpétue et sainte Félicité, dont nous conservons les actes authentiques du martyre. Ce sont les premiers martyrs de l'Eglise africaine que nous connaissions. Quelques années après, l'évêque de Carthage, Agrippinus, réunit un concile de soixante-dix évêques. Nous savons ainsi, mais sans avoir aucune donnée précise, que le christianisme produisait dans ce pays des fruits abondants. Seulement nous pouvons admettre avec certitude que ce fut de Rome que l'Evangile arriva en Afrique, comme on le verra plus tard par les indices les moins équivoques.

Quant à la Gaule, il semble que saint Polycarpe y envoya des missionnaires dès la première moitié du deuxième siècle. Cependant la nature des actes qui nous sont parvenus ne nous permet pas de leur accorder une confiance absolue. Il est certain qu'ils datent d'une époque plus récente, au moins quant à leur rédaction ; mais le fond en est indubitablement historique[1]. La première persécution dans les Gaules éclata sous Marc Aurèle.

avec une grande réserve sur le temps et la manière dont le christianisme fut introduit en Afrique. Voici ses paroles : « Nonnullæ barbaræ nationes etiam post Africam crediderunt ; unde certum sit, Africam in ordine credendi non esse novissimam » (*De unitat. Ecclesiæ*, cap. XXXVII) ; cependant, il le fait venir de Rome (ep. 25 ad Constant.). *Dog. ep.* CLXXVIII.

[1] La France du dix-septième siècle professait des opinions par trop modestes sur l'époque de l'introduction du christianisme dans les Gaules : « Quo sæculo, dit Labbe, in Gallias venerit Martialis dictus Aquitanorum apostolus, primone an tantum tertio controvertitur..... et adhuc sub judice lis est » (*De Script. eccles.*, t. II, p. 59, 60). Massuet, l'éditeur de saint Irénée (sur *Adv. hær.*, III, I), va jusqu'à dire qu'après saint Irénée le christianisme était presque éteint dans les Gaules, et qu'il fallut l'y annoncer de nouveau vers l'an 250. Rien ne justifie une pareille assertion. Le christianisme ne fut pas introduit dans les Gaules par saint Pothin et saint Irénée, et il n'y fut ni menacé ni ébranlé par leur martyre. — Depuis 1848, les historiens français sont revenus aux traditions primitives, et les résultats positifs où ils ont abouti, c'est que l'introduction du christianisme dans les Gaules remonte au premier siècle et à la période apostolique. Dans cette direction, le branle a été donné par les *Monuments inédits sur l'apostolat de Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe, et les saintes Marie*, etc., par Faillon. Paris, 1848, 2 vol in-4°. L'auteur de cet ouvrage étudie les origines des évêchés d'Aix, Arles, Avignon, Autun, Fréjus, Marseille, Orange, Bourges, Paris, Le Puy, Périgueux, Tours, Clermont, Toulouse, Narbonne, Trèves, Limoges, etc. M. Faillon, et c'est

Nous rencontrons ici l'évêque et martyr Pothin, auquel saint Irénée succéda sur le siége de Lyon. La persécution des

peut-être là le grand mérite de son livre, ne cite pas moins de 362 documents et pièces justificatives. Quant à en démêler la valeur et le fond historique, ce soin est réservé à l'avenir. L'auteur pense que saint Denis, évêque de Paris (non pas le Denis d'Athènes, bien entendu), saint Saturnin, premier évêque de Toulouse et martyr, de même que Paul, premier évêque de Narbonne, furent envoyés dans les Gaules par Clément I[er] vers la fin du premier siècle. En tout cas, il est impossible que saint Trophime, premier évêque d'Arles, ne soit arrivé dans les Gaules que vers l'an 250, sous l'empereur Dèce (comme le veut Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, I, XXVIII), puisqu'il est dit de Marcien, évêque novatien d'Arles, que vers l'an 253 il occupait depuis longtemps le siége épiscopal. Une lettre adressée par dix-neuf évêques de la Gaule au pape Léon I[er], porte que la Gaule tout entière, ainsi que l'Eglise romaine, sait que saint Pierre a envoyé Trophime sur le siége d'Arles. Ils voulaient donner à entendre que l'Eglise d'Arles était plus ancienne que celle de Vienne.

Cet ouvrage de Faillon a exercé une influence considérable sur les écrivains qui l'ont suivi : Paul Piolin, *Histoire de l'Eglise du Mans*, t. I-VI, Paris, 1851-1855, *Introduction*. Voir surtout : *Origines chrétiennes de la Gaule; Lettres au R. P. dom Paul Piolin à Solesmes, en réponse aux objections contre l'introduction du christianisme dans les Gaules aux deuxième et troisième siècles, précédées de lettres sur la nécessité d'un examen de l'ouvrage intitulé : Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*. Paris, 1855-1856, 2 vol. in-8°.

Le dernier historien de l'Eglise de Toulouse (*Histoire générale de l'Eglise de Toulouse*, par l'abbé Salvan, t. I-IV, Toulouse, 1856-1861), soutient que Paul de Narbonne arriva du temps de Caracalla, que saint Saturnin était évêque de Toulouse dans la même époque (vers 213), mais ne fut martyrisé que sous l'empereur Dèce. Il convient que Martial de Limoges et Trophime d'Arles arrivèrent plus tôt dans les Gaules, et que Denis et Saturnin furent seuls martyrisés, ce dernier vers 253. « Martial de Limoges, Austremoine de Clermont, Paul de Narbonne parvinrent à une haute vieillesse ; mais nous ignorons s'ils furent martyrisés avant ou après la persécution de Dèce » (t. I, p. 89). Il ne faut pas, selon lui, exagérer l'importance de la propagation du christianisme dans les Gaules, du premier au deuxième siècle, puisqu'un concile célébré à Lyon sous saint Irénée ne réunit que douze évêques, et peut être moins encore.

Les récents historiens des évêchés de Vienne et d'Arles, de tout temps rivaux, s'efforcent de justifier les prétentions historiques de ces deux anciens siéges aujourd'hui supprimés (*Histoire de la sainte Eglise de Vienne jusqu'à la suppression du siége en* 1801, par F.-Z. Collombet, Lyon, 1847, 1848, 4 vol. ; *Hist. de la sainte Eglise d'Arles*, par l'abbé J.-M. Trichaud, Arles, 1858, 1865, 4. vol.).

Une critique saine et une vaste étude des sources, telles sont les qualités qui distinguent la *Dissertation sur l'apostolat de saint Martial* (premier évêque de Limoges), *et sur l'antiquité des Eglises de France*, par l'abbé Arbellot, Paris 1855, complétée six années après par les *Documents inédits sur l'apostolat de saint Martial et sur l'antiquité des Eglises de France*, Limoges, 1861, qui ont acquis en France une légitime autorité. M. Arbellot cherche à prouver, par le témoignage de tous les siècles, que Saint Martial fut envoyé dans les Gaules par les apôtres ; avec la

chrétiens sous Marc Aurèle fut si violente, le nombre des fidèles immolés à la fureur des païens fut si prodigieux à

tradition, il place sa mort dans l'année 73. Il admet aussi et cherche à établir que Trophime fut envoyé à Arles par saint Pierre, que Paul de Narbonne était disciple des apôtres et fut sans doute institué premier évêque de Narbonne par saint Paul, lors de son voyage en Espagne. Arbellot estime aussi que les autres évêques de France, Denis de Paris, Saturnin de Toulouse, Austremoine de Clermont, et même Gatien de Tours (l'auteur ne nous semble pas l'avoir prouvé, *Dissert.*, p. 152), Ursin de Bourges, Eutrope de Saintes, « peut-être » aussi Fronton de Périgueux et Georges de Velay furent envoyés dans les Gaules par Clément I[er].

Après ces travaux préparatoires, dont, chose étonnante, il fait peu d'usage, le nouvel éditeur de l'*Histoire de l'Eglise gallicane*, de Longueval, 1550-1559, Paris, 1730-1749, 18 vol. in-4°, l'abbé Jager, dans son *Histoire de l'Eglise catholique en France, depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII* (jusqu'ici 13 vol., Paris, 1862-1866), admet que saint Pierre envoya dans les Gaules : Martial de Limoges, Paul de Narbonne, Clément de Metz, Savinien et saint Potentien de Sens, Trophime d'Arles, Crescent de Mayence et saint Luc, dont le siége est inconnu. (Cf. *Histoire de l'Eglise d'Auvergne depuis saint Austremoine jusqu'en* 1560, par L.-E. d'Ambert. Cler., 1855, 3 vol. — Ravenez, *Recherches sur les origines des Eglises de Reims, de Soissons et de Châlons*, 1856. *Essai sur les origines religieuses de Bordeaux*, 1862. — Pergot, *Vie de saint Front, apôtre et premier évêque de Périgueux. Histoire du diocèse d'Avignon et des anciens diocèses dont il est formé*, par l'abbé Granget. Avign., 1862, 2 vol. — *Histoire et description de Notre-Dame de Reims*, par Cerf, 2 vol. Reims, 1862. Cerf pense que la première cathédrale de Reims fut construite dès le premier siècle, par l'évêque Sixte. *Des Origines chrétiennes de la Gaule*, par Arbellot, dans le *Monde*, 6 juin 1860. *Rome et les premières Eglises des Gaules considérées dans leur origine*, ibid., 16, 18, 24 avril 1862, par F. Gaydou, S. J. Le P. Gaydou considère Lyon comme le foyer du christianisme dans les Gaules.)

La collection, aujourd'hui terminée, des *Inscriptions chrét. de la Gaule antérieures au huitième siècle, réunies et annotées par Le Blant*, ouvrage couronné par l'Institut, Paris, 1856-1865, 2 vol. in-4° avec 552 inscriptions sur 92 planches, nous montre effectivement que le christianisme s'est répandu dans les Gaules en suivant le cours du Rhône. A Marseille et à Aubagne, on trouve des inscriptions qui datent de Marc Aurèle ou de ses successeurs immédiats. Arles en possède neuf, probablement du temps de Constantin. Sur le Rhin et dans le centre de la France, on ne trouve aucune pierre dont l'origine remonte sûrement aux trois premiers siècles. Les inscriptions ne favorisent pas ce sentiment qu'une grande troupe de messagers de la foi se soient répandus simultanément en France, à moins qu'on ne dise qu'il y avait eu extinction subite de la foi, suivie d'une renaissance. Deux opinions contraires (sur les commencements du christianisme) sont en face l'une de l'autre, dit Le Blant, et sont défendues avec le même zèle et le même talent. Effectivement, l'école de la tradition ancienne ne le cède point à ses adversaires en savoir et en perspicacité.

Il y a près de six ans, l'abbé Salmon, prenant pour base l'ouvrage suivant de Maceda devenu très-rare : *De celeri propagatione Evangelii in*

Lyon et dans les alentours, qu'il ne restait plus que quelques individus pour transmettre le christianisme aux âges futurs.

universo mundo, lib. 3; *acced. Comment. Bolland. de sancto Firmino, ep. et mart.*, etc., Romæ, 1798, publiait une *Histoire de saint Firmin, premier évêque d'Amiens,* 1861, où il cherchait à prouver que Firmin fut le premier évêque de Pampelune et d'Amiens. Son argumentation a été attaquée par Dufour et Maury. Après dix années d'études, Ch. Salmon a édité ses *Recherches sur l'époque de la prédication de l'Evangile dans les Gaules et en Picardie, et sur le temps du martyre de saint Firmin premier évêque d'Amiens et de Pampelune.* Am., 1865. Il éclaircit les passages contraires de Sulpice Sévère (*Hist. sacr.,* II, XXXII; — *sub Aurelio..... primum inter Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta*) et de Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, I, XXVIII), suivant lesquels les sept messagers de la foi ne seraient arrivés dans les Gaules que sous l'empereur Dèce, vers 250. Il cite ensuite les autorités favorables sans oublier les plus anciennes liturgies. Il traite enfin des plus anciennes Eglises : Marseille, Arles, Limoges, Aix, Orange, Lyon, Sens, Paris, Chartres, Reims, Soissons, etc. Suivant lui, saint Saturnin fut martyrisé dans le premier siècle, et saint Firmin dans le commencement du deuxième.

Au milieu de toutes les incertitudes, deux faits paraissent vraisemblables ; le premier, c'est qu'il n'y eut ni sept ni un plus grand nombre de missionnaires qui arrivèrent simultanément de Rome dans les Gaules ; le second, c'est que Trophime d'Arles et Martial de Limoges (au moins ces deux-là) appartiennent au premier siècle chrétien. Comment Grégoire a-t-il obtenu son chiffre sept ? C'est une question qu'on n'a pas su résoudre en France. Pour nous, nous n'avons jamais douté que Grégoire, sachant que sept évêques avaient été envoyés de Rome en Espagne, avait trouvé là une raison suffisante de revendiquer le même nombre pour la Gaule. (Trophime, Paul, Saturnin, Martial, Denis de Paris, qui était déjà de son temps la capitale du royaume de France, puis Austremoine pour l'Auvergne, la bien-aimée patrie de Grégoire, et enfin saint Gatien, pour son diocèse de Tours.) Nous n'appellerons pas ce stratagème une pieuse fraude, mais seulement une invention patriotique. Pourquoi, après avoir envoyé sept missionnaires en Espagne, n'aurait-on pas fait de même pour la Gaule ?

Au lieu de Gatien de Tours, Grégoire aurait mieux fait de placer Crescent de Vienne et de Mayence au nombre des hommes apostoliques qui furent envoyés de Rome dans les Gaules.

Chez les Grecs, le mot *Galatie* désigne à la fois la Gaule et la Galatie orientale, de même que le mot Ibérie s'applique à l'Espagne et au pays qui touche le Caucase : c'est par le contexte qu'on voit de quelle Ibérie ou de quelle Gaule il s'agit. Dans le cas présent, plusieurs manuscrits de la Bible portent Γαλλίαν ou Γαλλίας. (Codex 23, 31, 39, 73, 80. Griesbach, *Apparat.*, ad hunc loc.) Saint Irénée écrit *Galatiam* (*Adv. hæres.*, III, XIV, § 1), mais nous n'avons ici que sa version latine. Quant à Eusèbe, il dit positivement que Crescent voyagea dans la Gaule, III, IV : Κρίσκης εἰς τὰς Γαλλίας στειλάμενος ; de même saint Jérôme : *Crescens in Galliis prædicavit* (*Catal. script.*, append. I). Le *Chronicon Paschale* (*Olymp.*, CCXX) porte εἰς Γαλλίας. Saint Epiphane (*Hæres.*, LI, XI), et Théodoret (*In II Tim.*, IV, 10) se prononcent résolument pour la Gaule.

Il y faut joindre de nos jours l'autorité décisive du *Codex Sinaiticus*, dont nous sommes redevables au docteur Friedrich : ce manuscrit a le

Dans le milieu du troisième siècle, Saturnin, évêque de Toulouse, Denis et quelques autres, donnèrent une impulsion

double avantage d'émaner du quatrième siècle, et de fournir le texte de la plus ancienne version latine de la Bible. (Tischendorf, *Quand nos Evangiles furent-ils composés?* Leipz., 1865.)

Il ne restera plus aucun doute sur la mission de Crescent dans les Gaules (en 67) si nous considérons, premièrement, que saint Paul, qui avait fait auparavant un long séjour à Ephèse, qui de Rome avait adressé à Ephèse une lettre à Timothée, ne pouvait pas, de si loin, envoyer dans un pays situé au delà de l'Asie, un disciple qui, à en juger par son nom latin intraduisible en grec, ne possédait que la langue latine, et qui pour ce motif fut envoyé dans les Gaules. Saint Trophime d'Arles, justement honoré comme disciple des apôtres, était probablement le même que ce disciple de saint Paul qu'on présume être retourné à Rome après sa guérison (il était resté malade à Milet), et qui fut envoyé par saint Paul dans les Gaules peu avant son martyre.

Les Eglises de Vienne et d'Arles nous semblent pouvoir revendiquer la même ancienneté. (Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1846, I, 83-90. — Héfelé, *Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland*. Tüb., 1838, p. 53 et suiv. Le même : article *Mayence* dans l'*Encycl. de la théol.*, éd. Gaume. — J. Friedrich, *Kirchengeschichte von Deutschland*, 1867, I, p. 80.

Le P. Gams a examiné, hors de l'Espagne, la question des sept évêques espagnols, *Septemviri apostolici*, comme on les appelle, et il est arrivé au résultat suivant. Leur mission, reçue des apôtres Pierre et Paul, fut provoquée par le voyage que saint Paul fit en Espagne, où il ne resta que peu de temps, un an au plus. De Rome ils suivirent la voie de mer, débarquèrent à Carthagène et pénétrèrent par la voie de terre jusqu'au centre de l'Espagne. A Acci ou Guadix, leur voyage fut interrompu par un miracle, la chute soudaine d'un pont énorme. Leur guide, Torquatus, fut le premier évêque de Guadix et passe pour le premier évêque connu de l'Espagne. L'Eglise de Guadix s'est appelée de tout temps et jusqu'à nos jours, *l'Eglise apostolique.* — Les six compagnons de Torquatus se fixèrent tous dans les environs de Guadix; les trois premiers avaient leurs siéges au sud-est, les trois derniers au nord-ouest de ce foyer primitif du christianisme en Espagne. Secundus travailla et mourut à Abula (aujourd'hui Abla), au sud-est de Guadix; Indaletius, à Urci, sur la mer, près de Vera, ancienne ville épiscopale qui, au temps du concile d'Elvire (306), avait pour évêque Cantonius. Ctésiphon se fixa à Vergium, la ville importante de Berja, près d'Almeria, dont l'évêché a absorbé ceux d'Urci et Vergium. Le cinquième disciple des apôtres, Cécilius, se fixa à Illiberis ou Elvire, où s'élève aujourd'hui Grenade, ville considérable. Le sixième, Euphrasius, y compris Torquatus, devint évêque de la grande ville d'Illiturgis, sur le fleuve Bétis, au-dessus d'Andujar. Le diocèse de Jaën, qui honore saint Euphrasius comme son patron, peut être considéré comme la continuation de l'évêché d'Illiturgis (et de Tucci-Martos). Le septième enfin, Hesychius ou E(J)sitius, choisit pour siége la ville de tout temps assez importante de Carcesa (aujourd'hui Cazorla), qu'il ne faut pas confondre avec Cazlona, l'ancienne ville épiscopale de Castulo, dont l'évêché fut annexé à celui de Baëza dès le septième siècle, puis transféré à Jaën au treizième. Carzola est une enclave de Jaën; mais depuis le treizième siècle, il appartient au diocèse de Tolède.

nouvelle au christianisme. Saint Saturnin, arrivant dans les Gaules vers 250, ne trouva plus que quelques chrétiens épars

Que les sept hommes où l'un des sept hommes apostoliques aient été martyrs, il n'en n'est point question ni dans l'ancienne liturgie espagnole, ni dans le martyrologe romain, ni dans les autres documents où il est parlé d'eux. Cette opinion est d'origine récente. (Gams, *Hist. de l'Espagne; Missions et travaux en Espagne des sept disciples des apôtres*, t. I.) L'auteur de cette *Histoire*, dit Héfelé dans la *Revue trimestrielle de Tubingue*, a tenté l'impossible pour démontrer l'existence des sept hommes apostoliques, mais il est probable que la liturgie espagnole est l'unique document qui l'atteste. — Nullement, car le plus ancien martyrologe romain, ou *Parvum Adonis*, l'atteste également; et, du reste, il n'y a point de fait qui n'ait eu un premier et unique témoin. L'office des sept hommes, dans l'ancienne liturgie espagnole, est venu d'Acci et a été ajouté à la liturgie de Tolède (car ce que nous appelons liturgie espagnole n'est que la liturgie de la primatiale de Tolède). Quant à l'époque où cela s'est fait, elle importe peu. La préface de la messe du 1er mai (plus tard du 15) fait allusion à Acci dans les termes suivants : « Ils (les sept hommes) avaient chargé leurs disciples d'aller acheter des vivres dans le voisinage de cette ville (*in vicinitate hujus civitatis*). Leurs compagnons firent ce qui leur était demandé. Arrivés dans la ville, ils remarquèrent que les hommes sacrifiaient aux idoles, car les infidèles se faisaient connaître par l'exercice public de leur religion. La foule des infidèles les poursuivit avec un grand tumulte jusqu'au fleuve. Mais là un ancien pont énorme sépare les deux parties, et de même que la mer Rouge sauva Israël en lui ouvrant un passage, de même le pont s'étant écroulé subitement et par miracle, protégea la fuite des amis des saints et abîma dans les flots les infidèles qui les poursuivaient. »

En 1865, j'eus l'occasion de voir l'emplacement d'Acci et le théâtre de cet évènement miraculeux. C'était peut-être l'année même où se terminait le dix-huitième siècle écoulé depuis que les disciples des apôtres avaient été envoyés de Rome en Espagne. La nature elle-même et les évènements plus puissants que les hommes paraissaient célébrer la fête séculaire du « miracle d'Acci; » l'antique olivier qui s'élève sur la tombe de Torquatus et que mentionne Adon de Vienne, semblait desséché depuis longtemps. On l'avait vu refleurir les années précédentes et un pont gigantesque se construisait de nouveau sur le fleuve d'Acci. Personne ne put me dire depuis quand le fleuve, dont le lit très-large contient habituellement une faible masse d'eau, était privé de pont. (Florès, *España sagrada*, t. III. — *Memoria historico-critica de los Varones apostolicos*..... por Fernandez Belenguer, Madrid, 1864. *Historia de Guadix, Baza*, etc., por Torcuato Tarrago y Mateos (mon guide à Guadix), t. I. *Granada*, 1862.)

Les origines du christianisme en Angleterre sont pleines d'obscurités. Des patriotes anglais prétendent que l'apôtre saint Paul, lors de son voyage dans l'extrême Orient, visita leur pays. Ils en appellent à Théodoret (Usserius, *Brit. eccles. Antiq.*, c. I, 1639, 1687; Stillingsfleet, *Origines britannicæ*, 1842, p. 1). Toutefois, et jusqu'à plus amples informations, il faut s'en tenir à ce que dit Tertullien, que de son temps le christianisme avait déjà pénétré en Calédonie, territoire de la Bretagne non soumis aux Romains (Tertull., *Ad Judæos*, cap. VII : « Ut jam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversæ nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca,

dans un petit nombre de villes. Mais déjà vers la fin du troisième siècle, le chiffre des chrétiens était très-considérable dans les Gaules. Nous manquons, toutefois, de renseignements circonstanciés.

§ 9. **Les persécutions.**

La persécution du christianisme allait de pair avec sa propagation. Persécutés, les chrétiens se multipliaient, et en se multipliant ils provoquaient la persécution. Chaque pas que le christianisme faisait dans le monde devait être en quelque sorte acheté par le sang des fidèles.

Ce fut la puissance romaine qui représenta le paganisme dans cette œuvre ingrate; sa position même lui assignait ce rôle. L'enseignement des chrétiens, le but réel où ils aspiraient, comment il fallait les juger, quelles mesures il convenait de prendre contre eux, ce fut là, pendant quelques siècles, un des plus difficiles problèmes politiques que les Romains eussent à résoudre. Il est présumable que peu de persécutions furent suscitées aux chrétiens avant que le conseil d'Etat n'eût été minutieusement informé. Les persécutions n'étaient point un accident momentané, l'entreprise arbitraire de quelque empereur; dans la plupart des cas, elles étaient certainement le résultat de longues méditations. Les Romains n'étaient pas hommes à répandre le sang dans un accès passager de mauvaise humeur, surtout dans les affaires où la religion était en jeu. Quoi qu'il en soit, nous ignorons absolument les débats qui eurent lieu dans ces circonstances[1]. Tout est perdu pour nous. Mais nous pouvons conclure des opinions qui régnaient dans le conseil d'Etat par les résultats que nous connaissons. A s'en tenir à ces résultats, les autorités délibérantes changeaient de sen-

Christo vero subdita, et Sarmatarum, et Dacorum, et Germanorum, et Scytharum, etc. — In quibus omnibus locis Christi nomen, qui jam venit, regnat). » Cf. Lingard, *Histoire d'Angleterre et des Antiquités britanniques* — G. Thiele, *De Ecclesiæ britannicæ primordiis,* p. 1. Ital., 1839. — E. Grieben, *Eccles. Britan. primigeniæ fata.* Cus., 1843. — Montalembert, *les Moines d'Occident*, t. III.

[1] Si l'on excepte ce qui est rapporté dans le *De morte persecutorum* de Lactance sur les négociations qui précédèrent la dernière persécution.

iment suivant les circonstances. Les chrétiens sont tantôt olérés et tantôt persécutés, preuve manifeste qu'on ne par-/enait point à s'entendre sur une ligne de conduite uniforme; ıujourd'hui on croyait qu'il fallait extirper le christianisme :omme quelque chose d'extrêmement nuisible, demain qu'il allait le tolérer, plus tard qu'il fallait user envers lui de la lernière rigueur, une autre fois, que le mieux serait peut-:tre de le traiter avec égard et indulgence.

Quand nous parcourons les diverses époques des persécu-ions, nous remarquons trois tendances principales, c'est-à-lire trois états successifs dans la disposition générale des :sprits, sans préjudice des nombreuses exceptions que nous :onstaterons plus loin. Voici ces principales tendances :

Dans les temps qui suivirent la période apostolique, le :hristianisme fut détesté et abhorré comme la négation de oute religion. On essaya ensuite de concilier le paganisme et e christianisme. Cette tentative ayant échoué, arrive une roisième époque où, tout en admettant que le christianisme était une religion, on crut qu'il fallait l'extirper parce qu'il visait à l'anéantissement de tous les cultes introduits dans l'empire romain. Examinons d'un peu plus près ces trois grandes directions.

La première opinion, et de beaucoup la plus répandue parmi les païens, considérait le christianisme comme la négation de tous les cultes et comme n'étant pas lui-même une religion. Cette vue remontait au règne de Néron, et fut en pleine vogue vers le temps de l'empereur Marc Aurèle. Partout, à cette époque, les chrétiens furent accusés d'athéisme. Justin le Martyr, Athénagore, Tertullien, tous les apologistes, en un mot, s'appliquent par-dessus tout à laver les chrétiens de ce reproche. D'où venait cette idée extravagante que les chrétiens n'avaient point de religion? Elle était la conséquence inévitable des vues étroites et grossières qui régnaient généralement parmi les païens. Nous savons par les Actes des martyrs et par les apologies qu'on demandait souvent aux chrétiens le nom du Dieu qu'ils adoraient. La réponse ordinaire des fidèles était que leur Dieu n'avait point de nom distinct, qu'il était sans nom. Rien de plus naturel que cette demande des païens et que cette réponse des chré-

tiens. On donne des noms aux individus d'une même espèce afin de les distinguer entre eux. Les païens donnaient des noms à leurs dieux précisément parce qu'ils en avaient plusieurs. Le Dieu des chrétiens étant unique n'avait point de nom ; il n'était pas besoin de le distinguer d'un autre. Nous honorons Dieu, disaient les chrétiens pour toute réponse, mais cette explication demeurait une énigme pour les païens.

Les dieux du paganisme (à les considérer sous le jour le plus favorable) n'étaient que la personnification de certains attributs, perfections, actions ou influences divines. Or, les chrétiens, en concentrant toutes les perfections dans un Dieu unique, supprimaient la pluralité des noms. Ils s'efforçaient par tous les moyens d'expliquer aux païens que Dieu n'avait point de nom, et l'on voit très-clairement dans Origène[1], que s'ils avaient pu se résoudre à donner à leur Dieu le nom de Jupiter, les païens les auraient jugés tout autrement. Les chrétiens s'y refusaient obstinément, parce que le nom de Jupiter rappelait une histoire qui leur causait et devait leur causer une invincible répugnance. Ainsi, pour les païens, admettre un seul Dieu était synonyme de n'admettre aucun Dieu ; ils avaient des divinités, mais ils n'avaient point le Dieu unique.

Comment honorez-vous votre Dieu? demandaient encore les gentils. Les chrétiens, ainsi que l'attestent les Actes des martyrs et les apologies, répondaient communément : Nous offrons à notre Dieu des sacrifices spirituels. Mais les gentils ne comprenaient pas mieux ce qu'était un sacrifice spirituel qu'ils ne s'expliquaient que Dieu n'eût pas de nom, et les chrétiens devaient se résoudre à passer pour des athées. Dans la disposition présente des esprits, il n'y avait rien à changer à cet état de choses, et bien des transformations devaient se faire encore parmi les païens avant que la doctrine évangélique leur fût accessible, ou plutôt avant qu'ils fussent préparés à la recevoir. Le christianisme était trop délicat et trop élevé pour se plier à leurs conceptions grossières et matérialistes.

L'accusation d'athéisme qu'on faisait planer sur les chré-

[1] Origène, *Contr. Cels.*, lib. I, c. XXV.

tiens entraînait de nombreuses conséquences. On savait qu'ils se réunissaient souvent et qu'ils se réunissaient en secret, puisque leurs assemblées étaient interdites. Or, quel pouvait être le but d'une assemblée dont les membres étaient athées? Evidemment, ce but ne pouvait être qu'immoral. L'idée qu'il existe un lien étroit entre la religion et la morale est si profondément gravée dans les cœurs, que tout homme irréligieux passe pour immoral même aux yeux de l'homme corrompu. Il était donc naturel qu'on attribuât aux chrétiens ainsi rassemblés les desseins les plus atroces; on était persuadé que l'impudicité y était poussée à ses dernières horreurs. Le bruit se répandit au loin qu'on y franchissait jusqu'aux bornes de la nature que les mœurs de toutes les nations ont placées sous leur sauvegarde, et qui consistent dans les rapports mutuels des parents et des enfants. Les chrétiens, disait-on, renouvellent dans leurs assemblées les crimes d'Œdipe : nouveau grief dont les apologistes devaient justifier les chrétiens, et qui fut longuement développé par Minucius Félix.

Comment concevoir en outre qu'un athée ne soit pas animé d'une haine profonde contre le genre humain et ne désire pas sa destruction? Aussi reprochait-on aux chrétiens d'immoler des hommes et de s'en repaître dans leurs assemblées. Ce reproche, dans les apologistes, figure sous le nom de festins de Thyeste.

Ces préjugés agissaient si puissamment sur les esprits que les chrétiens étaient très-souvent exclus des places et des bains publics, et qu'on rougissait, dit Origène, de leur adresser la parole. On aurait cru se souiller en ayant avec eux le moindre contact. Ces idées là ne régnaient pas seulement parmi le peuple : Cécilius, juge romain, converti par Minucius Félix, avoue par l'organe de Minucius, qu'il a souvent siégé en justice, qu'en sa qualité d'avocat il a défendu plus d'un grand criminel, des parricides, des voleurs, etc., mais qu'il ne s'est jamais apitoyé sur aucun chrétien, car ce nom résumait à ses yeux tous les genres de crimes imaginables, et comme juge, il leur appliquait toujours la peine la plus sévère. Nous comprenons donc parfaitement ce que dit Origène, que les chrétiens passaient au loin pour honorer le Christ

précisément parce qu'il avait été crucifié comme criminel, c'est-à-dire qu'ils vénéraient en lui la personnification du crime, du vice et de toutes les infamies.

Un autre préjugé qui se rattachait naturellement à celui-là, c'est que les chrétiens étaient ennemis de l'Etat, fondement de toute la moralité comme de toutes les affaires humaines. Des hommes aussi funestes à l'humanité que l'étaient les chrétiens ne pouvaient être que des ennemis et des perturbateurs de l'Etat. On savait partout que les chrétiens attendaient un empire, parlaient d'un royaume qui subsisterait au sein même de l'empire romain et s'accroîtrait de jour en jour en perfection comme en étendue. Quelles idées les païens, avec leurs vues charnelles et grossières, devaient-ils se former d'un tel empire? Ne serait-ce pas un royaume terrestre opposé à celui qui était déjà établi? Et s'il existe réellement, comme nous le croyons, quelque rapport entre ce grief et ceux que nous avons mentionnés plus haut, les païens ne devaient-ils pas se persuader que ce nouvel empire des chrétiens serait le règne des vices les plus infâmes, et la ruine de toutes les mœurs?

Telles étaient, en somme, les opinions qui régnaient sur les chrétiens dans les premiers temps qui succédèrent aux apôtres. De cette vue générale résultait plus d'une conséquence très-importante. On a beaucoup agité de nos jours la question de savoir pourquoi les Romains avaient ainsi persécuté les chrétiens, pendant qu'ils s'étaient montrés si tolérants envers tous les autres cultes. Cette question suppose une ignorance complète de l'histoire. Le christianisme n'étant pas considéré comme une religion, il ne s'agissait point de savoir si on devait accepter une religion nouvelle. Aussi ne remarquons-nous point que pendant toute la durée des persécutions on ait jamais appliqué contre le christianisme la loi romaine qui interdisait d'introduire toute religion nouvelle sans l'assentiment du sénat. Tertullien dit le contraire dans son *Apologétique,* mais il se trompe, même dans la conséquence qu'il en déduit. Cette loi, attestée par plusieurs endroits de Tite-Live, de Cicéron (*De legibus*), de Tacite et de Suétone, ne fut jamais mise en vigueur contre les chrétiens. Il fallait leur en appliquer une toute nouvelle

et peut-être la faire exprès pour eux. Depuis Néron jusqu'aux temps de Trajan, les chrétiens furent punis comme des criminels ordinaires. Mais à partir de Trajan, une loi fut publiée qui interdisait de s'affilier à toute société secrète; peut-être cette loi fut-elle édictée à l'occasion plutôt qu'en vue du christianisme seul. Nous voulons parler de la fameuse loi de Trajan contre les hétairies, confréries et associations secrètes. Cette loi atteignait donc les chrétiens. — Quant aux autres lois relatives aux religions, elles n'étaient nullement applicables au christianisme, envisagé selon les idées fausses qu'on s'en était formées. Quand la loi romaine défend qu'aucune religion nouvelle soit adoptée sans l'approbation du sénat, nous sommes obligés de demander : qu'est-ce que les Romains entendaient par religion?

Ils entendaient le culte d'une divinité connue dans le pays de temps immémorial, telle que Cybèle, Osiris. Plusieurs religions, quoique étrangères, étaient tolérées, approuvées, quelquefois même protégées par le sénat. Ainsi, l'idée que les Romains se faisaient de la religion ne pouvait pas s'appliquer au christianisme. Sur ce point, les Romains partaient d'un principe vrai; leurs idées en fait de religion naissaient d'un sentiment gravé au plus profond du cœur de l'homme et qu'on s'explique facilement, c'est que l'homme n'a pas le droit de se faire à lui-même sa religion, qu'elle lui vient de Dieu même et remonte à l'origine du genre humain; que toutes les inventions ne servent ici de rien, puisque Dieu seul est en état d'apprendre à l'homme comment il veut être honoré. Seulement les Romains ne savaient point que le christianisme était lui-même aussi ancien que l'homme; ils ignoraient les prophéties et cette suite de voies providentielles par où Dieu avait conduit le genre humain (c'est justement à ce point de vue qu'on reconnaît combien les prophéties sont importantes pour le christianisme, et pourquoi les anciens apologistes y insistaient avec tant de force).

La première période des persécutions chrétiennes sous les païens s'étend jusqu'à la mort de Marc Aurèle. — Minucius Félix réfutait encore de son temps ces différentes objections avec toute la pompe et la solidité possible; mais nous savons d'Origène que cette manière d'envisager le christianisme

était devenue très-rare parmi les païens. Elle disparut de plus en plus, et vers le temps d'Origène, en 250, il n'en restait presque plus de vestiges.

Depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à l'empereur Dèce, le principal effort des esprits consiste à essayer une fusion entre le christianisme et le paganisme. La première tentative que nous remarquions en ce genre est celle du sénateur romain Apollonius. Sous le règne de Commode, qui n'était pas personnellement hostile au christianisme, il y eut parmi le peuple, comme dans les anciennes et les plus riches familles de la noblesse romaine, plusieurs conversions, notamment celle du sénateur Apollonius, qui fut accusé fortuitement d'être chrétien, auprès du juge de la ville, Pérennius. Pérennius lui fit les dernières instances pour l'engager à expliquer et à défendre le christianisme devant le sénat[1]. Le sénat, n'étant point une autorité judiciaire, n'avait point à connaître de cette affaire. On peut donc supposer qu'en faisant cette invitation à Apollonius, Pérennius voulait expérimenter si le sénat, qui avait à décider quelles religions pouvaient être introduites dans l'empire romain, n'approuverait point la religion chrétienne. Apollonius, qu'Eusèbe nous dépeint comme un homme fort instruit et versé dans la philosophie, finit par consentir et prit la défense du christianisme devant le sénat. Le discours qu'il prononça et dont nous regrettons la perte, était en grande célébrité dans toute l'Eglise primitive. Ses efforts, toutefois, n'eurent point de résultat heureux; il lui fallait bien démontrer que le christianisme était inconciliable avec le paganisme, et que le Dieu des chrétiens ne souffrait point de dieux étrangers. Le sénat romain ne pouvait donc point approuver le christianisme. Quand à Apollonius, il fut mis à mort en vertu de la loi contre les hétairies et reçut la couronne du martyre.

Septime Sévère, lié avec les familles chrétiennes de Rome, essaya également une sorte de syncrétisme. Toutes les religions qui existaient alors dans l'empire romain, y compris la religion chrétienne, devaient rester dans leur

[1] Eusèbe, V, XXI.

état actuel; nul par conséquent ne pourrait plus passer du paganisme au christianisme ou au judaïsme.

Mais le cachet de l'époque est beaucoup plus accentué en Marc Aurèle-Antonin, surnommé Héliogabale. Dès son enfance, il avait été consacré, par une cérémonie spéciale, grand prêtre d'une déesse syrienne, le dieu Gabal (*El Gabal*) d'Ephèse, d'où les Grecs avaient formé son nom d'Héliogabale. Issu de la famille des Antonins et parent de Septime Sévère et de Caracalla, dès qu'il fut parvenu au pouvoir il conçut le projet d'introduire le culte du soleil dans tout l'empire romain, de supprimer les autres cultes, et d'admettre le christianisme dans cette religion universelle. Lampride, en effet, assure expressément qu'il s'agissait de faire entrer le christianisme dans ce syncrétisme religieux. On pensait sans doute que les chrétiens se montreraient satisfaits pourvu qu'on conservât le monothéisme, et les païens, pourvu qu'on leur permît de contempler leur dieu, c'est-à-dire le soleil, qui était honoré, sous un nom ou sous un autre, dans tous les cultes. Ce plan ne venait point, à coup sûr, d'Héliogabale, homme sans idée et sans réflexion, et incapable d'avoir aucune vue personnelle; il venait d'une autre source et était par cela même un signe de la tendance de l'époque.

Cette tendance peut encore se constater d'une autre manière, et justement à l'occasion de la divinité qu'Héliogabale voulait introduire. Je veux parler du culte de Mithras, fort répandu alors et qui renfermait plus d'un élément chrétien. Mithras, on le sait, était le dieu des Perses, et passait pour une incarnation du génie du soleil; ses mystères, depuis qu'ils avaient été transplantés hors de la Perse, surtout depuis le commencement du deuxième siècle, s'étaient imprégnés de plusieurs idées chrétiennes. On y introduisit un baptême d'eau en guise d'initiation; on imita l'Eucharistie, et le jeûne y était souvent observé. Ceux qui étaient arrivés au septième degré portaient le nom de Pères, *Patres*, à l'instar des évêques chrétiens. Les mystères de Mithras contenaient aussi de nombreux emprunts faits à l'histoire de Jésus-Christ. Mithras était né dans une grotte, et les circonstances de sa naissance offraient de grandes analogies avec celle du Sauveur. Justin le Martyr et Tertullien en parlaient déjà et

se plaignaient qu'on travestît le christianisme. Ce procédé est tout-à-fait conforme au syncrétisme religieux de cette époque. Héliogabale voulait aussi que son culte de Gabal (expression syriaque de Mithras) absorbât tous les autres cultes, y compris celui des chrétiens. Les chrétiens naturellement ne s'accommodaient point de ces essais d'union religieuse.

Héliogabale eut pour successeur son cousin Alexandre Sévère. Ce prince, imbu des mêmes idées, mais d'un caractère plus sérieux que son prédécesseur, les appliqua aussi avec beaucoup plus de succès. Il voulut servir lui-même d'exemple à son peuple, en lui montrant qu'on pouvait se tolérer mutuellement, que le paganisme et le christianisme pouvaient vivre ensemble. Il fit placer dans son Lararium, avec les tableaux des anciens patriarches, une image du Christ, et lui rendit les honneurs divins. Il nourrissait même le projet de lui ériger un vaste temple (si nous en croyons les historiens païens); mais il en fut détourné par son conseil. Ce conseil, formé de douze sénateurs choisis parmi les plus considérables, représenta à l'empereur que si le Dieu des chrétiens recevait un pareil culte, il ne tarderait pas à supplanter toutes les autres divinités. Nous parlerons ailleurs des autres marques de faveur que ce souverain donna aux chrétiens. A Sévère succéda Maximin, qui l'assassina. Maximin suscita une courte persécution. Philippe Arabs, qui monta après lui sur le trône, traita de nouveau les chrétiens avec tant d'égard qu'on pouvait douter qu'il fût encore païen et n'eût pas embrassé le christianisme. Sa femme était certainement chrétienne. L'ère de cet empereur mit fin aux tentatives de réunion entre le paganisme et le christianisme.

Son successeur, l'empereur Dèce (249), était un Romain dans la vraie et antique signification de ce mot. Sur ces entrefaites, une grande révolution s'était produite dans les idées religieuses. Au temps de la naissance de Jésus-Christ et de la première propagation du christianisme, tous les hommes cultivés que comptait le paganisme étaient devenus incrédules à leurs divinités. Mais la réaction amenée par l'Évangile fit qu'un grand nombre se montrèrent beaucoup

plus attachés à leur ancien culte qu'ils ne l'avaient été auparavant. La philosophie aussi avait changé de direction et renoncé presque entièrement à ses tendances négatives. Le néo-platonisme et le néo-pythagoréisme s'étaient constitués les protecteurs des doctrines païennes et les avaient défendues avec un succès marquant, quoique passager. Les païens incrédules étaient redevenus momentanément des païens croyants, surtout ceux qui étaient au timon des affaires publiques, et c'est alors seulement qu'ils se sentirent capables de porter aux chrétiens une haine vigoureuse. Autrefois ils n'en auraient pas eu l'énergie. Sur la négation des dieux, les païens eux-mêmes s'étaient trouvés d'accord avec les chrétiens, bien qu'ils s'en séparassent par le côté affirmatif; et quant aux autres reproches qu'on faisait jadis aux fidèles, les païens pouvaient espérer que des imputations si odieuses disparaîtraient d'elles-mêmes. Maintenant, la situation était toute différente. Ajoutez à toutes ces considérations qu'Héliogabale, Alexandre Sévère, Philippe Arabs, avaient la plupart reçu en Orient leur éducation religieuse, et que le génie romain était antipathique à cette importation orientale.

Telles sont les causes qui vont amener ces grandes et sanglantes persécutions auprès desquelles tout ce qu'on avait vu jusque-là ne paraîtra qu'un jeu.

Commencées sous le règne de Dèce, elles se calment un peu sous l'empereur Gallus et reprennent sous Valérien une vigueur nouvelle. Dans cette époque redoutable, les chrétiens eurent l'occasion de déployer aux regards du monde leur fermeté admirable, l'austérité sublime de leur morale, et aussi le grand nombre de leurs adhérents. A l'apparition de ce génie imposant du christianisme, les païens reculèrent d'effroi, et Gallien jugea à propos de donner d'abord la paix à l'Eglise chrétienne. Tant que cette trève fut observée, — elle ne l'était pas toujours (et la durée totale de la paix fut d'environ quarante ans), — les païens restèrent convaincus qu'on avait été trop faible envers les chrétiens, que si l'on avait agi avec rigueur et persévérance, sans douceur ni ménagement, le paganisme l'aurait emporté.

Aussi le quatrième siècle fut-il témoin de la plus vaste et de la plus cruelle des persécutions, celle de Dioclétien. Le

paganisme s'y épuisa complètement et finit par succomber aux coups qu'il voulait porter à l'esprit chrétien, qui allait se rajeunissant de jour en jour. La persécution dura dix ans[1].

Mais alors même que les empereurs ne rendaient aucun édit de persécution, l'édit de Trajan contre les hétairies continuait d'être en vigueur. Jusqu'à Gallien, les chrétiens ne cessèrent point d'être considérés comme une société secrète, en sorte que chaque autorité provinciale pouvait, à tout moment, et quand même l'empereur n'eût pas été personnellement hostile aux fidèles, soulever une persécution. La conduite de ces autorités dépendait complètement de leur sagesse ou de leur folie, de leur mansuétude ou de leur férocité. Aussi voyait-on souvent les chrétiens jouir d'une paix profonde dans plusieurs provinces romaines, tandis qu'ailleurs ils subissaient toutes les horreurs de la persécution. De là vient qu'une persécution éclatait tout-à-coup, souvent sans qu'on pût s'expliquer pourquoi, tandis qu'avant et après, dans tous les pays limitrophes de la province, la persécution n'avait pas sévi pendant longtemps. De là vient enfin qu'il y eut à toutes les époques beaucoup de chrétiens qui subirent isolément le martyre, pendant qu'on ne trouve pas peut-être un seul martyr dans tout le reste de l'Eglise. On a souvent révoqué en doute l'authenticité des actes de ces sortes de martyrs isolés : ceux qui l'ont fait n'ont pas compris le caractère de ces temps d'épreuves. De telles persécutions, non-seulement partielles, mais très-importantes, sévirent dans les Gaules même jusqu'au règne de Dioclétien.

On connaît maintenant les causes de l'hostilité qu'on portait aux chrétiens. Outre ces causes générales, il en est de particulières et fort nombreuses, dont le caractère diffère notablement de celles-là, car l'accord est difficile en pareille

[1] F.-W. Gass, *Das christliche Martyrerthum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee* (*Zeitschr. für die histor. Theol.*, 1859, 1860, III). — J. Spoerlein, *Die Verfolgungen der Christen im roemischen Reiche*. Rgsb., 1858. — *Die Heldenzeiten des Christenthums. Die drei ersten Jahrhunderte der Kirche Christi dargestellt*, par Henri Kritzler, I vol., *Der Kampf mit dem Heidenthum*. Leipzig, 1856. — J. Hahn-Hahn, *Bilder aus der Geschichte der Kirche*, 1-2 vol., *Die Martyrer*, 2e édit., 1862. — A. Manahan, *Der Triumph der kath. Kirche in den ersten Jahrhunderten*. Rgsb., 1861.

matière. Nous pouvons établir en principe que les chrétiens étaient persécutés par des individus de toute espèce pour leurs vertus, et non à cause de leurs vices (car on ne pouvait pas leur en reprocher avec fondement).

Nous avons remarqué plus haut que la conduite héroïque des chrétiens pendant les persécutions décidait souvent les païens à se convertir; mais il faut dire aussi qu'un très-grand nombre y puisaient un redoublement de haine contre les fidèles. Ils appelaient cela un dédain fanatique de la mort. Aigris de voir que les mesures de rigueur n'aboutissaient pas au résultat qu'ils en espéraient, leur dépit et leur fureur ne connaissaient plus de bornes. Quelquefois aussi le peuple se persuadait que si les chrétiens étaient tourmentés de la sorte, c'était parce que leur Dieu les avait abandonnés. Si la commisération des fidèles envers les pauvres et les délaissés était un puissant attrait pour les païens, ainsi que l'attestent plusieurs actes de martyrs, elle servait aussi de prétexte pour les accuser de vouloir séduire le peuple, le pousser à la révolte et l'attirer dans leur société secrète. Leur bienfaisance, traitée de corruptrice, leur était imputée à crime. Leur chasteté, particulièrement celles des femmes, donnait lieu à une foule de persécutions isolées. Il arrivait souvent qu'une épouse chrétienne, pour avoir voulu détourner son mari de quelque dissolution grossière, était ensuite dénoncée en justice comme chrétienne, et devenait ainsi le point de départ d'un vaste massacre. Il n'était pas rare non plus que des maîtres, libres selon les idées païennes de disposer à leur gré de leurs esclaves, faisaient à celles-ci des propositions que la pudeur et la vertu chrétiennes repoussaient avec effroi. Dans ces sortes de cas, le maître allait ordinairement dénoncer au juge leur qualité de chrétiennes, et ce titre suffisait au juge pour les persécuter. D'autres fois, c'était une jeune chrétienne qui refusait d'épouser un païen ou qui préférait la virginité au mariage. C'était alors le père ou les personnes à qui il avait promis sa fille qui se rendaient auprès du juge et provoquaient une persécution. Ainsi, en dehors des persécutions qui avaient leur source dans l'idée qu'on se faisait généralement des chrétiens, il y avait des milliers de circonstances extrême-

ment désastreuses, et qui exerçaient dans les rangs des fidèles de terribles ravages. Le christianisme, traversant naturellement toutes les sphères de la vie, devait heurter bien des usages et froisser bien des caractères. Les esprits s'échauffaient, et l'animosité, parvenue à son comble, éclatait en persécution.

Les philosophes et les savants avaient une façon particulière d'envisager la situation. Il leur semblait extrêmement périlleux (ainsi que nous le voyons dans le livre d'Origène *Contre Celse* et dans Minucius Félix), que le peuple se mît tout-à-coup à philosopher sur Dieu, sur l'origine du monde, sur la liberté. C'était là, selon eux, pousser le fanatisme à ses dernières limites. Jusque-là ces sortes de débats n'étaient pas sortis de l'enceinte des écoles. Les savants, n'ayant aucune notion de la foi, croyaient que la philosophie était réellement en jeu. Comme ils ne savaient point de quoi il s'agissait, ils tombaient dans les plus lourdes méprises et souvent dans une exaspération qui coûta la vie à plus d'un chrétien.

Telles sont, outre les causes générales, les causes particulières des persécutions chrétiennes. Il en est d'autres plus particulières encore et qui peuvent trouver leur place dans l'histoire de chaque persécution.

Pour achever le tableau de cette époque, nous allons décrire la marche accoutumée d'une pareille persécution. Quelques jours avant qu'elle éclatât, les chrétiens en étaient communément informés. Les plus courageux d'entre eux se levaient alors et s'en allaient de maison en maison, reconfortant les autres fidèles et leur représentant que leurs souffrances, quelque nom qu'on leur donnât, seraient bientôt passées, et n'étaient rien en comparaison des joies de l'autre vie; que celui qui voulait entrer dans la gloire du Christ devait souffrir avec lui comme lui-même avait souffert, etc. Les fidèles, ainsi préparés, se sentaient comme animés d'une vie nouvelle. En général, dans ces sortes de persécutions, on ne saisissait point tous les chrétiens qu'on connaissait, mais seulement une partie. Nous le concluons de l'obligation qui incombait aux diacres ou aux sous-diacres de visiter ceux qu'on avait enlevés et mis en prison, et de s'occuper de leurs

besoins spirituels et corporels. Nous trouvons aussi dans les prisons plusieurs autres chrétiens qui y venaient pour encourager les martyrs, chercher des consolations, délibérer avec eux sur tel et tel objet, partager leurs chants et leurs prières, etc. Ces visites aux martyrs étaient généralement permises, et quand elles ne l'étaient pas, les chrétiens gagnaient les geôliers et parvenaient également dans les prisons.

Pourquoi n'enfermait-on pas tous les chrétiens que l'on connaissait, et comment les choisissait-on? On agissait ainsi parce qu'on n'en voulait punir que quelques-uns, afin d'effrayer les autres, comme le prouvent les procédures juridiques. La sentence de mort, écrite sur un tableau, était lue ordinairement par le proconsul, le *præses provinciæ*, ou quelque fût le nom du juge, et portait d'habitude qu'un tel était condamné à mort afin d'être aux autres un objet de terreur. A cette raison on en ajoutait cependant une autre, c'est qu'il fallait venger les dieux et les apaiser par quelques offrandes. La sentence disait communément : Un tel est condamné aux flammes vengeresses ou au glaive vengeur, afin que les autres soient effrayés et les dieux satisfaits.

En ce qui concerne le choix, la seule chose qu'on puisse affirmer, c'est que les Romains s'emparaient des hommes les plus habiles et les plus actifs qu'ils connaissaient dans une Eglise ou dans la contrée voisine, afin de lui causer tout le dommage possible, persuadés que le reste, destitué de ses appuis et de ses colonnes, s'écroulerait de soi et retomberait dans le paganisme. Comme on se le figure aisément, c'était d'ordinaire les évêques qu'on enlevait les premiers. Cependant, il n'en était pas toujours ainsi; et saint Cyprien, premier évêque d'Afrique, fut précédé dans le martyre par une longue suite de fidèles. Les laïques eux-mêmes pouvaient être atteints et l'étaient en effet. Très-souvent on commençait par saisir les jeunes hommes qui jouissaient d'une grande notoriété et se distinguaient par la ferveur de leur prosélytisme. Mais c'était précisément par de telles mesures que les Romains échouaient; en recherchant les plus signalés d'entre les chrétiens, ils rencontraient les âmes les plus fermes et les plus héroïques. La persécution une fois com-

mencée, les fidèles ne tremblaient plus ; chacun se sentait animé d'un nouveau courage, et le sang des martyrs exhalait une vertu vivifiante qui les pénétrait tout entiers. Quand les premiers martyrs avaient ouvert la carrière, les autres s'y précipitaient généreusement; les forces assoupies dans les autres chrétiens se réveillaient, celles qui l'étaient déjà s'exaltaient encore, et l'Eglise tout entière y puisait un rajeunissement inattendu. En face de vingt ou de quarante martyrs immolés sous leurs yeux, les autres attendaient leur tour avec un héroïsme dont naguère on les aurait cru incapables. Et c'est ainsi que les mesures mêmes qui, dans la pensée des Romains, devaient amener la ruine de l'Eglise, produisirent dans son sein les scènes les plus grandioses et les plus sublimes.

Quant à l'intensité des tortures et à leur durée, elles dépendaient en grande partie de l'arbitraire des autorités provinciales. La marche de la procédure n'étant pas toujours rigoureusement déterminée par la loi, les chefs des provinces pouvaient agir à leur fantaisie. Dans les circonstances importantes, les supplices étaient généralement longs et cruels; car en sévissant contre des criminels, et les chrétiens étaient rangés dans ce nombre, on se proposait toujours de leur arracher l'aveu de leurs forfaits. Pour les chrétiens, on voulait les amener à mentir et à protester contre leur croyance. Je suis chrétien! s'écriaient-ils dès le commencement. Mais cet aveu était loin de satisfaire; c'était précisément le contraire qu'on voulait leur faire déclarer. Et voilà comment plus d'un juge était conduit par sa clémence même aux derniers excès de la cruauté. Il prolongeait souvent les tortures afin d'éviter la mort. On tourmentait un martyr des semaines et des mois entiers, jusqu'à ce qu'on fût bien convaincu que tous les sévices étant inutiles, il en fallait venir à une condamnation capitale. C'est là proprement ce qui rendait ces sortes de persécutions si douloureuses, parfois même si féroces, qu'on ne saurait lire les Actes des martyrs sans se sentir le cœur oppressé.

Souvent aussi la cruauté des supplices dépendait des réponses des chrétiens ou des questions des juges. Ordinairement, c'était avec les vieillards qu'on en finissait le plus vite.

Ils parlaient peu, et même quand on les sommait de répondre, ils ne disaient que l'essentiel. Il n'en était pas de même des jeunes gens ou des hommes d'un naturel ardent. A cette demande du juge, l'une des plus fréquentes : Sacrifie à Jupiter! le jeune homme répondait : « Comment peux-tu me suggérer de sacrifier à Jupiter, auteur de crimes tellement infâmes que je devrais moi-même le condamner à mourir s'il vivait encore? » La situation était encore plus critique quand par malheur le tribunal siégeait dans un lieu dont le temple principal était dédié à Vénus. Les aventures de la déesse fournissaient une ample matière à la réplique, et le juge, se voyant dans l'impuissance de répondre, en concevait un tel dépit qu'il en venait aux derniers excès et recourait à tous les tourments qu'il pouvait inventer. Le juge débutait souvent par un langage très-brusque : Si tu ne réponds pas favorablement, je te ferai broyer les os de la mâchoire. A ces paroles, le chrétien même le plus doux tombait dans une sorte de colère; on s'échauffait de part et d'autre, et le juge arrivait peu à peu aux extrêmes limites de la fureur. Les actes du martyre de saint Taraque et de ses amis Probus et Andronique nous offrent peut-être l'exemple le plus terrible en ce genre. Quelquefois ce sont des enfants que le juge veut contraindre, par des sévices d'une nature toute particulière, à renier Jésus-Christ, et nous avons alors ce sublime spectacle d'une mère faisant ses suprêmes adieux à ses enfants prêts à endurer le martyre, d'une sainte Félicité, par exemple, encourageant à la mort ses sept enfants et mourant à leur suite. On voyait des pères exhorter leurs fils, des fils leurs pères, des mères leurs filles, des amis leurs amis : scènes émouvantes au plus haut degré et dont il est impossible de lire le récit sans être attendri et ému jusqu'aux larmes.

Les chrétiens, du reste, étaient intimement convaincus qu'une force supérieure les soutenait et les fortifiait dans leurs tourments. Nous n'en citerons qu'un seul exemple, mais qui caractérise toute cette époque de persécutions. Sainte Félicité, une des plus célèbres martyres africaines (ce n'était pas la mère des sept martyrs), avait été jetée en prison dans un état de grossesse très-avancé. La réclusion, les interrogatoires, les tortures, toutes ces causes firent qu'elle

accoucha dès le huitième mois. Cette délivrance prématurée ajouta encore à ses douleurs. Elle poussait des gémissements et des cris déchirants. « Tu te plains déjà ! lui dit le concierge ; eh ! que feras-tu donc quand tu seras exposée à ces bêtes que tu as méprisées en refusant de sacrifier? — Ce que je souffre maintenant, répondit-elle, c'est moi qui le souffre ; mais là il y en aura un autre en moi qui souffrira pour moi. » Elle voulait dire : Mes souffrances présentes sont l'effet de la nature, et on n'y peut rien changer; mais lorsque je combattrai pour la religion et que l'esprit de l'homme se rencontrera avec l'Esprit de Dieu, il me viendra d'en haut des forces qui me soutiendront.

Et de fait, lorsque les martyrs s'avançaient vers le lieu du supplice ou sur l'amphithéâtre, ils montraient un calme si profond et une dignité si majestueuse, car leurs chaînes leur étaient une parure, que tous les spectateurs étaient ravis d'admiration.

Ils conservaient également pendant leur captivité une contenance remarquable. Sainte Félicité avait pour compagne de captivité sainte Perpétue, jeune femme mariée depuis peu et issue d'une des plus nobles et des plus riches familles de Carthage. Ses parents lui apportaient, ainsi qu'à ses compagnes, différentes sortes d'aliments. Le tribun de la légion de ce lieu, chargé de leur surveillance, crut devoir s'y opposer et voulut user d'une grande rigueur envers ces futures victimes de la mort. Quoi ! tribun, lui dit Félicité, vous nous refuseriez ces soulagements? Croyez-vous qu'il n'est pas de votre honneur que nous soyons conduites à l'amphithéâtre comme des victimes bien engraissées? Le tribun frissonna, rougit, et traita les martyrs avec plus d'humanité.

Quand sainte Perpétue est arrivée dans l'amphithéâtre, on lui amène une vache furieuse pour engager le combat avec elle. La vache la saisit avec ses cornes et la lance contre terre. Perpétue, qui respirait encore, remarque que sa robe est déchirée, ses cheveux en désordre et pendants sur son visage. Elle rajuste sur-le-champ sa robe et renoue ses cheveux, car les vêtements déchirés et les cheveux flottants étaient un signe de deuil, et il ne convenait point qu'au jour

de son triomphe une chrétienne parut attristée. Le peuple, émerveillé de cette présence d'esprit, demande à grands cris sa délivrance. Elle fut renvoyée par une porte spéciale, réservée aux combattants qui vivaient encore, et passée ensuite au fil de l'épée.

Saint Satur, autre martyr d'Afrique, remarquant que les païens regardaient attentivement les fidèles : « Observez bien nos traits, leur dit-il, afin que vous nous reconnaissiez au jugement futur. »

Le proconsul Théotecne avait longtemps tourmenté saint Théodote, et il se tourmentait lui-même à imaginer de nouveaux supplices. « Ne vous tourmentez point, lui dit Théodote, l'accroissement des supplices ne fait qu'accroître la force des chrétiens; vous ne l'emporterez pas. » Le proconsul ordonne qu'on lui frappe les mâchoires avec des pierres afin de lui briser les dents : « Quand tu me ferais couper la langue, reprit Théodote, et détruire tous les organes de la voix, cela ne servirait à rien; Dieu entend les chrétiens même sans qu'ils lui parlent. »

Un diacre espagnol, Vincent, avait longtemps résisté aux vexations du chef de la province qui voulait le faire apostasier. On le mit enfin à la question, avec ordre aux bourreaux de lui tirer les pieds et les mains avec des cordes. Quant on eut fait cela, le proconsul dit au martyr : « Eh bien, Vincent, comment te trouves-tu, et que fais-tu de ton misérable corps? — Mon esprit, répondit Vincent, plane déjà dans un monde supérieur; je m'offre au Dieu unique et vivant, à qui gloire soit dans l'éternité. »

Ces traits admirables de résignation et de présence d'esprit au milieu des supplices abondent dans l'histoire des martyrs, sans parler de leurs réponses, qui constituent à tous les points de vue une apologie complète du christianisme. Toujours joyeux au sein des plus grandes souffrances, toujours en possession d'eux-mêmes, ils se rendaient compte de tout et répondaient parfaitement aux questions même les plus insidieuses.

Terminons ces remarques sur les persécutions et sur la manière dont les chrétiens s'y sont comportés, par quelques

courtes réflexions sur la haute valeur du martyre et sur le culte des martyrs dans l'Eglise.

La conduite des chrétiens et principalement des martyrs pendant les persécutions intéresse l'histoire tout entière, de même que le martyre est intimement lié à la conservation du christianisme. Sans le martyre, point de christianisme ni d'Eglise. Supposons un instant que les fidèles eussent cédé aux vexations et aux poursuites des gentils, et qu'ils eussent renié Jésus-Christ. Que serait-il arrivé? Evidemment, les païens en auraient conçu pour la religion chrétienne et pour les chrétiens eux-mêmes le plus profond mépris. Ils seraient arrivés à cette conclusion naturelle que le culte des chrétiens pouvait bien suffire aux heures de paix et de sérénité, tant qu'il ne s'agissait que de couler des jours heureux, mais qu'il ne résistait pas à l'épreuve du feu, qu'il était incapable de donner la conviction profonde de sa vérité, en un mot, qu'il ne s'emparait pas de la vie totale de l'homme, et qu'il était impuissant à la pénétrer tout entière. Les chrétiens eux-mêmes auraient été forcés de se mépriser. On voit déjà que sous ce rapport le christianisme sans le martyre se serait anéanti lui-même de la façon la plus ignominieuse. Il vainquit par le martyre, et l'on a vu combien sublime fut son triomphe.

Quelle est la cause principale qui détermina les martyrs à supporter les dernières extrémités, des tortures sans nom et sans exemple, plutôt que de renoncer Jésus-Christ? La raison qui prédomine dans tous les actes des martyrs, c'est que les chrétiens entendaient donner une preuve de leur reconnaissance et de leur amour envers Jésus-Christ, et qu'ils ne craignaient point de mourir pour confesser son nom. Nous ne nous en tiendrons point toutefois à cette réponse générale. Il est remarquable, en effet, que tous les chrétiens qu'on interrogeait sur leur religion ne confessaient pas Jésus-Christ, mais seulement une classe particulière de chrétiens. Ceux-là seuls qui appartenaient à l'Eglise catholique avaient le courage de résister vaillamment à la persécution et de confesser joyeusement le nom du Rédempteur. Ce courage, les sectes contemporaines ne l'avaient point. Dès qu'une persécution éclatait, la lâcheté les envahissait, et, interrogés sur leur

croyance, ils niaient qu'ils fussent chrétiens. Tertullien, dans un écrit[1] composé spécialement sur la conduite des sectaires de son temps, compare les hérétiques à des scorpions. Les hérétiques, dit-il, profitent même des temps de persécution pour s'insinuer dans l'Eglise catholique et attirer à eux ses fidèles par l'appât d'une existence plus heureuse que celle qu'ils trouvent dans leur Eglise, où ils ont à endurer de si cruelles persécutions.

A l'appui de leurs manœuvres, voici les arguments qu'ils invoquaient : Dieu ne demande à l'homme qu'un culte purement intérieur; connaître Dieu, c'est en même temps l'honorer. Si Dieu a horreur du sang des taureaux et des boucs, à plus forte raison doit-il condamner l'effusion du sang humain. Le Christ est mort pour nous et afin de nous sauver; faut-il donc aussi que nous mourions à notre tour pour le sauver? — Clément d'Alexandrie caractérise en deux mots ces objections des hérétiques : ce sont, dit-il, les sophismes de la lâcheté. La même différence se remarque dans la conduite des Romains envers les chrétiens. Au milieu du deuxième siècle, Justin disait expressément que les Romains ne persécutaient que des membres de l'Eglise catholique; il leur suffisait de savoir qu'un tel appartenait à une secte pour lui laisser pleine liberté. Les Actes des martyrs confirment cette assertion. En plusieurs endroits nous y voyons le proconsul demander au patient : « De quelle Eglise es-tu? » Et chaque fois qu'on lui répond : « de l'Eglise catholique, » le signal de la persécution est donné.

Il est donc constant, d'une part, que les membres de l'Eglise étaient seuls poursuivis par les Romains, et, d'autre part, qu'ils avaient seuls le courage d'affronter la persécution. Pourquoi? uniquement parce que l'Eglise catholique seule a reçu la charge de porter le christianisme à travers tous les orages des siècles, avec ou sans effusion de sang. Telle est et telle doit être sa mission.

Serrons encore la question d'un peu plus près. Les hérétiques disaient que le culte intérieur suffit : c'était une conséquence naturelle de leur principe qu'une Eglise invisible ne

[1] Tertull., *Scorpiace, adversus Gnosticos.*

demande qu'un culte invisible aussi. Il n'en est pas de même de l'Eglise catholique. Sachant qu'elle est une institution positive, extérieure, visible, fondée par Jésus-Christ même, elle doit nécessairement aussi exiger un culte sensible. L'Eglise est conséquente à ses principes. Quiconque s'attache à elle entre par son intermédiaire en union avec le Christ, son chef invisible. Aussi tout chrétien qui reniait sa foi dans une persécution était-il exclu de l'Eglise, comme n'ayant jamais eu véritablement la foi dans le cœur, ou comme l'ayant perdue. Ce chrétien, de son côté, ayant la conscience qu'être séparé de l'Eglise, c'était l'être en même temps de Jésus-Christ, trouvait dans la persécution même un encouragement et un stimulant. Dominé par le sentiment profond des droits de l'Eglise, il se sentait fort et puissant dans cette pensée, et il y puisait l'énergie de confesser joyeusement et librement sa foi. Et ce fut précisément parce que les païens se lassèrent de tuer avant que les chrétiens se lassassent de se faire tuer, que les chrétiens étouffèrent le paganisme, et qu'à la fin du troisième et au commencement du quatrième siècle, le christianisme s'élevait triomphant au-dessus de tous ses ennemis.

Tels sont les services dont l'Eglise est redevable aux martyrs. La manière dont ils se comporteraient était pour elle une question vitale. Les martyrs prouvèrent par le témoignage de leur sang jusqu'à quel point ils aimaient Jésus-Christ et quels liens puissants les enchaînaient à l'Eglise. De tels mérites, une alliance avec l'Eglise si vivante et si intime, ne pouvaient pas cesser avec la mort physique. De là la vénération profonde dont les martyrs ont été l'objet dès les temps les plus reculés; de là les fêtes qu'on célébrait en leur honneur avec toute la pompe imaginable. On notait fidèlement le jour de leur mort, et on l'appelait le jour de leur naissance, *natalitia martyrum*, parce que c'était alors qu'ils étaient nés à une vie éternellement bienheureuse. Quand ce jour revenait l'année suivante, on le célébrait avec toute la solennité possible. Les chrétiens, quand ils n'y trouvaient point d'obstacle extérieur, se rassemblaient sur les tombeaux des martyrs, où ils publiaient leurs actions, célébraient le saint sacrifice, resserraient les liens qui les

unissaient à eux, et les priaient en même temps d'intercéder auprès de Dieu pour leurs frères et leurs sœurs engagés encore dans les combats de la vie. Cette confiance dans l'intercession des martyrs s'exprimait sous les formes les plus diverses. Nous voyons dans les Actes que les fidèles se rendaient auprès des martyrs qui étaient sur le point d'être mis à mort et les priaient, quand ils seraient entrés au séjour de la gloire, de penser à eux et de les assister de leurs prières; d'autres fois, c'étaient les martyrs eux-mêmes qui, de leur plein gré, disaient aux assistants : Tranquillisez-vous, ne vous scandalisez point de nos souffrances; demeurez inébranlables; nous prierons pour vous quand nous serons au ciel.

Tel est le culte que l'Eglise rendait aux martyrs : elle ne pouvait s'empêcher de les considérer comme de puissants intercesseurs. Nous remarquons aussi que dès les premiers temps on établissait des comparaisons entre ces fêtes religieuses de l'Eglise et certaines solennités politiques que les Grecs et les Romains célébraient à la gloire de leurs héros. Outre les Grecs et les Romains, il y avait encore d'autres peuples qui honoraient après leur mort ceux qui avaient combattu pour la patrie et pour des intérêts temporels. Pourquoi les chrétiens ne vénéreraient-ils pas également ceux qui ont donné leur vie pour des biens infiniment plus élevés? La tendance de l'époque explique parfaitement les causes diverses qui ont concouru de part et d'autre à produire le culte des défunts. Ces sortes de fêtes doivent leur origine, les unes à des motifs purement humains et terrestres, les autres à des causes toutes spirituelles et célestes. Ces causes, les chrétiens les expriment eux-mêmes dans les Actes des martyrs. Voici, en effet, ce que nous lisons dès le début des actes des saints Alexandre et Epipodius : Si l'histoire a conservé les hauts faits des hommes magnanimes pour les offrir en exemple à la postérité, quoique ces hommes ne soient morts qu'en combattant pour des biens passagers et pour leur patrie, avec quelle louange ne faut-il pas proclamer la mort des martyrs qui nous ont laissé ici-bas des modèles de foi et de piété, et, par leur mort, ont propagé une vie supérieure! Car ce n'est pas pour des hommes

mais pour Dieu qu'ils ont versé leur sang ; ce n'est pas pour une patrie qu'on peut conquérir et perdre, mais pour la patrie du ciel, la Jérusalem éternelle, qui est édifiée sur les mérites des saints, dont les citoyens ne connaissent point la mort, dont la liberté procure une gloire et une félicité immortelle, etc. C'étaient là en même temps quelques-unes des raisons qu'on opposait aux ennemis du culte des saints. Ces ennemis, on devine sans peine quels ils étaient ; c'étaient précisément les sectaires, impuissants eux-mêmes à produire des martyrs.

Ces honneurs ne s'adressaient pas seulement à l'âme des martyrs, mais encore à leurs corps et à toutes leurs reliques qu'on pouvait se procurer. Contrairement aux païens, aux yeux desquels l'attouchement d'un cadavre ou des restes d'un cadavre était une souillure, le christianisme enseignait que le corps participe à la sainteté de l'âme et qu'il ressuscitera un jour glorieux et transfiguré. Nous voyons par l'histoire des plus anciens martyrs, notamment par les actes de saint Ignace, que les fidèles recueillaient et conservaient religieusement leurs restes. Il en fut de même à la mort de saint Polycarpe, évêque de Smyrne, dont Eusèbe nous a transmis les actes du martyre. Les chrétiens de Smyrne ramassèrent jusqu'à ses moindres reliques, les considérant, disaient-ils, pour autant de pierres précieuses qu'ils conserveraient comme un souvenir éternel. Les autres actes de martyrs nous fournissent tant d'exemples semblables qu'il serait impossible de les rapporter en détail.

Le culte des saints, dont on consignait exactement le jour de la mort, a donné naissance au calendrier chrétien. Chaque Eglise y enregistrait d'abord les noms de ses propres martyrs, puis ceux des martyrs des autres Eglises, et il arriva que peu à peu, tous les jours de l'année furent occupés par des noms de martyrs. Chaque jour rappelait ainsi un ou plusieurs souvenirs pieux. Les fidèles, en les méditant, se retrempaient dans l'esprit de ces hommes qui avaient combattu ici-bas pour le christianisme et qui étaient morts dans la foi, dans l'amour et dans l'espérance de Jésus-Christ. Ce n'est pas tout. Afin de mieux conserver le souvenir de ces temps héroïques, chaque chrétien prit dans la suite le nom d'un

de ces martyrs, en sorte que le nom même qu'il portait lui était un mémorial éloquent de la foi, de la charité et de l'espérance qu'il devait manifester par ses œuvres. Par là, le souvenir des persécutions demeure à jamais vivant, il traverse tous les siècles et revient à l'esprit de chaque fidèle sous les formes les plus diverses. Et en vérité, si nous étions assez ingrats pour oublier ceux qui ont combattu dans ces temps d'épreuves, nous mériterions d'être oubliés à notre tour par notre Rédempteur Jésus-Christ.

En méditant sur les martyrs et sur leur histoire, j'ai du moins appris une chose, à les invoquer. En parcourant leurs actes, j'ai souvent versé des larmes, compati à leurs souffrances, admiré leurs actions; tout en eux me captivait. Je crois qu'il en sera de même pour la plupart de ceux qui se donneront la peine de lire ces magnifiques monuments du christianisme primitif.

Nous terminons ici nos considérations générales sur les persécutions pour entrer dans le détail de chacune d'elles. Nous nous bornerons toutefois aux points les plus saillants, les longs développements étant incompatibles avec les exigences d'un cours abrégé d'histoire ecclésiastique.

§ 10. **Différentes persécutions suscitées aux chrétiens sous les empereurs romains.**

L'empereur Claude passe généralement pour le premier persécuteur des chrétiens.

Nous remarquons en effet dans sa Vie (ch. xxv), écrite par Suétone, que les Juifs, constamment agités par leur chef, un certain *Chrestos,* avaient été expulsés de Rome sous cet empereur. Or, comme les Grecs confondaient très-souvent ensemble les mots de Χρηστος et de Χριστος, on a supposé que Suétone voulait parler de Jésus-Christ, d'autant plus que l'ensemble de son récit montrerait visiblement qu'il y avait de fréquentes disputes entre les chrétiens et les Juifs de Rome, ce qui aurait décidé l'empereur Claude à expulser de Rome les deux partis. Pour moi, il n'y a aucune apparence que ce passage se rapporte aux chrétiens, ni par conséquent

qu'il s'agisse ici d'une persécution contre eux. Il est démontré, nous le savons sans doute par Justin, Tertullien, Lactance et d'autres écrivains, que les païens appelaient très-souvent les fidèles du nom de chrestianiens, au lieu de christianiens; mais on n'en peut rien conclure pour le cas présent; car il resterait à prouver que Suétone a fait cette confusion. Non-seulement on ne le prouvera point, mais on prouverait plutôt le contraire; car dans sa Vie de Néron (ch. XVI), les chrétiens sont nommés christianiens, et c'est ainsi qu'eux-mêmes s'appelaient généralement. Suétone, au surplus, connaissait trop bien l'époque qu'il décrivait pour tomber facilement dans une telle méprise. Le Christ et le christianisme étaient trop connus de son temps pour qu'on puisse lui attribuer pareille confusion. Les meilleurs éclaircissements de ce point nous sont fournis par les Actes des apôtres. Il est raconté dans les derniers chapitres que lorsque saint Paul fut emprisonné à Rome (au commencement de l'an 63), il appela près de lui les chefs des Juifs qui avaient pu rentrer à Rome sur ces entrefaites, pour s'entendre avec eux et les inviter à embrasser le christianisme. Nous avons beaucoup entendu parler de la secte des chrétiens, répondirent ces chefs, et nous avons appris les contradictions qu'ils rencontraient çà et là; quant à nous, nous n'avons que peu de renseignements sur cette affaire. La suite fit voir qu'ils ne voulaient pas entendre parler du christianisme. Il nous semble donc manifeste qu'il ne pouvait point y avoir alors de querelle entre les Juifs et les judéo-chrétiens de Rome, et surtout que les Juifs ne durent pas être expulsés de Rome pour une querelle de cette sorte, car ils n'auraient pu l'oublier dans un espace de vingt ans, d'autant moins qu'une pareille expulsion les aurait blessés au vif, leur aurait attiré mille désagréments, peut-être la perte de leur fortune, etc. Les Juifs disent simplement qu'ils ont entendu parler des chrétiens et des contradictions qu'ils ont éprouvées. Mais loin de parler d'une persécution, ils l'excluent formellement. Nous ne trouvons point qu'il s'agisse ici, directement ou indirectement, d'une persécution des chrétiens. Eusèbe, du reste, ne mentionne point cette expulsion, et Orose la croit seulement possible. D'où nous concluons que les chrétiens ne furent point

persécutés à Rome, soit isolément, soit avec les Juifs, sous le règne de Claude.

Ce fut sous Néron qu'éclata la première persécution chrétienne. Tacite en donne les plus longs détails[1]. Il raconte qu'il y avait en Judée un certain Christ qui fut exécuté comme criminel pendant le règne de l'empereur Tibère et sous Ponce-Pilate; que la superstition à laquelle il avait donné naissance, loin de cesser avec sa mort, s'était propagée au loin et s'étendait maintenant avec un redoublement de forces, que, toutes les infamies affluant à Rome comme dans un cloaque, cette superstition y avait aussi pénétré. Les chrétiens sont ensuite flétris comme des hommes généralement détestés pour leurs forfaits, *propter flagitia invisi.* Tacite ajoute qu'ils sont convaincus de haïr le genre humain. Ce qu'il en était de ces forfaits imputés aux chrétiens, de la haine dont ils poursuivaient le genre humain, on a pu le juger déjà par nos considérations générales. Tacite annonce encore qu'un vaste incendie avait éclaté dans Rome sous le règne de Néron, et que les habitants de Rome, inclinant à le mettre sur le compte de Néron lui-même, celui-ci avait témoigné aux victimes toute la compassion imaginable; qu'il avait fait consulter les oracles sibyllins, mais que n'ayant pu détruire les soupçons qui pesaient sur lui, il avait accusé les chrétiens d'être les auteurs de ce sinistre, les avait persécutés de la manière la plus terrible, en avait fait exécuter un nombre incalculable, *innumeros,* non point en les mettant simplement à mort, mais en les enveloppant dans des peaux de bêtes, en les jetant en pâture aux chiens et autres animaux immondes, clouant les uns sur des croix, enduisant les autres de poix et les faisant servir de flambeaux pour éclairer la nuit les rues de Rome, etc.; en sorte que les Romains eux-mêmes, si odieux que leur fussent les chrétiens, avaient fini par les prendre en compassion. Tel est le récit de Tacite. Suétone, dans son *Néron* (ch. XVI), dit simplement et sans mentionner l'incendie, que les chrétiens, *genus hominum superstitionis maleficæ,* furent sévèrement punis par l'empereur. Du récit de Tacite on a voulu conclure

[1] Tacite, *Annal.*, XV, XLIV.

que cette persécution était l'œuvre personnelle de Néron, qu'elle était en quelque sorte un pur accident. Cette vue nous semble inexacte. Tacite disant expressément que les chrétiens étaient détestés du peuple romain, et, qui plus est, à cause de leurs crimes, nous devons chercher la cause réelle de la persécution précisément dans cette idée que les gentils se faisaient des chrétiens, et ne voir dans l'incendie de Rome, comme dans les efforts de l'empereur, qu'une occasion de persécuter les fidèles. Le christianisme et le monde étant ce qu'ils sont, la persécution contre les chrétiens devait tôt ou tard nécessairement éclater. Avec le paganisme, issu d'un monde corrompu, elle était inévitable. Mais si elle était inévitable, l'occasion en pouvait être fortuite, et la première circonstance pouvait ouvrir la série des épreuves. A Rome même, la tourmente ne fut pas seulement transitoire, comme pour apaiser les Romains; elle dura de trois à quatre siècles. En l'an 68 elle atteignit aussi les deux princes des apôtres, saint Pierre et saint Paul.

On a souvent demandé si la persécution s'était étendue hors de Rome. Orose[1] l'affirme positivement. Il suffit du reste d'en démêler la véritable cause pour comprendre qu'elle ne pouvait guère se restreindre aux seuls chrétiens de Rome : cette cause était générale. Les chrétiens étaient détestés comme chrétiens et non comme Romains. Les crimes qu'on leur imputait, à tort sans doute, prouvent qu'on les croyait capables d'incendier Rome. Et cette opinion étant générale, il est très-croyable que la persécution envahit encore d'autres provinces. Saint Pierre, qui écrivit de Rome sa première épître durant cette persécution, n'avait pas d'autre but que d'y préparer ses lecteurs en ranimant leur héroïsme chrétien et en les fortifiant pour les temps qui allaient venir. Pierre était parfaitement convaincu que la persécution sévirait sur un vaste terrain. Il faut se rappeler, du reste, que Néron était si redouté dans l'ancienne Église pour ses cruautés envers les fidèles, son nom était en si grande exécration que, longtemps après sa mort, on croyait généralement qu'il était encore en vie, qu'il s'était retiré

[1] *Hist.*, VII, VII.

sur l'autre rive de l'Euphrate, d'où il rentrerait dans l'empire romain pour y tout bouleverser et pour inaugurer le règne de l'antechrist. Parmi les oracles sibyllins qui nous sont parvenus, il s'en trouve quelques-uns qui ont été imaginés du temps de Néron, comme il est aisé de le démontrer, et qui énoncent cette opinion. L'assassin de sa mère (c'est ainsi que Néron y est ordinairement qualifié), y est dépeint sous la figure de l'antechrist, qui sèmera partout la désolation et détruira de fond en comble l'Eglise chrétienne[1].

Il suit de tout cela que la persécution néronienne dut être extrêmement rigoureuse. Quels étaient ces nombreux chrétiens, dont parle Tacite, qui périrent si misérablement? comment se nommaient-ils? quelle était leur position? Ce sont-là autant de questions insolubles pour nous, excepté en ce qui concerne saint Pierre et saint Paul. Généralement, on n'écrivit point d'actes de martyres pendant le premier siècle chrétien. Ce fut seulement quand les persécutions se multiplièrent et que l'on comprit tout l'avantage que l'Eglise pourrait retirer de ces actes, que l'on commença à consigner par écrit les renseignements que l'on pouvait se procurer. De là vient que nous aurons très-peu de choses à dire de la seconde persécution.

Cette persécution éclata l'an 96, dans la quinzième année du régne de Domitien. Elle est mentionnée non-seulement dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, mais encore dans Dion Cassius, dont Xyphilinus nous a transmis des fragments importants. Nous y voyons que Domitien lui-même fit accuser comme chrétien et condamner à mort son propre cousin, le consul Flavius Clémens. Glabrio, autrefois consul avec l'empereur Trajan, fut également accusé (?) d'être chrétien, et, à l'exemple de Flavius Clémens, dépouillé de sa fortune et exécuté[2]; une nièce de Flavius, proche parente par conséquent de l'empereur Domitien, Flavia Domitilla, fut aussi accusée au même titre, mais ne fut qu'exilée. Ces docu-

[1] L'absence de données certaines sur l'extension de la persécution hors de Rome, n'autorise que des hypothèses plus ou moins vraisemblables. Sur la question de savoir si les chrétiens furent expulsés de Rome avec les Juifs sous le règne de Claude, voir les *Actes*, XVII, 2 (Aquila et Priscille).

[2] *Dio Cassius*, LXVII, XIV.

ments attestent qu'en général un très-grand nombre de personnes furent mises à mort pour leur attachement au christianisme. On allègue comme cause du mécontentement de Domitien envers ces martyrs, qu'ils étaient coupables d'athéisme, de judaïsme (que l'on confondait souvent, du moins à cette époque, avec le christianisme, et réciproquement), et enfin d'une paresse inexcusable. Il est certain qu'en ce temps-là les chrétiens étaient obligés de se retirer des emplois publics, auxquels se mêlaient constamment des pratiques d'idolâtrie. Cette retraite des chrétiens, sur l'activité desquels on avait compté pour les affaires de l'Etat, passait pour de la fainéantise et devenait un grief contre eux. Cette fois encore, la persécution de Domitien ne s'étendit point sur Rome même. Dès le début des actes de son martyre, nous lisons que saint Ignace dirigeait péniblement l'Eglise d'Antioche pendant les orages qui fondirent sur elle sous le règne de Domitien : preuve que la persécution régnait aussi en Syrie. Nous avons vu plus haut que l'apôtre saint Jean fut poursuivi et condamné à mourir dans de l'huile bouillante : elle régnait donc aussi dans l'Asie mineure. Elle sévit également dans la Palestine, où furent cependant épargnés un certain nombre de chrétiens qu'on comptait déjà parmi les martyrs. Quelques parents du Seigneur, des descendants de la famille de Judas, furent signalés comme rois des chrétiens et appelés à Rome. Cependant la réflexion ayant convaincu Domitien qu'il était impossible que ces personnes élevassent des prétentions politiques[1], il les laissa partir sans les inquiéter. Voilà à peu près tout ce que nous savons de la persécution domitienne.

C'est ici le lieu de faire remarquer l'erreur complète de ceux qui prétendent que dans les premiers siècles le christianisme ne se propagea que dans la plus basse classe du peuple; nous le voyons, au contraire, se répandre à profusion dans les familles les plus distinguées de Rome, bien qu'on ne puisse dissimuler qu'il était beaucoup plus difficile à des familles de haut rang de s'avouer chrétiennes qu'à des hommes de la classe populaire. Elles étaient tellement liées au monde par les circonstances multiples de leur éducation, par leurs

[1] Eusèbe, III, XVII-XX, XXXII; IV, XXVI.

richesses, etc., qu'il leur fallait une peine infinie, une grâce toute particulière pour s'en arracher. Ces difficultés étaient bien moindres dans les rangs inférieurs. Cependant, et on peut le prouver par chaque période de dix ans dans le cours des trois premiers siècles, le christianisme, dès son origine, n'en fit pas moins, toute proportion gardée, autant de conquêtes dans les classes élevées que dans les classes populaires, bien supérieures en nombre.

Domitien était un empereur fort détesté. Ce n'était pas seulement envers les chrétiens qu'il était cruel et féroce, il l'était à l'égard de tout le monde, et sous quelque côté qu'on l'envisageât, on ne lui trouvait à peu près aucune valeur. Sa mort fut saluée dans le sénat par une joie intempérée ; tout ce qu'il fut possible d'anéantir de ses actes fut anéanti[1], et les chrétiens, précisément à cause de la fureur excessive qu'il avait déployée contre eux, goûtèrent quelque repos sous Nerva, son successeur immédiat.

Nous entrons ensuite dans une période extrêmement désastreuse pour les chrétiens, et qui plus est, sous le célèbre empereur Trajan, que l'histoire a si fort exalté. Comme souverain et capitaine, Trajan mérite sans doute les plus grands éloges ; mais nous devons faire ici une remarque générale sur les princes persécuteurs : c'est que la plupart des bons empereurs romains furent précisément ceux qui se montrèrent le plus hostiles aux chrétiens, par exemple Marc Aurèle, Dèce, Dioclétien, etc. ; tandis que plusieurs princes insignifiants, nuls comme hommes et comme souverains, les laissèrent en paix. La plupart des premiers étaient, dans le sens païen, des hommes pieux et religieux, et par cela même prévenus contre le christianisme. Les derniers, indifférents aux choses religieuses et peu curieux de ce qui se faisait sur ce terrain, laissaient les fidèles en repos. Sous Trajan, leur situation devint singulièrement difficile. Des données, puisées à des sources diverses, nous permettront de peindre en détail cette persécution. Parmi ces sources, une des plus importantes est une lettre de Pline le Jeune, gouverneur romain de Bithynie[2]. C'est une pièce

[1] Voir Hégésippe et Tertullien dans Eusèbe, III, xx. — [2] *Epist.*, x, 97.

officielle adressée à l'empereur Trajan pour l'informer des efforts qu'il opposait au christianisme et pour lui demander quelles mesures il devait prendre à l'avenir. Pline disait : Après avoir demandé plusieurs fois à ceux qui me sont connus comme chrétiens s'ils l'étaient en effet, et après qu'ils eurent nié opiniâtrément qu'ils le fussent, je les ai fait punir (c'est-à-dire mettre à mort). Quant à ceux que l'enquête a démontré n'être pas chrétiens, je les ai renvoyés sains et saufs ; car l'expérience m'a prouvé qu'il est impossible de contraindre à sacrifier aux dieux ceux qui sont véritablement chrétiens. J'ai donc conclu que ceux qui avaient sacrifié aux dieux ne l'étaient point. J'ai, de plus, poursuit-il, interrogé quelques hommes qui avaient eu autrefois des rapports avec des chrétiens, sur ce qu'il en fallait penser. Ils m'ont assuré que ce n'était point une société dangereuse, qu'ils avaient coutume de se réunir à jours fixes (le dimanche) avant le lever du soleil, et que là ils s'obligeaient par serment, non à un crime, mais à ne commettre ni vol, ni larcin, ni adultère, à ne point dénier un dépôt (c'est-à-dire qu'on leur faisait un sermon) ; qu'ensuite ils se réunissaient autour d'un repas innocent et chantaient des hymnes en l'honneur du Christ comme d'un Dieu ; que c'était-là tout ce qu'il avait pu découvrir. Il avait en outre fait mettre à la torture deux diaconesses qui se disaient obstinément chrétiennes ; mais il n'en avait rien appris, sinon qu'elles étaient superstitieuses à outrance (que c'étaient des chrétiennes résolues et invincibles). Pline, ignorant la manière dont on procédait envers les fidèles, demande à l'empereur s'il doit agir envers les personnes de tout âge, si les enfants ne doivent pas être distingués des grandes personnes, s'il faut renvoyer impunis ceux qui déclarent qu'ils ne sont pas chrétiens, bien qu'il les connaisse pour tels. Il demande enfin ce qu'il doit faire si on lui présente une liste de chrétiens sans nom d'auteur.

Dans sa réponse, qui nous est également restée, Trajan répondit à Pline qu'il avait parfaitement agi en toutes choses, qu'il ne devait pas accepter de libelles sans nom d'auteurs, car il ne voulait point que rien de semblable se passât sous son règne ; qu'on pourrait de même profiter d'un ressenti-

ment tout personnel contre un païen pour se débarrasser de lui à la première occasion.

Voici donc à quoi se réduisent les renseignements que fournit sur la persécution la lettre de Pline à Trajan : en Bithynie, les chrétiens étaient punis de mort parce qu'ils étaient chrétiens. Mais ils étaient tellement nombreux que Pline hésitait de procéder contre eux de son propre chef. Dans une affaire si importante, il demandait l'avis et les ordres de l'empereur; nous y voyons en outre que les chrétiens placés sous le gouvernement de Pline n'étaient pas les seuls qu'on persécutait, car il ignore, dit-il, comment on procède ailleurs, et il désire être renseigné. Il y avait donc ailleurs des persécutions ouvertes contre les chrétiens. On les inquiétait sans pouvoir leur imputer aucun crime particulier, ou du moins pour de simples délits. Le titre de chrétiens était tout leur crime.

Nous avons déjà dit que la loi contre les hétairies, ou sociétés secrètes, parmi lesquelles on rangeait le christianisme, avait été portée sous le règne de Trajan. Nous savons d'ailleurs que les fidèles étaient alors dans une situation extrêmement critique, car c'est du règne de cet empereur que datent les premiers actes des martyrs (ceux de saint Ignace). Il y est raconté que pendant son expédition contre les Parthes, Trajan étant arrivé à Antioche, manda près de lui l'évêque de cette ville, saint Ignace, pour le faire apostasier, mais que celui-ci, comme on devait l'attendre d'un disciple des apôtres, ayant persévéré dans la confession du Christ, Trajan l'envoya à Rome pour être livré aux bêtes de l'amphithéâtre. On peut juger de l'intérêt que Trajan prenait à cette affaire, puisqu'il daignait s'en occuper personnellement. Son dessein, en envoyant à Rome le noble évêque, était d'effrayer au loin les chrétiens. Ignace devant traverser plusieurs pays, on tenait à faire connaître que l'empereur était bien résolu à en finir une bonne fois avec le christianisme. Ignace arriva à Rome et mourut dans l'amphithéâtre.

Là se bornent les renseignements que nous avons de cette persécution, qualifiée de très-sévère par les anciens historiens. Nous ne connaissons plus aucun nom certain; les

martyrs ont versé leur sang sans que la postérité en ait été informée.

L'empereur Adrien ne rendit point de nouvel édit de persécution, mais il maintint l'ordre de choses introduit par Trajan. Des circonstances particulières vinrent s'y ajouter. Le peuple, dans des soulèvements violents et tumultueux, demandait souvent la persécution et la mort des chrétiens; et il est probable que les proconsuls romains, qui avaient intérêt à le calmer, accédaient souvent par faiblesse aux vœux de la foule. La condition des fidèles sous le règne de Trajan était si lamentable que Sérennius Granianus, proconsul dans l'Asie proconsulaire, s'en plaignit à l'empereur. Adrien fut assez équitable pour adresser au successeur de ce proconsul, Minutius Fundanus, un édit où il lui défendait de céder à ces sortes d'agitations populaires, et statuait que les chrétiens accusés se justifieraient devant le juge ordinaire et ne seraient point punis sans preuves. Cet édit a été mal compris[1]; on a cru que par le mot crime Adrien entendait des délits ordinaires. Dans ce cas, l'expression eût été claire d'elle-même. Convaincre un chrétien d'un crime, c'était le convaincre d'être chrétien, d'appartenir à une hétairie. Une fois cette preuve fournie par le juge régulier, les chrétiens subissaient la peine de mort ordinaire. Telle était leur situation sous le règne de cet empereur. Adrien ne voulait point d'insurrection populaire, parce que le cours de la justice y est impossible; mais comme il laissa subsister les anciens édits contre les chrétiens, il est probable que beaucoup furent martyrisés sous son règne.

Le gouvernement d'Antonin le Pieux vit paraître pour la première fois l'accusation d'athéisme dirigée contre les chrétiens. Souvent renouvelé dans la suite, ce grief devint une cause de persécutions ardentes et passionnées. Dès qu'on les prenait pour des athées, les chrétiens devaient naturellement passer pour les auteurs de tous les maux physiques et sociaux qui affligeaient le monde romain. On croyait que les dieux se vengeaient de ce qu'en tolérant le culte du Christ on avait négligé le leur. Quand les provinces étaient dé-

[1] Eusèbe, IV, VIII, IX.

solées par des incendies, des tremblements de terre, des inondations, notamment celles du Tibre à Rome, les hommes, longtemps oublieux de la divinité, se rappelaient leurs dieux courroucés, et tous ces maux étaient imputés aux chrétiens. Le peuple fondait sur eux et se vengeait de sa propre autorité. L'empereur Antonin, âme douce et bienveillante, esprit intelligent, ne pouvait pas supporter ces attaques contre les chrétiens, nées dans le tumulte et continuées dans le désordre : de telles extravagances révoltaient le sentiment romain de la justice. Il donna donc à plusieurs villes grecques, aux autorités municipales de Thessalonique, d'Athènes, de Larisse, etc., des ordres modérés pour prévenir ces actes de vindicte populaire. Nous avons également de lui un édit, πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, *ad commune Asiæ,* adressé à l'assemblée des députés des villes de l'Asie mineure[1]. Cet édit, tel que nous le possédons, est tout-à-fait favorable aux chrétiens. Des vexations de ce genre devaient porter à son comble l'aigreur des chrétiens, et leur inspirer pour des hommes aussi pervers que leurs ennemis une horreur qu'ils n'avaient pas encore ressentie. — Antonin s'en réfère à l'édit de l'empereur Adrien; il appelle les chrétiens des adorateurs du Dieu immortel, et dispose qu'à l'avenir quiconque les accusera sera puni, c'est-à-dire mis à mort, et l'accusé renvoyé absous. Mais des critiques ont depuis longtemps révoqué en doute l'authenticité de cet édit; d'autres prétendent qu'il a été interpolé. Nous partageons ce dernier avis; car il nous paraît contredire les vues personnelles de l'empereur, et se contredire lui-même. Antonin y paraît comme un fervent dévot des divinités païennes; or, il n'est pas croyable qu'avec ces sentiments il eût appelé les chrétiens des adorateurs du vrai Dieu. Comment concilier ces deux choses, que l'empereur en ait appelé à l'édit d'Adrien, et décidé en même temps que l'accusateur serait puni et l'accusé renvoyé? L'édit d'Adrien ne disait rien de pareil. Rufin lui-même, traducteur de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, y voyait déjà des difficultés, et s'en expliquait ainsi : L'accusateur sera puni, et l'accusé également. Il est vraisemblable que l'édit d'Antonin,

[1] Eusèbe, IV, XIII.

dans sa forme originale, ne faisait que donner une force nouvelle aux dispositions de l'édit d'Adrien. Personnellement, Antonin ne suscita aucune persécution contre les chrétiens; s'il les eût persécutés, on n'aurait jamais eu l'idée de lui attribuer un édit si tolérant. Il fallait qu'on fût généralement convaincu que les chrétiens avaient été passablement heureux sous son règne, pour qu'il ait été possible, de si bonne heure, de lui attribuer un pareil édit. Quant aux persécutions isolées, elles continuèrent leurs cours, même de son vivant. Le décret de Trajan étant toujours en vigueur, il était loisible à un juge quelconque de l'appliquer à son gré. Cette seule défense de porter contre les chrétiens de pareilles accusations, prouve qu'on en faisait un grand abus, et qu'on s'en servait peut-être pour satisfaire ses inimitiés personnelles.

Bien différentes furent les dispositions de l'empereur et du philosophe Marc Aurèle envers les chrétiens : ils furent rudement persécutés sous son règne. Nous avons de lui un écrit intitulé : Εἰς ἑαυτὸν, *ad seipsum,* où il dit quelques mots des chrétiens et exprime son opinion à leur sujet. Il résulte de ce livre qu'il les tenait pour des enthousiastes, des fanatiques de la pire espèce, et surtout pour des gens fort dangereux à l'Etat. Comparant la manière dont un philosophe doit envisager la mort avec la conduite des chrétiens : « Le philosophe, dit-il, le disciple du stoïcisme dont il professait les doctrines, attend avec calme et dignité le moment où il s'éteindra, où l'homme cessera d'exister, ce que le sort décidera de lui, si son âme et son corps resteront encore longtemps unis, ou bien s'ils se sépareront et cesseront tous deux de vivre. Les chrétiens, au contraire, courent au-devant de la mort comme des fanatiques et sans aucune modération. » Il les blâme en quelque sorte de professer si résolûment la doctrine de l'immortalité de l'âme et des récompenses futures réservées aux hommes probes et vertueux.

De telles méditations, cependant, ne l'eussent jamais amené à persécuter les chrétiens; ce qui l'y décida, ce fut l'idée qu'ils étaient préjudiciables à l'Etat. Il n'est donc pas douteux que Marc Aurèle publia de véritables édits de persécution. Nous en avons pour preuves le témoignage exprès de son contem-

porain Méliton de Sardes, consigné dans Eusèbe [1], ainsi que les apologies que les docteurs de l'Eglise composèrent sous son règne en faveur des chrétiens. Tertullien le conteste, il est vrai ; mais il jugeait probablement de l'Eglise universelle d'après l'état pacifique de l'Eglise d'Afrique. Il vivait, du reste, plus tard que Méliton de Sardes, mieux renseigné sans doute en sa qualité de contemporain. Nous possédons, en outre, de cette époque, des actes de martyrs très-circonstanciés, et l'impression qui reste de leur lecture, c'est que la persécution, là où elle sévissait, devait être sérieuse.

Les chrétiens de Lyon furent cruellement tourmentés. On y conduisait, de fort loin, les fidèles qu'on destinait au martyre. On attendait l'arrivée de quelque grande foire annuelle, afin que le peuple, qui accourait de toutes parts, répandît aussi loin que possible la terreur du nom chrétien. Attale, Alexandre, Alcibiade, Blandine et plusieurs autres, déployèrent pendant cette persécution une fermeté toute divine. L'évêque de Lyon, Pothin, fut lui-même une de ses victimes.

La persécution s'acharna également contre les chrétiens de Rome, comme l'atteste la seconde apologie adressée à Marc Aurèle par Justin le Martyr. Nous le savons aussi par les actes mêmes du martyre de saint Justin, où il est dit qu'il mourut avec un grand nombre d'autres chrétiens. Nous avons aussi de l'Asie mineure, notamment de Smyrne, d'autres actes de martyrs, où il est rapporté que plusieurs chrétiens subirent la mort la plus cruelle.

Le martyre de saint Polycarpe, évêque de Smyrne, y est longuement décrit. Si les preuves de cette persécution nous font défaut pour plusieurs contrées, cela vient indubitablement de ce qu'un très-grand nombre de documents de l'Eglise primitive ont été perdus. On ne comprendrait point que les chrétiens n'eussent été persécutés que dans les lieux dont nous parlons. Plus tard, cette fiction se répandit que l'empereur aurait pris des sentiments plus humains envers les chrétiens à la suite d'une vision qu'il aurait eue pendant la guerre contre les Marcomans. L'empereur était menacé de périr de soif avec toute son armée. Les chrétiens se mirent en

[1] Eusèbe, IV, XXVI.

prière, et aussitôt une pluie abondante vint désaltérer l'armée et la sauver. La légion où se trouvaient les chrétiens aurait reçu dès lors le nom de *légion fulminante,* et l'empereur aurait fait cesser la persécution. L'empereur, malheureusement, ne fit rien de tout cela, et ne cessa tant qu'il vécut de persécuter les chrétiens. Il était naturel, sans doute, que les chrétiens qui se trouvaient dans l'armée vissent dans cette faveur divine un effet de leurs prières ; mais les païens, qui avaient prié aussi, ne pouvaient pas admettre, précisément parce qu'ils étaient païens, que leur prière eût été exaucée par le Dieu des chrétiens, car ils ne croyaient point à son existence. Marc Aurèle ne pouvait donc pas croire qu'il fût redevable aux chrétiens de ce bienfait, et comme toute sa conduite envers eux s'accorde avec cette manière de voir, ce récit prouve simplement que les chrétiens avaient trop bonne opinion de ce prince, et qu'ils n'aimaient pas à se représenter comme un tyran un souverain illustre d'ailleurs. Nous avons déjà remarqué que les empereurs, les plus romains de caractère, étaient généralement les plus cruels persécuteurs.

Commode[1] succède à son père Marc Aurèle, et avec lui commence une période nouvelle où l'on tente de concilier ensemble le paganisme et le christianisme. Cette période dure jusqu'en 250, c'est-à-dire jusqu'au règne de Messius Dèce. Cette longue trêve ne fut interrompue que par des persécutions isolées qui éclatèrent sous Septime Sévère, puis sous Maximin le Thrace.

Nous savons de source certaine que Septime Sévère se

[1] Les *Philosophumena Origenis,* récemment découverts, ont répandu une grande lumière sur le règne de Commode et les adoucissements apportés à la condition des chrétiens. Suivant cet ouvrage, Marcia, femme de l'empereur, aurait été chrétienne. Hippolyte, qui en est l'auteur, l'appelle (*Philos.*, IX, XII) ἡ Μαρκία, οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου. Elle était son épouse d'après la loi chrétienne ; selon la loi romaine, ce mariage était mal assorti ; mais Commode, jusqu'au temps de sa démoralisation, la traita toujours comme sa seule et unique femme. Il n'est guère douteux qu'elle exerça sur lui une grande influence, puisqu'il lui permettait d'être chrétienne. Voyez sur Marcia, Doellinger, *Hippolyt und Kallistus,* 158-189. — Champagny, *les Antonins, ans de Jésus-Christ* 69-180, 3 vol., 1863 (1866). — A la fin et pour sauver sa vie, Marcia participa à la conjuration contre Commode.

borna à défendre aux païens d'embrasser le christianisme; mais il est hors de doute que les fonctionnaires de l'empire donnèrent, de temps en temps, à son édit, une portée qu'il n'avait pas et suscitèrent quelques persécutions. Cela est vrai en particulier pour quelques provinces de l'Afrique, et aussi pour l'Egypte, même pendant la présence de l'empereur à Alexandrie. Mais il faut dire aussi que dans plusieurs provinces les fidèles furent traités par les fonctionnaires romains avec de grands ménagements. Des fonctionnaires de cette sorte, il y en eut dans tous les temps, mais surtout pendant le règne de Septime Sévère. Tertullien[1] citait à Scapula, qui était lui-même un gouverneur romain, l'exemple de plusieurs employés qui se montraient très-favorables aux chrétiens. Nous savons que plusieurs se faisaient donner des présents pour ne les point persécuter; que d'autres renvoyaient ceux qu'on amenait à leur tribunal, sous prétexte qu'ils n'avaient pas toute leur raison. D'autres encore, afin de faire croire qu'ils les avaient persécutés, les tourmentaient un peu, et écrivaient peut-être dans le protocole qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils ne l'eussent pas fait en réalité. D'autres enfin leur mettaient dans la bouche des paroles équivoques ou leur faisaient des questions à double sens, afin que les chrétiens pussent donner satisfaction au juge sans renoncer au christianisme, et s'en retourner sains et saufs. Voilà ce qui se passait sous l'empereur Sévère.

Sous Maximin, nous remarquons qu'on avait surtout en vue les ecclésiastiques et qu'on les saisissait de préférence. Ce fut principalement le cas dans la Cappadoce, le seul pays à peu près où la persécution éclata. Elle dura peu de temps.

Tels sont, en ce qui regarde la persécution, les faits qui se sont accomplis depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à Dèce. Dans cette période, qu'on pourrait appeler la période des essais de conciliation entre le paganisme et le christianisme, les questions qu'on adressait aux fidèles pendant les persécutions changèrent complètement de nature. Jusque-là on leur avait demandé s'ils étaient chrétiens, et leur réponse affirmative était suivie de la torture; quand la torture n'ame-

[1] Tertull., *Ad Scapulam.*

nait pas une rétractation, elle entraînait le martyre. Maintenant, les juges ne demandent plus que rarement si l'on est chrétien, mais seulement si on honore les dieux. On permet d'adorer Jésus-Christ, mais sans préjudice du culte des idoles; on veut la conciliation des deux cultes. Les chrétiens, naturellement, ne pouvaient pas y consentir sans se mettre en opposition formelle avec leur doctrine. De là une cause nouvelle de persécutions plus terribles que jamais, ainsi que nous l'avons fait observer.

Ces persécutions commencèrent avec Messius Dèce, en 250. L'Eglise, dans ce nouvel assaut, fit pour la première fois une expérience singulièrement douloureuse. Déjà auparavant, sans doute, chaque persécution avait enfanté des déserteurs de Jésus-Christ, mais ce n'étaient que des exceptions, et elles ne s'étaient produites que dans des grandes villes. Aujourd'hui nous allons être temoins d'une défection immense. Le christianisme ayant traversé de longues années de paix, le monde s'était habitué à tolérer les chrétiens, et les chrétiens à leur tour commençaient à se rapprocher du monde. Le monde paraissant favorable à leur doctrine, plusieurs chrétiens allaient joyeusement à sa rencontre. Ces démarches eurent de funestes conséquences morales. Dans le tableau que saint Cyprien a tracé de cette époque, dans son livre *De lapsis*, nous ne voyons point sans doute que les fidèles s'adonnassent à des désordres particuliers, et encore moins qu'on eût découvert parmi eux des crimes d'une certaine gravité; mais les peintures qu'il nous a laissées des évêques, des prêtres et des laïques, des hommes et des femmes, n'en attestent pas moins que l'ancienne et vénérable simplicité, la dignité des mœurs chrétiennes avaient sensiblement diminué. Des querelles avaient éclaté çà et là, la jalousie avait pénétré parmi les fidèles, l'ambition commençait à y lever la tête. On rencontrait des hommes qui, après avoir brigué la charge épiscopale ou quelque fonction élevée dans le sacerdoce, agitaient l'Eglise par leurs menées et leurs intrigues. Plusieurs, pendant l'ère pacifique que l'Eglise venait de traverser, avaient embrassé le christianisme, persuadés qu'ils avaient la foi, tandis qu'ils n'étaient rien moins que croyants. Artisans de leur propre croyance, ils n'avaient point cette foi d'en

haut qui est un don de Dieu, cette conviction inébranlable que la grâce divine enracine dans le cœur. La foi qu'ils s'étaient donnée eux-mêmes, ils l'abdiquaient aussi facilement qu'ils l'avaient adoptée. Elle n'avait pas grandi avec eux, c'était quelque chose de tout extérieur dont ils se débarrassaient à peu de frais. De là cette époque malheureuse où l'Eglise fit une si triste expérience. Plusieurs n'étant chrétiens que de nom, dès que la tempête secoua l'Eglise, ils sortirent de son sein comme les feuilles desséchées tombent de l'arbre sous le coup d'un violent orage. — Nous profiterons de cette circonstance pour faire encore quelques remarques sur les persécutions.

Nous pouvons juger par ce qui s'est passé sous le règne de Dèce, combien les temps de persécution ont été profitables à l'Eglise; on peut les considérer comme un véritable bienfait, malgré le mépris et le dégoût que doivent inspirer leurs auteurs. C'est parce qu'il y a eu des persécutions, c'est parce que le monde et l'Eglise se sont révélés comme entièrement contraires, que le christianisme a trouvé accès dans la conscience des fidèles. Comme il excluait tout ce qui lui était étranger, on vit se former des mœurs exclusivement chrétiennes[1].

Les persécutions furent encore utiles sous d'autres rapports. Si le monde s'était dès le début accommodé du christianisme, si les chrétiens n'avaient pas été mis à l'épreuve, on aurait vu aussitôt les autorités temporelles s'immiscer violemment aux choses ecclésiastiques; tout se serait faussé et altéré, et la vie chrétienne ne se fût pas épanouie avec liberté et indépendance. Ce fut précisément l'opposition qu'il rencontra dans le monde qui obligea le christianisme à se nourrir de sa propre substance, à ne compter que sur lui et sur Dieu. L'édifice tout entier de l'Eglise chrétienne y puisa cette solidité, cette force, cet accroissement intérieur qui lui permirent de vivre de sa propre vie : tout cela, humainement parlant, eût été impossible sans les persécutions. D'autre part aussi, si le christianisme eût été constamment persécuté, on aurait vu l'extrémité contraire. La gravité des mœurs

[1] Héfélé, *Zur Archaeologie des haeuslichen und Familienlebens der Christen*, dans *Beitraege*, etc., tom. II, 331-381.

chrétiennes se fût changée en rudesse et aurait eu je ne sais quoi de repoussant ; les chrétiens auraient méprisé le monde non dans un but d'ascétisme, mais pour des raisons physiques ; ils auraient été tentés de croire que le monde ne venait pas de Dieu : nous verrons effectivement des sectes se heurter à cet écueil, et, dans leurs luttes contre le paganisme, condamner comme l'ouvrage de Satan tout ce qui ne se rattachera pas à l'Eglise chrétienne. Sans les persécutions enfin, le christianisme ne se serait développé et constitué que dans le sens favorable à la douleur et à la privation ; on ne s'y fût pas appliqué à imprégner de l'esprit chrétien toutes les conditions sociales, pour y faire circuler la vie divine. La Providence, par un tempérament habile et proportionné, fit succéder le repos à la persécution, et par là il fut donné à l'Eglise de se déployer dans toutes les directions avec une pleine autonomie, sans donner dans aucune extrémité et sans faillir à la mission qui lui incombait alors.

La persécution de Dèce fut particulièrement désastreuse à Carthage et à Alexandrie par les nombreuses défections qu'elle provoqua. Saint Cyprien et l'évêque saint Denis, d'Alexandrie, dans les peintures qu'ils nous ont laissées de cette époque, n'ont pas de termes assez énergiques pour flétrir la lâcheté d'un grand nombre de chrétiens. Le projet de Dèce ne tendait à rien moins qu'à établir, par la persécution la plus acharnée, une séparation entre le christianisme et l'humanité, à bannir le premier de la conscience des hommes, à le tuer en un mot, tout en ménageant autant que possible les individus : persécution d'autant plus terrible qu'au lieu de viser directement à la mort, elle prolongeait les supplices et les variait de mille manières. On comprend, toutefois, que cette époque ne fut pas moins féconde que les autres en martyrs de toute espèce ; il y eut même des phénomènes beaucoup plus remarquables qu'en aucun autre temps.

On vit se produire alors un langage artificiel auquel se rattachait un sens particulier, qu'il importe de connaître pour suivre les controverses qui éclatèrent plus tard. On a prétendu que plusieurs chrétiens avaient sacrifié aux dieux et aux empereurs. On les considérait naturellement comme des

apostats et on les appelait *sacrificati* ou *thurificati*. D'autres subornaient les autorités et se faisaient donner un billet attestant qu'ils avaient sacrifié : de là leur nom de *libellatici* (de *libellus*). Malgré cette tromperie, on ne les tenait pas moins pour des apostats, car ils auraient dû éviter, en de telles circonstances, tout ce qui pouvait faire supposer qu'ils avaient sacrifié [1].

Arrêté par la mort, l'empereur Dèce n'eut pas le temps d'étendre la persécution au delà d'environ une année. Elle fut poursuivie par son successeur Gallus, mais avec beaucoup moins de rigueur. Il se contenta de confisquer la fortune des plus riches d'entre les chrétiens et d'exiler les évêques des plus importantes cités. Toutefois, son règne fournit encore une ample moisson de martyrs.

Sous l'empereur Valérien, les chrétiens jouirent d'abord de toute la tranquillité désirable; mais il ne tarda pas à adopter le système de la plupart des souverains de ce temps, et il y eut aussi sous son règne des édits de persécution. Ce fut principalement, dit-on, un prêtre d'Isis et de Sérapis qui indisposa l'empereur contre les fidèles. Mais quand il s'agit d'expliquer des mesures aussi importantes que la persécution de Valérien, je compte peu en général sur l'influence accidentelle d'individus isolés. La persécution de Valérien s'explique par le système invariablement poursuivi par les empereurs romains depuis le règne de Dèce.

On se borna d'abord à défendre aux chrétiens de tenir leurs assemblées religieuses; on n'alla pas au delà. Les chrétiens enfreignirent la défense impériale, et la persécution s'ensuivit. Un très-grand nombre furent envoyés en exil, jetés en prison, battus de verges, envoyés dans les mines pour extraire le métal du sein des montagnes. Valérien ne s'en tint pas là. Il publia un nouvel édit en vertu duquel évêques, prêtres, diacres devaient être incarcérés et torturés jusqu'à ce qu'ils renonçassent au christianisme; s'ils s'obstinaient dans la résistance, ils seraient mis à mort. Les séna-

[1] Cyprien, *De laps.*, surtout p. 182, édit. de Par., 1726, et *Epistolæ*. — Origène, *In Matth.*, t. XVI; *Contr. Cels.*, III, n. 15. — Eusèbe, VI, XL-XLII. *Chronic.*, ad ann. 249. — Grégoire de Nysse, *Vita Gregorii Thaumat.*

teurs et chevaliers romains qui professaient le christianisme, perdraient leur position sociale, leurs biens seraient confisqués, et on les condamnerait à mort s'ils persévéraient dans leur résolution. Les femmes chrétiennes furent dépouillées de leur fortune et exilées. Les césariens ou agents particuliers de l'empereur qui résidaient dans le palais ou dans les domaines impériaux, et qui étaient communément des affranchis, seraient privés de leur liberté, portés de nouveau sur la liste des esclaves et employés aux travaux ordinaires de l'esclavage sur les propriétés de l'empereur.

Pendant cette persécution, qui s'étendit bientôt à tous les laïques, les apostasies sont très-rares, nulles même en plusieurs endroits. Les chrétiens s'étaient retrempés dans la persécution de Dèce et de Gallus, le sérieux de la vie chrétienne avait repris son salutaire empire, et les fidèles étaient prêts à endurer tout ce que leur réserverait le règne de Valérien. Les sentiments généreux que cette persécution fit éclater nous font regretter que les bornes de cet abrégé d'histoire ne nous permettent pas d'entrer dans les détails; car ce sont précisément ces détails qui sont éloquents et vraiment instructifs. Toutefois, cette persécution nous offre un certain nombre de faits qui, même dans un tableau raccourci, peuvent donner une image fidèle de ce qu'était alors le martyre. Résumons l'un ou l'autre de ces faits.

A Rome, plusieurs papes étaient déjà tombés sous la hache des bourreaux. L'heure de saint Sixte avait sonné, et il fut exécuté avec quelques diacres. Au nombre de ces derniers figurait Laurent, diacre de l'Eglise romaine, qui voulait absolument accompagner saint Sixte au lieu du supplice, et ne céda que sur l'ordre exprès du pontife. Son tour allait bientôt venir. Le préfet de Rome le mande auprès de lui et l'interroge sur ses sentiments religieux. Laurent répondit hardiment qu'il était chrétien, et même diacre. « On assure, lui dit le juge, que vous sacrifiez à votre Dieu dans des vases d'or, et que dans vos assemblées nocturnes, les bougies sont portées par des chandeliers d'or. Livrez-nous ces trésors, puisqu'aussi bien vous avez pour principe qu'il faut rendre à César ce qui est à César. Votre Dieu ne bat point monnaie; il n'a apporté au monde que des paroles; eh bien,

donnez-nous les choses et gardez les paroles. » Laurent, réfléchissant un instant : « Je l'avoue, répondit-il, nous avons d'immenses richesses ; » et il proposa au préfet de lui montrer tous ses trésors ; il ne demanda qu'un peu de temps pour les réunir. Le préfet lui accorda un délai de trois jours. Laurent prit ses mesures pour rassembler toutes les veuves et les orphelins qu'entretenait l'Eglise de Rome, les boiteux, les estropiés, tous les malheureux enfin qui, n'étant pas en état de vivre de leurs ressources, tiraient leur subsistance de la charité des fidèles. Il réunit également les vierges consacrées, qu'on nommait alors *continentes*, et qui reçurent plus tard le nom de nonnes. Au jour convenu, Laurent va trouver le préfet et lui montrant les vierges et les veuves chrétiennes : « Voilà nos perles, » lui dit-il ; puis se tournant vers les paralytiques et les boiteux : « Voilà notre or. » Ce spectacle fit pâlir le préfet, qui avait dans sa suite des Romains de grande qualité, entre autres des sénateurs. Laurent fut condamné à être rôti sur un gril ardent. Plusieurs des assistants furent tellement émus de cette scène qu'ils se convertirent.

Un autre martyr de cette époque fut saint Cyprien, évêque de Carthage, qui jouissait d'une immense renommée, même parmi les gentils. Aussi voyons-nous, par les Actes des martyrs, qu'il fut traité avec une sorte de respect par le proconsul et les autres fonctionnaires romains. La procédure ne fut pas longue : « Etes-vous Thascius Cyprien ? lui demanda le proconsul. Il répondit : Je le suis. — Etes-vous l'évêque des chrétiens ? — Je le suis. — Les sacrés empereurs vous ordonnent de sacrifier. — Je n'en ferai rien. — Pensez à ce que vous faites. — Dans une chose si sainte il n'y a pas à réfléchir ; exécutez vos ordres. » Cyprien fut condamné à mort. Ce fut là toute la procédure. Le peuple de Carthage, du moins la portion chrétienne, avait été admis à l'audience. Témoin de la sérénité, de la présence d'esprit, de l'air résolu avec lesquels saint Cyprien faisait sa profession, il s'écria à haute voix : « Allons, mourons avec lui ! » (14 septembre 258.) Le proconsul était trop puissamment ému de ce spectacle pour songer à immoler tous les autres chrétiens.

De tels exemples, bien loin d'exténuer l'Eglise, répandaient dans tous les cœurs une vertu divine, qui, en les régénérant, les rendait capables d'affronter encore de plus rudes épreuves[1].

Cependant Valérien venait d'échouer complètement dans sa guerre contre les Perses. On sait qu'il tomba entre les mains des ennemis et dut s'humilier jusqu'à servir de marche-pied au roi des Perses quand celui-ci montait à cheval. Peut-être cette circonstance modifia-t-elle les dispositions de son fils Gallien, et il est très-vraisemblable qu'il attribua à la vengeance divine le malheur qui avait frappé son père ainsi que toute l'armée; en tout cas les chrétiens jouirent d'abord d'une paix réelle sous son règne[2], mais elle ne fut annoncée qu'indirectement. Suivant les lois romaines, les sociétés interdites, *corpora illicita,* ne pouvaient posséder aucun bien-fonds; aussi tous les biens que les chrétiens possédaient à titre de corporation, cimetières, églises, etc., avaient été confisqués. Or, Gallien leur permit d'en posséder et leur fit rendre ceux qui leur avaient été ravis : c'était reconnaître tacitement qu'ils formaient une société autorisée, *corpus licitum,* dans l'empire romain : autre point de départ d'une paix qui dura près de quarante ans, bien qu'elle fût de nature à recevoir çà et là plus d'une infraction sérieuse.

Il nous est impossible, en bien des cas, d'expliquer d'une manière quelconque cette perturbation de la paix accordée aux chrétiens, et il nous semble quelquefois ou que cette paix n'ait pas réellement existé sous Gallien, ou qu'elle n'ait pas été troublée.

Il y avait en Palestine un soldat chrétien du nom de Marin, qui avait mérité la couronne de vigne par sa bravoure militaire. Il avait droit, comme tel, à être nommé centurion dès que cette place serait vacante dans la légion. Elle le devint, et Marin allait la recevoir lorsqu'un autre la revendiqua pour lui en représentant que Marin, étant chrétien, ne pouvait pas l'obtenir. On demanda à Marin s'il était réellement chrétien; il répondit affirmativement. On lui

[1] *Vita Cypriani, per Pontium diacon. — Epistolæ ejus,* LXXXII, LXXXIII. — Eusèbe, VII, X-XI.
[2] Eusèbe, VII, XIII.

accorda trois heures pour réfléchir. L'évêque de la ville, qu'il était allé consulter, le conduisit à l'église, et lui prenant l'épée qu'il portait au côté, la tint dans une main, tandis que de l'autre il portait l'Evangile. Après une courte exhortation : « Choisissez, lui dit-il, entre les deux, entre l'épée et l'Evangile, entre la vie et la mort. » Marin étendit la main vers l'Evangile, après quoi l'évêque le bénit et le congédia. Le terme écoulé, Marin se présenta au tribun et déclara hardiment qu'il restait fidèle à sa foi. Il fut mis à mort. — Un fait semblable, dit-on, est incompatible avec l'état de paix : comme si les fonctionnaires des provinces romaines n'avaient plus été libres alors d'agir à leur fantaisie [1].

En Lycie, une persécution en règle éclata dans toute la province sous le gouvernement de Lysias, sans parler des usurpateurs qui apparaissaient çà et là et qui, refusant de reconnaître l'autorité de Gallien, commençaient, comme pour braver ce prince, des persécutions dans les provinces qui leur étaient momentanément soumises.

L'empereur Aurélien avait conçu, tout en montant sur le trône, le dessein de persécuter de nouveau les chrétiens. Heureusement, des lois formelles existaient en leur faveur, et il était difficile de les abroger. Il persévéra cependant dans son projet, et peu de temps avant sa mort il fit donner des ordres en conséquence ; mais il mourut bientôt après, et les emporta avec lui dans la tombe.

Nous abordons l'ère de Dioclétien, pendant laquelle les chrétiens traversèrent plusieurs années de paix, quoique troublées çà et là par de très-violentes secousses. Cette époque est célèbre par un fait particulièrement mémorable, le sort tragique de la légion thébéenne, horriblement décimée par son associé à l'empire, Maximien. On était en pleine paix, aucun ordre de persécution n'avait été donné, et l'édit de Gallien avait force de loi. Mais Maximien n'était pas d'avis qu'il fallût laisser les chrétiens en repos. Une légion, composée uniquement de chrétiens, fut appelée dans les Gaules pour y arrêter, sous Maximien, l'invasion des peuples germains. Ils étaient arrivés dans les montagnes, lorsque Maxi-

[1] Eusèbe, VII, XV.

mien leur ordonna tout-à-coup de sacrifier aux dieux. La légion, par l'organe de ses chefs, qui, à l'exception du tribun, étaient tous chrétiens (saint Maurice était primicère, ou le premier après le tribun), répondit avec une noble fermeté : qu'elle était soumise à l'empereur, qu'elle l'avait prouvé en de nombreuses rencontres, sur le champ de bataille et ailleurs encore, mais qu'il lui était impossible de sacrifier aux dieux; qu'en cela elle devait l'obéissance à un maître plus élevé, à Dieu, qui est aussi le maître des empereurs et des rois. A cette réponse, Maximien donna ordre qu'on décimât toute la légion. Quand on eut massacré la dixième partie de la légion, Maximien lui commanda de nouveau de sacrifier. Elle fit la même réponse, et fut de nouveau décimée une seconde fois, puis une troisième, jusqu'à sa complète destruction. Cette boucherie odieuse eut lieu près d'Agaune, où l'on éleva plus tard un couvent dédié à saint Maurice. Ces évènements, qui se passaient en 286, en temps de paix, en faisaient présager de plus terribles. Mais douze ans se passèrent encore, pendant lesquels on eut à combattre contre toutes sortes d'ennemis extérieurs.

Tout-à-coup, en 298, l'ordre fut intimé à tous les soldats chrétiens de l'armée romaine ou de sacrifier aux dieux ou de quitter le service militaire. Quelques-uns sacrifièrent, mais la très-grande majorité des soldats de tout grade demeura fidèle à sa croyance, et aima mieux traîner une vie inquiète et misérable que d'adorer les idoles. Il est vraisemblable, selon la remarque d'Eusèbe, qu'on avait déjà formé alors de vastes plans de persécution et qu'on avait voulu, par cette épuration, s'assurer de l'armée. On craignait peut-être de ne pouvoir plus compter sur elle si la persécution éclatait pendant qu'il y aurait un si grand nombre de chrétiens dans l'armée. C'était bien mal connaître les chrétiens.

En l'an 303, le César Galère se rendit en Nicomédie, auprès de l'empereur Dioclétien, et le pressa vivement d'anéantir le christianisme. Dioclétien fut longtemps avant d'y consentir. Les chrétiens, disait-il, sont extrêmement nombreux, il est même impossible d'indiquer exactement leur nombre; des lois positives existent en leur faveur. Il ne faut point oublier, du reste, qu'ils sortent de chaque per-

sécution rajeunis et même plus nombreux qu'auparavant. Galère insista avec plus de force que jamais, et Dioclétien finit par consentir à la persécution. Afin de sauver les apparences et de contenter les païens, on consulta les oracles, on interrogea les aruspices pour s'assurer s'il fallait ou non persécuter les chrétiens. Naturellement, la réponse fut telle que la désirait Galère. De ce côté là encore on était en sureté.

Il fut ordonné d'abord que toutes les églises seraient renversées, les livres saints brûlés, que les chrétiens seraient exclus de tout honneur et de toute dignité, et quant aux plébéiens qui n'étaient pas dans les charges et les emplois, ils seraient privés de leur liberté. Pendant que ce décret était affiché en public, un chrétien, dont nous louons le zèle tout en blâment son action, eut la hardiesse de l'arracher et de le lacérer, disant qu'un tel décret était bon contre les Sarmates, mais non contre des hommes dévoués à l'empire. Cet homme, investi de hautes fonctions, fut torturé et brûlé à petit feu [1].

Bientôt après, un incendie éclatait dans le palais impérial de Nicomédie, probablement par le fait de Galère, qui voulait pousser l'empereur à redoubler de sévérité contre les chrétiens. Dès qu'on aperçoit les flammes, on s'empare de l'évêque de Nicomédie, Anthime; tous les chrétiens de la ville, qui étaient fort nombreux, tous ceux du voisinage, sont amenés sur le lieu du sinistre. Des familles entières, pères et mères, enfants et esclaves, sont jetés pêle-mêle dans d'immenses bûchers; d'autres sont décapités; d'autres mis dans des barques et jetés dans la mer. Cette persécution répandit un si grand effroi parmi les chrétiens, que plusieurs familles se précipitèrent d'elles-mêmes dans les flammes.

On profitait de toutes les occasions pour amener l'empereur à prendre contre eux des mesures plus intolérables. Une insurrection avait éclaté dans la province de Mélitène, en Arménie. Les chrétiens n'y avaient eu aucune part. On n'en persuada pas moins l'empereur que dans les circonstances présentes, les chrétiens pourraient parfaitement y concourir,

[1] Eusèbe, VIII, II-V; XVII. — Cf. Lactance, *De mort. persecutor.*

qu'il fallait par conséquent user envers eux d'une grande sévérité. De là un second édit portant que tous les évêques, prêtres et diacres seraient jetés en prison ; puis un troisième, suivant lequel tous ceux qui refuseraient d'offrir aux dieux seraient martyrisés, et, s'ils persévéraient, condamnés à mort. Un quatrième édit statuait que ces mesures, qui n'avaient atteint jusque-là que le clergé, s'étendraient à tous les fidèles indistinctement. Ce dernier ordre fut publié au commencement de l'an 304.

Cette persécution fut de beaucoup la plus effroyable qui eût jamais sévi contre les chrétiens. Le récit qu'en a fait Eusèbe, les données qu'en fournissent les Actes des martyrs, ce qu'on en lit dans le *De mortibus persecutorum* de Lactance sont tels qu'il est impossible de s'en faire une idée quand on n'a point parcouru tous ces détails. Dans le principe, ce fut une boucherie confuse et dégoûtante. Des soldats avaient été appelés dans toutes les villes de l'Orient pour traîner les chrétiens devant les tribunaux et les chevalets, et l'ordre régulier de la justice était rarement suivi dans les interrogatoires et dans les supplices. Quelquefois les soldats les transportaient violemment devant les autels des dieux, et, faisant eux-mêmes brûler l'encens, essayaient de renvoyer les chrétiens en leur disant : « Allez, vous avez sacrifié ! » Les chrétiens protestaient en criant : « Non, je n'ai pas sacrifié, je ne sacrifierai jamais ! » Les soldats soutenaient le contraire, et, saisissant leurs armes, les accablaient de coups. Pendant ce tumulte, plusieurs de ceux qui avaient été jetés par terre étaient entraînés loin des instruments de tortures, poussant des cris douloureux et exhalant déjà le râle de la mort.

Dans les provinces, on procédait autrement; les cruautés dépendaient de la barbarie du peuple parmi lequel se trouvaient des chrétiens. Mais le plus souvent la férocité était poussée à un tel point que plusieurs fidèles, assurés que leur tour était venu, montaient au dernier étage de leurs maisons et se précipitaient sur la rue. Dans cette persécution, les femmes et les vierges chrétiennes furent surtout abandonnées au caprice des gladiateurs et autres gens de cette sorte; au sein même des tribunaux, on se livrait envers

les personnes du sexe à des horreurs qui se refusent à toute description ; de là vient qu'elles se jetaient dans la mer et dans les fleuves pour échapper à ces infamies. Eusèbe parle d'une dame issue d'une des plus illustres familles d'Antioche et qui avait trois filles réputées au loin pour les charmes de leurs personnes et leurs autres qualités. Elevées selon les maximes du christianisme, elles avaient essayé, pendant la persécution, de se cacher dans un de leurs domaines ; on les surprit et les emmena. Chemin faisant, la mère demanda qu'on lui permît de s'éloigner un moment avec ses trois filles. Elle arrive sur le bord d'un fleuve voisin, représente à ses filles le sort inévitable qui les attend et leur propose de se jeter toutes trois dans l'eau. Elles y consentent. Leurs cadavres furent retrouvés quelque temps après [1].

On comprit cependant qu'il serait impossible de se défaire d'un nombre si prodigieux de chrétiens aussi promptement qu'on l'avait cru. On suivit donc une marche régulière. On les prit par séries et à peu près selon l'ordre où ils figuraient dans les registres publics, et à des jours déterminés on en mettait à mort vingt, trente, soixante et même jusqu'à cent d'un seul coup. Ces exécutions, en Orient, ne durèrent pas seulement quelques mois, mais des années entières. En 305, il est vrai, la persécution se relâcha un peu, car les juges étaient repus de tant d'horreurs auxquels ils étaient obligés de participer. Mais partout, et notamment dans les lieux soumis au pouvoir de Maximin, neveu de Galère, de Galère lui-même, devenu Auguste sur ces entrefaites, la persécution était constamment ravivée par de nouveaux édits.

En Phrygie, il y avait une ville dont tous les habitants étaient chrétiens, depuis le premier fonctionnaire jusqu'au dernier mendiant. Que faire d'une telle ville? On mit le feu aux quatre coins, et tout ce qu'elle contenait devint la proie des flammes [2]. Eusèbe raconte que dans les alentours des villes, où affluaient aussi les habitants des campagnes, le sol resta des années entières couvert au loin de chair humaine ; on ne voyait partout que des chiens et des loups, alléchés par

[1] Eusèbe, VIII, XII. — [2] Eusèbe, VIII, XI.

l'odeur, dévorer de la chair et broyer des ossements humains. Ce spectacle hideux se voyait jusque dans les villes. On défendait aux chrétiens, pour dernière insulte, d'enterrer leurs cadavres; on les jetait dans la mer, afin d'empêcher les vivants d'adorer les morts, car les païens prenaient le culte des martyrs pour une adoration.

Toutefois, même durant cette persécution, les fidèles n'opposèrent jamais aux ordres de l'Etat qu'une résistance passive. C'est le plus grand titre de gloire des chrétiens de ce temps de n'avoir jamais cédé à la tentation de s'insurger, même dans les cas où ils auraient pu obtenir de grands résultats, et de s'être souvenus de cette parole : « Obéissez aux puissances établies[1]. » C'est à nos yeux un des plus magnifiques spectacles et une preuve éclatante de l'esprit essentiellement chrétien qui animait les martyrs, que d'avoir renoncé, pour assurer la victoire de leur religion, à toutes les ressources charnelles et à tous les moyens terrestres. Le chrétien, lui aussi, entre dans sa gloire par les tribulations et les souffrances.

En 306, Galère confessa qu'il était vaincu. Il publia un édit qui ordonnait de laisser les chrétiens en repos, puisqu'ils se refusaient décidément à adorer les dieux. Il s'était déjà laissé dire par des flatteurs qu'il avait vaincu le Christ. Il ne l'avait jamais cru peut-être, mais aujourd'hui il avouait publiquement que le christianisme était invincible[2].

Nous avons parlé de la lutte matérielle du christianisme sous la domination romaine. Après avoir fait appel à la force brutale, on allait déployer maintenant les ressources de l'art et de la science afin d'arrêter son développement et de le frapper de discrédit là où il avait déjà pénétré.

Dioclétien et Maximien abdiquèrent le 1er mai 305. Galère et Constantin Chlore furent nommés Augustes. Ce dernier, n'ayant pas inquiété les chrétiens, la persécution cessa l'an 305 en Occident. En 306, après sa mort, son fils Constantin devint Auguste. — En Occident, la persécution totale n'avait duré que deux ans. De la Gaule nous connaissons peu de martyrs. Saint Alban fut le premier martyr de l'Angleterre. En Espagne, nous rencontrons saint Félix de Gérona, sainte Eulalie et sainte Cucufat de Barcelone, le grand lévite Vincent de Saragosse (l'évêque Valérius

[1] *Rom.*, XIII, 1. — [2] Eusèbe, VIII, XVII.

fut seulement exilé), les dix-huit martyrs de Saragosse, les deux enfants martyrs d'Alcala, Just et Pasteur, sainte Léocadie de Tolède, Vincent, Sabine et Christeta d'Avila, sainte Eulalie d'Emérite, les soldats chrétiens Chelidonius et Emeterius de Calahorra, les guerriers Marcelle et Cassien de Tingis, Servand et Germain de Cadix, les saintes vierges Juste et Rufine de Séville, les martyrs Fauste, Janvier et Martial de Cordoue, le martyr Acisclus (et Victoire ?), Zoyle et ses compagnons de Cordoue. On remarque dans ce même temps l'illustre confesseur Osius, Crispin d'Astigi, etc. (Gams, *K.-G. von Spanien*, 1862, t. I, p. 280-409 ; — livre IVe, *Die Kirche in Spanien waehrend der grossen Verfolgung unter Diocletian und Maximian.*)

L'Afrique chrétienne, qui ne comprenait point la Mauritanie Tingitane, se montra, pendant cette difficile période, digne des autres Eglises de l'univers (Eusèbe, VIII, VI). Parmi les évêques, on cite Félix, qui fut décapité à Venusia, probablement le 30 août 303 ; mais on parlait aussi de plusieurs traditeurs des saintes Ecritures.

Le martyre de la légion thébéenne n'étant pas mentionné dans Eusèbe, Lactance, Sulpice Sévère, Orose, des écrivains même catholiques l'ont révoqué en doute (Tillemont, *Mém.*, t. IV), tels que Stolberg (tome IX, p. 302); d'autres ont pensé qu'il s'agissait des martyrs d'Apamée (Gieseler, I, I, 263, 4e édit., et Rettberg, *K.-G. Deutschlands*, I, 101), parce que Théodoret de Cyr (vers 427) est le premier qui parle de saint Maurice. Ruinart place ce martyre dans l'année 286, et on s'en est tenu à cette date. Voir J.-Arm. du Bourdieu, *Dissertation critique sur le martyre de la légion thébéenne.* Amsterd., 1705. — J.-Jac. Hottinger, *Helvetischer Kirchengeschichte erster Theil.* Zurich, 1708, p. 100 et suiv. (pour l'affirmative). — Jos. de l'Isle, *Défense de la vérité du martyre de la légion thébéenne pour répondre à la dissertation du ministre du Bourdieu.* Nancy, 1737. Contre : E. Bochat, *Mémoires critiques sur l'histoire ancienne de la Suisse,* 1747, vol. I, p. 557. — Félix v. Balthasar, *Schutzschrift für die Thebaische Legion oder den heil. Mauritius und seine Gesellschaft gegen Prof. Sprengen.* Luz., 1760. — Pier.-Jos. de Rivaz, *Eclaircissements sur la légion thébéenne.* Paris, 1779 (le meilleur écrit apologétique). — *Acta Sanct.*, tom. VI. Sept. — *Gallia christiana,* tom. XII. — J.-D.-C. Schmid, *Thebaische Marterlegende.* Ingostadt, 1760, in-4°. — Rettberg, I, p. 94-111.

Les plus récentes recherches sont de : J.-G. Braun (mort en 1863), *Zur Geschichte der thebaischen Legion.* Bonn, 1855. — Du prof. C.-F. Gelpke, à Berne, *Kirchengeschichte der Schweiz,* 1856, I, 50-88 (il place le martyre en l'an 302); du prof. J. Friedrich, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I. Bamberg, 1867, p. 107-141. — Sigm. Furrer, *Geschichte, Statistik und Urkundensammlung über Wallis,* 1850. — P. Schmitt, *Die Kirche des heil. Paulinus bei Trier,* 1853, p. 333.

Le plus ancien martyrologe (*Passio*) rapporte simplement que la légion thébéenne refusa de s'emparer des chrétiens (*ad pertrahendam christianorum multitudinem, soli crudelitatis ministerium detrectare ausi sunt*), et qu'elle fut, par ce motif, enveloppée et décimée par d'autres troupes. Le martyre aurait donc eu lieu l'an 303-304. Outre le primicère Maurice,

on cite encore Exupère, *Campidoctor,* et Candide, *Senator militum.* — Les plus anciens témoignages relatifs à cet évènement remontent au quatrième siècle. Suivant Eucher (l'aîné) de Lyon (mort vers 450), Théodore Ier, évêque d'Octodurum, celui qui assista, en 381, au concile d'Aquilée, aurait bâti la première église en l'honneur de ces martyrs. A partir de ce moment, les témoignages deviennent si abondants qu'il est peu de faits historiques mieux attestés que celui-là. Ni Lactance, ni Sulpice Sévère n'ont retracé l'histoire des martyrs sous Dioclétien. Le silence d'Orose doit être jugé d'après les sources qu'il a consultées pour son histoire. Le Maurice que cite Théodoret (*Græcar. affection. curat.,* I, 8, édit. Noesselt, IV, II, p. 923) est peut-être celui de notre légion, car il cite aussi Marcellus, général espagnol.

Une partie de la légion thébéenne subit le martyre à Cologne, où, dès le sixième siècle, une magnifique basilique s'éleva sur leur tombeau (Gregor. Turon., *De gloria mart.,* I, c. LXII : *Est apud Agrippinensem urbem basilica, in qua dicuntur* 50 *viri ex illa legione sacra Thebæorum pro Christi nomine martyrium consummasse. Et quia admirabili opere ex musivo quodam modo deaurata resplendet, Sanctos Aureos ipsam basilicam incolæ vocitare voluerunt*). Une inscription chrétienne de Cologne fournit encore un témoignage plus ancien.

En général, il est démontré invinciblement que des Africains ont séjourné à Cologne. Mais il reste encore quelques doutes sur le chiffre des 50 martyrs, puis sur la question de savoir si une partie de la légion, dispersée à Trèves et ailleurs, souffrit le martyre.

Le problème de sainte Ursule et de ses compagnes n'est point encore résolu; mais il est certain que le martyre des saintes vierges eut lieu à Cologne de très-bonne heure. Le plus sûr garant que nous en ayons et qui date au moins du cinquième siècle, est une inscription de Clematius, qualifié de *vir clarissimus.* Attiré de l'Orient vers le tombeau des saintes vierges par des apparitions célestes, il avait, par suite d'un vœu, *restauré* cette basilique de ses propres ressources et sur son propre domaine (*Si quis autem super tantam majestatem hujus basilicæ, ubi sanctæ virgines pro nomine Christi sanguinem suum fuderunt, corpus alicujus deposuerit, exceptis virginibus, sciat se sempiternis Tartari ignibus puniendum*).

D'après cela, le martyre de ces vierges serait très-ancien. Quant à leurs noms, leur nombre et leur patrie, on n'a encore rien d'assuré (*Sancta Ursula vindicata* et *Auctarium sanctæ Ursulæ vindicatæ,* ed. H. Crombach. Colon., 1669, in-4°. — Oscar Schade, *Die Sage von der heil. Ursula und den eilft. Jungfrauen,* Hannov., 1854; *ein Curiosum;* V. de Bluck, *Acta Sanctorum octobris,* tom. IX, au 21 octobre, Bruxelles, 1858. - J.-H. Kessel, *S. Ursula und ihre Gesellschaft,* 279 pages. Koeln, 1863. — J. Friedrich, *K.-G. von Deutschland,* I, p. 141-166.)

Le martyre de sainte Afre à Augsbourg est un fait historique indubitable; les Actes qui nous en restent portent toutes les marques de l'originalité et de l'authenticité. Il y est dit qu'Augsbourg avait un évêque nommé Narcisse, des prêtres (dans d'autres évêchés de date récente, il n'y avait que l'évêque et deux diacres), des *frères,* ou des pauvres à qui

Afre distribua ses biens. — Puisse Augsbourg se souvenir de son premier évêque ! Quant à la *Conversion de sainte Afre,* elle a été imaginée après coup par quelque faussaire qui voulait faire croire qu'un évêque était arrivé à Augsbourg de Gérona, en Espagne. Les Espagnols se sont morfondus à écrire de doctes traités sur ce Narcisse, dont l'existence n'a été connue que longtemps après, sur des renseignements venus d'Allemagne (tels que le *Breviarum Augustanum,* ex offic. Jos. de Angelis, imprimé à Rome en 1580, et la *Conversio sanctæ Afræ,* déjà connue précédemment). L'ancienne liturgie et l'histoire d'Espagne ne contiennent aucune trace de ce Narcisse ; ce nom ne se trouve point parmi les anciens noms connus en Espagne. Il y eut dans ce pays beaucoup de martyrs durant la persécution dioclétienne, mais point d'évêque. Si Narcisse eût été évêque et martyr de Gérona, on ne comprend point que tous les autres martyrs, lui seul excepté, eussent trouvé une place dans l'ancienne liturgie. De plus, la persécution ayant cessé en Espagne dès l'an 305, il n'est pas possible que Narcisse ait souffert trois ans après sainte Afre, martyrisée en 303, au plus tard. (Cf. *España sagrada,* par Ant. Merino, tom. XLIII, p. 34-44, 298-322.) Jos. Tamayo de Salazar, le savant auteur du martyrologe espagnol, si plein de faits controversés : *Anamnesis, sive Commemoratio omnium sanctorum hispanorum.* Lugd., 1651-1658, 6 vol., et Roman Higuera, l'inventeur de la Chronique du pseudo-Dexter et autres fantaisies, ont encore donné un air plus fabuleux à la personne du premier évêque connu d'Augsbourg. (Friedrich, *Die heil. Afra und Narcissus, der erste bekannte Bischof von Augsburg,* p. 186-199.)

Ce sont justement ces récits aventureux qui ont donné le plus de crédit à l'inventeur de la *Conversion de sainte Afre,* car on préfère ce qui est étrange et fabuleux à ce qui est naturel et vraisemblable

Durant cette même persécution, si nous en croyons les Actes authentiques qui en existent encore, Aquilin, gouverneur de la Norique, fit saisir quarante chrétiens de Lorch. Florian, un des vétérans, confessa généreusement sa foi, et fut jeté dans l'Enns après de longues tortures (304). C'était, selon toute vraisemblance, le 4 mai 304 (et non 303), car c'est en 304 seulement que fut donné l'ordre de mettre à mort tous les chrétiens qui refuseraient de sacrifier. (C.-W. Glück, *Die Bisthümer Noricums, besonders das Lorchische, zur Zeit der roemischen Herrschaft.* Wien, 1855, p. 4.)

Saint Maximilien, cité communément comme un des martyrs de ce temps et comme le premier évêque de Lorch, était simple confesseur ; c'est le nom qu'on lui donnait encore au dixième siècle. Il fut sans doute le premier apôtre de la Norique au temps des empereurs païens (Friedrich, p. 206).

A cette époque se rattache l'illustre martyre de Quirinus, évêque de Siscie (Sissek), immortalisé par les chants de Prudence (*Hymn.* VII, *peristephanon*). Il fut précipité dans un fleuve (probablement près de Sabarie ou Steinamanger) avec une pierre de moulin au cou. L'évêque de Pétavio (Pettau), Victorin, auteur célèbre, obtint également la palme du martyre. (Hieron., *De vir. illustr.,* c. LXXIV. — *Epist. ad Pammach. et Oceanum de err. Origenis.*)

Irénée, premier évêque connu de Sirmium, fut aussi martyrisé dans ce temps sous le préfet Probus. On conserve les actes authentiques de son martyre (*Acta martyr. sinc.*, l. c., p. 432. Il est le patron de Sirmium. Ruinart place son martyre au 25 mars 304). Le *Passio sanctorum quatuor Coronatorum,* publié en 1853 par W. Wattenbach et Karajan, nous conduit dans les environs de Sirmium, où se trouvait alors Dioclétien. Il occupait six cent vingt-deux ouvriers à construire de grands ponts de pierre; quatre des plus habiles : Claude, Castorius, Sempronien et Nicostrate étaient secrètement chrétiens. L'évêque Cyrille d'Antioche, qui vivait exilé dans le voisinage depuis trois ans, était le dix-huitième évêque de cette ville. Tyrannius lui succéda, en 304 ou 306 (Eusèbe, *Hist. eccl.,* VII, XXXII; *Chron., ad ann.* 306). Soit crainte des dieux, soit résultat de menaces, Dioclétien se laissa induire à persécuter ces ouvriers. Sa rage déjà connue se révéla dans cette circonstance. « Furieux, il ordonna que les cinq (on y avait joint Simplicius) seraient enfermés vivants dans des cercueils de plomb et jetés dans le fleuve de Save. » C'était le 8 octobre 294, selon le calcul de Karajan. (*Rapports de la classe philosophico-historique de l'acad. des sciences,* d'après un manuscrit de la bibliothèque de Gotha. Vienne, 1853. — Th. Keim, *Eine christliche Quelle über die erste Regierungszeit Diocletian's* dans *Deutsche Vierteljahrschrift,* par Heidenheim, n° 5, 30 mai 1863, p. 3-11. — *Illyricum sacrum,* édit. Farlati, VII, p. 465-469.

Comme nous n'avons point de renseignement sur l'exil de Cyprien, évêque d'Antioche, que nous ignorerions son martyre si le hasard n'avait pas voulu que Victorin de Pettau fût un auteur ecclésiastique, et qu'enfin le *Passio Coronatorum* a été mis au jour en ces derniers temps, on peut admettre que le nombre des martyrs de cette époque dépasse de beaucoup celui que nous connaissons.

En Italie, comme dans tout l'Orient (où la persécution sévissait de nouveau, 308-311), les martyrs abondent tellement que nous ne pouvons pas même leur accorder une mention. (Assemani, Jos., *Acta sanctorum martyr. orientalium et occidental.* Rom., 1748. — Zingerle, *Aechte Acten der Martyrer des Morgenlandes. Aus dem Syrischen,* 2 vol., 1836.)

La grande persécution dioclétienne a trouvé en Allemagne, dans ces dernières années, plus d'un écrivain qui n'a pas rougi de la défendre, d'en faire l'éloge ou du moins de l'excuser. J. Burckhardt (*Die Zeit Constantin's des Grossen,* Basel, 1853. — Muratori, *Novus thesaur. vet. inscriptionum,* tom. III, 1739), se cramponnant à cette prétendue inscription que personne n'a vue : *Qui rempublicam evertebant*, les chrétiens bouleversaient l'Etat, ose soutenir que les chrétiens visaient à renverser le gouvernement, tout en reconnaissant lui-même que Muratori a prouvé que cette inscription était apocryphe. « Les chrétiens, dit-il, dans le sentiment de leur nombre croissant, cherchaient-ils peut-être à s'emparer de l'empire? » (p. 333). Il connaît des insurrections de « chrétiens » en Orient, dont personne n'a dit mot. Les empereurs torturaient et martyrisaient en Nicomédie, « parce qu'ils croyaient fermement être sur les traces d'un complot. » Les raisons de

Burckhardt sont des « suppositions, » des « il est croyable, » des « peut-être » (p. 340). Il y avait alors parmi les chrétiens des gens « qui ne se seraient pas fait scrupule de pareils coups d'Etat. »

Il y a aussi, en Allemagne et en Suisse, des gens prêts à justifier tout acte de barbarie exercée contre des chrétiens et des catholiques, et aux yeux desquels tout bon chrétien est un monstre de perversité. Leur idéal, c'est le sanguinaire Galère ; ils ne peuvent pardonner à Lactance de l'avoir appelé la plus inhumaine des brutes. C'est dommage vraiment que Galère ait désavoué sa conduite par crainte de la mort, et qu'il ait même conjuré les chrétiens de prier pour lui (Eusèbe, VIII, XVII ; Lact., c. XXXIV).

Burckhardt avait écrit cette phrase mensongère : « Les chrétiens ont accablé le nom de Dioclétien de malédictions. » Ses continuateurs se sont empressés d'y applaudir, et dans son *Dioclétien*, Vogel d'Iéna trouve que « Burckhardt (Herzog, *Realencycl. der protestant. Theologie und Kirche*, art. *Diocletian*, 1855, vol. III, p. 399-403) traite excellement ce sujet. » — « Les chrétiens, ajoute-t-il, avaient sans doute trahi leur dessein et leur espérance de renverser de fond en comble l'édifice artificiel de l'Etat, et, à l'aide d'un théisme représenté par les souverains eux-mêmes et par l'armée, de supplanter la nouvelle religion de l'Etat, de se substituer à sa place et de placer un chrétien sur le trône. » Dans un ouvrage subséquent, intitulé : *l'Empereur Dioclétien* (Gotha, 1857), il débute par la fameuse phrase de Burckhardt : « Les chrétiens ont accablé de malédictions le nom de Dioclétien, » et prétend que « le christianisme se frayait un passage à la domination en christianisant le chef de l'Etat. » Dioclétien ayant abdiqué le 1er mai 305, « son despotisme patriarcal fut élevé par Galère à un sultanisme diabolique,..... et Maximin surpassa encore son oncle par ses indicibles méfaits. »

Wietersheim (*Geschichte der Voelkerwanderung*, vol. III, 1862, p. 160-167, *Diocletian's Christenverfolgung*), trouve aussi que « l'ingénieux Burckhardt a parlé excellemment » de la persécution dioclétienne. Suivant lui, « le christianisme prévalait sur le gouvernement, et des faits inconnus de nous, ou de violents soupçons durent convaincre subitement Dioclétien qu'il lui fallait ou se mettre à la tète du mouvement (quel mouvement?) ou le comprimer par les plus énergiques mesures. Il choisit ce dernier parti, qui, à son point de vue, était la voie la plus légale. — Nous ne retracerons point les scènes sanglantes et hideuses racontées par Eusèbe et par les Actes des martyrs (la plupart officiels) ; la dignité de l'histoire et notre propre sentiment s'y opposent. Ce n'est point le lieu d'examiner la crédibilité de ces sources; mais il est hors de doute que ce n'est point le devoir de la fidélité historique, mais la partialité, la haine, le fanatisme aveugle qui ont inspiré les auteurs. Cependant nous sommes tout disposés à croire que la plupart n'ont pas menti sciemment et volontairement. » (L'auteur oublie que les Actes ne furent pas rédigés par les chrétiens.) Une seule chose demeure certaine pour l'historien, c'est que la persécution ne fut ni aussi étendue, ni aussi longue, qu'elle n'enleva pas autant de monde que les chrétiens l'ont soutenu.

Th. Bernhardt (*Diocletian in seinem Verhaeltniss zu den Christen. Eine geschichtliche Untersuchung.* Bonn, 1862, p. 62; M. Ritter, *De Diocletiano novarum in republica institutionum auctore*, p. 45, Bonnæ, 1862) veut, lui aussi, « venger le nom de Dioclétien des malédictions dont les chrétiens l'ont inondé. » Niébuhr, après avoir dit que « Dioclétien était en somme un caractère paisible, ajoute qu'il a mérité dans deux circonstances d'être accusé de cruauté : lorsqu'il sévit contre les rebelles d'Alexandrie, et lorsqu'il persécuta les chrétiens, à quoi il fut poussé dans sa vieillesse par Galère » (*Hist. rom.*, 3e éd., tome III, p. 295). Bernhardt, au contraire, ne voit dans cette persécution « qu'une nécessité politique, » dont Niébuhr ne s'est pas douté. Aux yeux de Dioclétien, le christianisme paraissait extrêmement dangereux à la nouvelle base qu'il s'efforçait de donner à l'Etat (Bernh., p. 60). Pour donner à son gouvernement une assiette durable et une nouvelle solidité, Dioclétien devait anéantir les chrétiens : c'était là le but suprême et nécessaire de ses efforts, tant qu'il se sentirait assez puissant pour tenir les rènes de l'empire. » Pourquoi Dioclétien a-t-il donc attendu vingt ans avant de persécuter les chrétiens? pourquoi a-t-il attendu jusqu'au moment où il était déjà résolu d'abdiquer ?

En face de ces extravagances, Th. Keim (*Der Uebertritt Constantin des Grossen zum Christenthum*, Zurich, 1862, p. 105) fait justement remarquer que « les historiens de Dioclétien, sans aucune preuve historique, prétendent que les chrétiens furent persécutés à cause de la défiance qu'ils inspiraient à l'empereur, et parce qu'on craignait qu'ils ne fissent une révolution contre le trône. Pourquoi ne pas dire plutôt que ce fut parce que l'empereur avait voulu imposer l'adoration orientale que les chrétiens ne pouvaient pas accepter, quoiqu'il n'y ait non plus aucune trace historique d'un pareil mobile? » (p. 7). Selon Keim, Porphyre et le gouverneur Hiéroclès furent les principaux instigateurs de la persécution. (Lact., *De mort. persecutor.*, c. XVI. « Qui (Hierocles) auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit. » — Lact., *Divinar, instit.*, V, II : « Qui erat tum e numero judicum, et qui auctor in primis faciendæ persecutionis fuit.) »

« On voulait localiser la persécution, purger simplement l'armée et la cour. Mais bientôt après quatre édits se succédèrent qui ordonnaient de renverser les églises, de brûler les Bibles, de destituer les dignitaires chrétiens. Les chrétiens furent mis hors la loi, les esclaves chrétiens condamnés à une éternelle servitude, les chefs des Eglises enchaînés et suppliciés, et enfin, après une courte amnistie, tous les chrétiens sommés de sacrifier à l'occasion des vincennales de Dioclétien, en 304 (21 décembre? 303). Mais dès la fin de l'an 304, Dioclétien lui-même fit cesser ces horreurs par un édit : il ne convenait point, disait-il, que les villes fussent souillées du sang des citoyens. Le règne des empereurs, règne bienfaisant, doux et favorable à tous, ne devait pas être accusé de cruauté ; la peine de mort fut abolie. » Keim aurait dû invoquer le témoignage d'Eusèbe (*Hist. eccl*, VIII, XII), suivant lequel les exécutions furent remplacées par des mutilations aux yeux et aux pieds. « Cet édit équivoque

permit à Galère d'user de cruauté, et à d'autres de ménagements. — Les ménagements prévalurent, et avant l'abdication de Dioclétien, le 1er mai 305, la persécution avait complètement cessé en Occident, et même en Orient. — Pour expliquer suffisamment l'abdication de Dioclétien, il faut l'attribuer, non-seulement à sa maladie et à son aliénation mentale, mais encore et surtout à la crainte d'un massacre général qu'il n'avait pas voulu, et dont il était cependant l'auteur. »

Après la victoire du premier empereur chrétien, Constantin, et à l'expiration d'une tourmente qui avait duré dix ans avec une fureur inouïe, une impression de joie céleste et de sainte allégresse, se fit sentir dans toute l'Eglise, en Orient comme en Occident. Les cœurs palpitaient de bonheur et d'espérance en voyant, après tant d'orages et de tempêtes, le soleil de la paix resplendir de nouveau au firmament de l'Eglise. Lactance s'est fait l'interprète de cette allégresse générale (*De mort. persecutorum*) : « Le Seigneur a exaucé les prières de nos frères qui se sont acquis, par leur glorieux combat, une couronne à jamais impérissable. Aujourd'hui, en effet, que la paix est rétablie par tout l'univers, l'Eglise abattue se relève de ses ruines, et Dieu, dans sa miséricorde, reconstruit avec une magnificence nouvelle le temple du Très-Haut renversé par des scélérats. Il a suscité un prince qui a déchiré les lois sanguinaires et impies des tyrans, et qui est venu au secours du genre humain, afin que, les maux anciens étant dissipés, la sérénité et la douceur de la paix réjouissent tous les cœurs. Aux violents orages de la tempête succède maintenant une riante atmosphère et la lumière si désirée du soleil. Apaisé maintenant par les supplications des siens, Dieu a relevé par le secours de sa puissance divine ceux qui étaient abattus et opprimés ; maintenant, déjouant la conspiration des impies, il a séché les larmes des affligés ; ceux qui s'étaient révoltés contre Dieu sont abattus, ceux qui avaient détruit les temples saints sont eux-mêmes changés en ruines ; ceux qui tourmentaient les justes ont expié leur vie criminelle par des châtiments célestes et de justes tourments. »

§ 11. **Le christianisme combattu par les arts et les lettres.**

Il ne paraît pas, à en juger par les quelques vestiges qui nous sont parvenus, qu'on ait jamais fait grand usage des œuvres d'art contre le christianisme. Les auteurs ecclésiastiques n'ont pas jugé à propos de nous transmettre là-dessus des renseignements circonstanciés. Nous lisons dans l'*Apologétique* de Tertullien que certains peintres s'étaient proposé de donner une idée du christianisme au moyen de symboles qu'on exposait dans les rues et qu'un interprète était chargé d'expliquer au peuple. A Carthage, on voyait une image sur laquelle était peinte la tête d'un âne et quelques autres

emblèmes : celui qui la montrait à la foule donnait à entendre par ses commentaires que c'était là le Dieu des chrétiens.

Au théâtre, on cherchait par des représentations mimiques à couvrir de ridicule les mœurs, les usages et surtout le culte des chrétiens. Nous savons que l'empereur lui-même, Dioclétien, se répandait en sarcasmes sur les cérémonies du baptême. Il y avait aussi des poètes qui, par leurs chants, ameutaient contre les fidèles la foule grossière, et la poussaient quelquefois à un tel degré d'exaspération, qu'elle en venait jusqu'à piller les maisons des chrétiens, à les tuer, à déshonorer leurs femmes et leurs filles, etc. Parmi ces poètes, nous pouvons compter le fameux satirique Lucien, qui, dans sa *Mort de Pérégrin,* s'efforça de les tourner en ridicule. Voyons d'abord ce qu'était Lucien. Suidas, le seul qui nous ait laissé sur lui quelques renseignements, dit qu'il vivait pendant et après le règne de l'empereur Trajan et qu'il exerçait les fonctions d'avocat à Antioche en Syrie (il était né à Samosate, dans la province syrienne de Comagène [1]). Ces renseignements de Suidas nous sont à peu près inutiles. A nous en tenir aux données éparses dans ses écrits, nous pouvons placer l'année de sa naissance vers 135. Il professa la rhétorique à Antioche d'abord, puis dans les Gaules et à Athènes. Sous Marc Aurèle ou Commode, il obtint en Egypte une place considérable dans la magistrature. Ne croyant à rien, les divinités même du paganisme n'échappaient pas à sa verve mordante, non plus que la doctrine de l'immortalité de l'âme. Il s'était imposé la tâche d'épancher sa veine satirique sur tout ce qui lui semblait ridicule de son temps. Et comme il n'était guère possible que le christianisme et les chrétiens ne lui parussent pas absurdes, il devait nécessairement en faire l'objet de ses railleries.

[1] C.-G. Jacob, *Charakteristik des Lucian von Samosata.* Hamb., 1832. — Suidæ *Lexicon,* édition G. Bernhardy, t. II. Halle, 1853. — Gregorovius, *Geschichte des Kaisers Hadrian.* Rgsb., 1851, p. 254-258 (Pérégrin Protée). — Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte,* 1re édit., p. 396-402. — Planck, *Lucian und das Christenthum,* dans *Studien und Kritiken,* 1851, p. 826 et suiv. — H. Kellner, *Hellenismus und Christenthum.* Colog., 1866, p. 89-100 (sur Lucien de Samosate). — Le même, sur le roman *Philopatris,* attribué à Lucien, p. 323, et dont il place l'origine vers l'an 361 (publié d'abord dans *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1864).

On voit par la *Mort de Pérégrin* quelles idées il se faisait du christianisme. Pérégrin le cynique, un personnage historique, est le héros de son livre. Ce cynique, abusant de la bonté des chrétiens pour les tromper, se faisait nourrir par eux, donner toutes sortes de présents et des marques d'honneur. Il fit semblant d'embrasser le christianisme ; mais la violence qu'il était obligé de se faire parmi les chrétiens lui étant devenue intolérable, il renonça à son rôle, ou bien il fut expulsé pour avoir été surpris mangeant des viandes offertes aux idoles. Il se rendit plus tard à Olympie, en Grèce, où, comme il l'avait annoncé, il se précipita dans les flammes en présence d'une multitude innombrable, parmi laquelle se trouvait Lucien. Les deux principaux moyens par lesquels Lucien cherche à ridiculiser les chrétiens, consistent à les représenter comme des esprits crédules dont le premier frippon peut abuser à son profit, puis comme ayant un plaisir extrême à posséder parmi eux au moins une personne savante qu'ils entourent de toutes sortes de respects : d'où il conclut que les chrétiens sont eux-mêmes des hommes sans instruction.

Le rhéteur Fronton est, à notre connaissance, le premier qui ait écrit contre le christianisme[1]. Marc Aurèle en avait fait son maître de langue latine et d'éloquence. Il paraît s'être déchaîné avec beaucoup de violence contre le christianisme, sans en avoir démêlé le caractère intime. Son écrit ne nous étant point parvenu, nous ne saurions l'apprécier en détail.

Dès le début du deuxième siècle, on commença à réunir et coordonner tout ce que le paganisme, pénétré du génie de la Grèce, renfermait de plus excellent pour l'opposer au christianisme; on mit en lumière la fine fleur de tout ce que le paganisme avait produit avant et sous le christianisme, afin d'étouffer par cette exhibition le respect qui lui était dû. On fardait le polythéisme et le matérialisme grossier de l'ancien monde; on spiritualisait toutes choses. On en vint même jusqu'à faire de nombreux emprunts à la morale, pour les retourner ensuite contre le christianisme. Les mythes, deve-

[1] *Ap. Minucius Felix*, ch. IX et XXXI.

nus de simples allégories, de purs symboles, ne sont plus qu'une représentation sensible de vérités religieuses qu'ils rendent ainsi plus accessibles à la foule. Les différentes divinités qu'on rencontre dans les religions païennes ne sont que des symboles de la nature divine, des personnifications des vertus de Dieu, destinées à établir une perpétuelle correspondance entre le monde visible et le Dieu unique qui domine et conserve toutes choses.

La première conséquence à tirer de là, c'est qu'après s'être répandu dans l'empire romain pendant une période de quarante ou cinquante années, le christianisme faisait sentir son action sur toutes les classes de la société. Sa vertu divine pénétrait partout d'une manière inaperçue et involontaire et exerçait la plus grande influence sur le choix des armes de ceux même qui le combattaient. Il est visible surtout que les doctrines morales du christianisme étaient employées par les auteurs païens de ce temps sous les formes les plus diverses. Les termes mêmes dont on les enveloppait révélaient une origine évangélique ou du moins chrétienne. A ce point de vue, la lutte que les sages de la gentilité ont engagée contre le christianisme n'est devenue possible que par le christianisme même : ajoutons qu'elle fut beaucoup plus funeste que profitable à ses auteurs. Ainsi épurées, les idées religieuses qu'on mit en circulation préparèrent la voie au christianisme. Pour quiconque observait attentivement ce phénomène, il devenait évident que les anciens mythes, les symboles des religions païennes ne renfermaient à aucun degré les éléments de la morale ni surtout les vrais principes de la religion, et l'on préférait remonter à la véritable source, plutôt que de s'aller désaltérer à un bourbier devenu le réservoir de toutes les impuretés.

Pour comprendre les auteurs qui ont publié des ouvrages contre le christianisme, il ne faut point s'arrêter à eux, mais remonter plus haut ; car les idées que représentent ces ennemis du nom chrétien, appartiennent à toute la période païenne dans ce qu'elle a de plus excellent. Déjà dans Plutarque, l'influence des idées chrétiennes éclate sous différentes formes, bien qu'il n'ait pas écrit lui-même contre le christianisme, à s'en tenir du moins aux écrits qui nous restent de lui.

Dans ses ouvrages *De oraculorum interitu* et *De Iside et Osiride,* il essaie de dépeindre le paganisme comme nous l'avons remarqué plus haut[1]. Citons encore Maxime de Tyr, notamment dans ses *Discours platoniciens,* et Apulée de Madaure, qui vivaient tous deux vers la fin du deuxième siècle, tandis que Plutarque florissait sous le règne de Trajan : ces deux auteurs n'attaquèrent pas directement la religion chrétienne, mais ils arrangèrent le paganisme de façon à le prémunir de leur mieux contre les orages qui se préparaient.

Celse fut le premier qui attaqua directement le christianisme avec les armes de la science. Nous ne savons au juste quand il vivait; c'était probablement dans les commencements de la seconde moitié du deuxième siècle. Nous n'avons de son travail que les nombreux extraits reproduits dans Origène. Origène recherche d'abord qui était le Celse dont il s'occupe; il n'a pu découvrir parmi les philosophes qu'un seul individu de ce nom, et, qui plus est, un sectateur d'Epicure. Cependant, les principes du Celse qu'il combat ne lui semblent pas épicuriens, et il a parfaitement raison. Bref, il ne résout pas la question de savoir qui était son adversaire[2]. Tel qu'il s'offre à nous, il est disciple du néo-platonisme; car c'était principalement les néo-platoniciens qui s'efforçaient d'embellir le paganisme : ils sont aussi les derniers que nous rencontrons dans la lutte du paganisme contre le christianisme. Ils se prolongent jusque dans le sixième et le septième

[1] Gregorovius, *Plutarch und Lucian,* p. 258-270.

[2] D'autres le prennent pour l'épicurien de ce nom, par exemple J.-F. Fenger, *De Celso, christianorum adversario, Epicureo.* Havniæ, 1828. — Contre : J.-A. Philippi, *De Celsi, adversarii christianorum, philosophandi genere.* Berol., 1836. — C.-W.-J. Bindemann, *Ueber Celsus und seine Schrift gegen die Christen* dans *Illgen's Zeitschrift f. d. histor. Theolog.*, 1842, livrais. 2, p. 58-146. — Néander, *K.-G.*, 1 vol., 1825, p. 253-266. — Guericke, *K.-G.*, 7e édit., 1849, I, 142. — F. Baur, I, 368-395. — Pressensé, 1865, IV, p. 67-92 (attaques de Celse contre le christianisme) : « Nous avons, dit l'auteur à la fin de son travail, reproduit le plan d'attaque de Celse d'après les fragments épars dans la grande apologie d'Origène. Grâce à une étude attentive de ces fragments, nous avons pu les relier entre eux et les rapporter à une idée dominante qui leur imprime le sceau de l'unité. » Voir *Katholik*, 1863 (novembre et décembre). — H. Kellner, *Der Pilosoph Celsus*, p. 25-89. — Mosheim, *Origenis contra Celsum lib. VIII.* Hamb., 1745, in-4°. — C.-R. Jachmann, *De Celso philosopho disseruit, et fragmenta libri, quem contra christianos edidit, collegit.* Koenigsb., 1836, 34 p. in-4°.

siècle, où, délaissés du monde entier, ils périssent d'inanition. Nous avons déjà marqué en quoi Celse se rattache à ce mouvement d'esprit. Montrons, par quelques aperçus, la nature de ses attaques.

Origène lui reproche souvent d'écrire d'une manière incohérente, qui l'oblige à des répétitions interminables et à tout confondre. Origène trouvait utile de le suivre pas à pas, et il le suit en effet, en lui empruntant de longs passages. Nous y voyons que Celse met constamment dans la bouche d'un Juif ses attaques contre le christianisme. Il ramasse toutes les objections que les Juifs n'ont cessé de reproduire jusqu'à nos jours. Celse prend ensuite la parole en son propre nom et s'élève à la fois contre le judaïsme et contre le christianisme. Les Juifs, dit-il, sont des esclaves échappés d'Egypte, qui, par une insurrection ouverte, se sont constitués à l'état de peuple. Il dépeint la vie des patriarches comme extrêmement vicieuse, et quand il arrive aux temps de Jésus-Christ, il remarque que les chrétiens ont conquis leur autonomie en se révoltant contre les Juifs, de même que ceux-ci s'étaient révoltés contre les Egyptiens. Le Christ et les apôtres sont flétris comme des hommes perdus de mœurs ; les miracles qu'ils ont faits ne sont pas niés en tant que miracles, mais si l'on remonte à la source, si l'on examine par quelle vertu ils ont été opérés, on verra que c'est par une vertu démoniaque dont Jésus et les apôtres ont eu l'adresse de se servir. Celse rejette l'incarnation du Fils de Dieu, et demande si Dieu ne savait donc point ce qui se passait sur la terre, et s'il lui fallait devenir homme pour l'apprendre.

Mais le principal objet de ses attaques, c'est la résurrection. Il se raille de la foi des chrétiens, dont il n'a pas le plus léger pressentiment. Croire, selon lui, c'est tenir pour vrai toute espèce de bavardage sorti de la bouche d'un homme ; aussi ne trouve-t-il pas assez d'expressions pour blâmer les chrétiens de ce que, dans les conversations qu'on a avec eux, ils ont sans cesse le mot de foi à la bouche et disent : Croyez d'abord, et tout ira bien ; sans la foi, impossible de plaire à Dieu. Un des graves reproches qu'il leur adresse est d'avoir surtout affaire avec les pécheurs. Quel différence, s'écrie-t-il, entre cette religion et les anciens mys-

tères! Dès qu'on entrait dans les temples de ces mystères, on y lisait ces mots : Que nul impudique, nul assassin, nul adultère n'approche de ce lieu! Ces chrétiens là, au contraire, cherchent de préférence la société des pécheurs et des gens vicieux. C'est en cela principalement qu'éclate leur perversité.

Il est étrange que des hommes de talent, car on n'en peut refuser à Celse, aient ignoré à ce point l'enseignement chrétien. Celse ne se croyait pas pécheur, tandis que le christianisme déclare que tous les hommes le sont.

Le christianisme veut que chacun renaisse de l'Esprit de Dieu, et comme il se sent assez fort pour réformer les natures les plus corrompues, il se croit capable aussi de changer, par sa vertu divine, les plus grands scélérats en héros de vertus[1]. Ce côté sublime du christianisme était justement ce que Celse ne pouvait pas comprendre, et c'est là dessus qu'il basait ses objections. Il ne s'expliquait point que le christianisme s'intéressât même aux esclaves. Nous ne nous arrêterons pas à cette classe d'objections.

Sur le christianisme en général, Celse remarque qu'il y a quantité de choses excellentes dans les livres et dans les discours des chrétiens; mais ils oublient, dit-il, que ce qu'ils ont de bon se trouve aussi dans les philosophes païens, et qu'ils n'ont en propre que ce qui est mauvais, inutile dans le fond et dans la forme. Jésus-Christ a dit : Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la joue gauche. Il enseigne donc l'amour des ennemis, la douceur, la tolérance, la modération. Mais quel est l'homme qui, ayant lu une seule fois les œuvres de Platon, n'y a pas vu la même chose? Et que tout cela y est dit avec plus de grâce et de noblesse! Tout ce qu'il y a de bon chez les chrétiens est infiniment plus beau et plus magnifique dans les philosophes grecs. — Et pourtant, répond très-bien Origène, la manière de Platon et d'Aristote, malgré sa délicatesse et son habileté, n'a pas converti un seul homme! Origène fait observer en outre que les hommes n'ont jamais été dans l'ignorance complète de leurs devoirs; ce qui leur a manqué toujours,

[1] *Epist. I Cypriani ad Donatum.*

c'est la force d'accomplir réellement ce qu'ils se sentaient obligés de faire. Cette force supérieure, l'homme ne l'a reçue que du christianisme.

Parmi les néo-platoniciens qui attaquaient le christianisme, il distingue surtout Porphyre, auteur de quinze livres contre les chrétiens. Saccas, qui vivait au milieu du troisième siècle, passe pour le fondateur du néo-platonisme, que Plotin essaya de propager par ses écrits. Mais c'est Porphyre, incontestablement, qui est le plus important adversaire de l'Evangile. Il était Phénicien d'origine, et son véritable nom était Malchus (de Melech, qui, en grec, signifie vêtu de pourpre, royal). Plusieurs chrétiens s'élevèrent pour le combattre : son contemporain, saint Méthodius, le réfuta dans un long traité; Eusèbe, Apollinaire, etc., écrivirent aussi contre lui[1]. Ses contradicteurs eux-mêmes rendent témoignage à l'étendue de son savoir et à ses autres mérites. Il ne nous reste de cette attaque contre le christianisme qu'un petit nombre de fragments, suffisants du reste, pour nous permettre d'apprécier son genre et sa manière. Nous y voyons qu'il a fait de très-grands emprunts au Nouveau Testament, et que dans une foule d'endroits son texte offre avec lui des analogies si frappantes, qu'on s'étonne qu'un ennemi des chrétiens ait pu commettre de tels larcins dans les saintes Ecritures. Son principal effort, quand il combat le christianisme, est de

[1] Il ne reste que des fragments du travail de Méthodius (Methodii *Opera omnia,* ed. Alb. Jahn; deuxième partie : *Methodius platonizans seu Platonismus S. Patrum Eccles. græc. S. Methodii exemplo demonstrat.* Halle, 1865. — Eunapius, *De vita Porphyrii* (mort à Rome vers 304). — L'ouvrage suivant de Porphyre était également dirigé contre les chrétiens : *De philosophia ex oraculis haurienda libror.* (10?) *reliquiæ,* ..... ed. W.-G. Wolff, Berol., 1856 (Euseb., *Præpar. evang.,* V, v; on y trouve de nombreuses citations de Porphyre). — Eusèbe écrivit contre Porphyre un traité en 25 livres (Hieron., *Ep. ad Magnum*), et Apollinaire en écrivit un autre en 30 livres (Philostorg., VIII, XIV). — Hieron., *Ad Pammach.;* cap. LXXXIII *De viris illustr.* — Vincentius Lerinens., *Commonitor.,* bien préférable à Méthodius et à Eusèbe. Philostorge écrivit aussi contre lui *Histor. eccl.,* X, X. Toutes ces réfutations sont perdues. En 325, si nous en croyons Constantin le Grand, les livres de Porphyre n'existaient déjà plus (*Socrate,* I, IX). Cependant ce fut l'empereur Justinien qui, le premier, ordonna de brûler les exemplaires qui pouvaient en rester. L'épître XLIX de saint Augustin à Deogratias est contre Porphyre. — Holstenius, *De vita et scriptis Porphyrii.* Rom., 1630. — H. Kellner, *Hellenismus und Christenthum,* p. 183-217, *Porphyrius,* 233-304 après J.-C.

montrer que les prophéties de l'Ancien Testament n'ont été faites qu'après l'évènement.

Il tâche aussi de trouver des contradictions dans la doctrine des apôtres, afin d'établir que les premiers auteurs du christianisme ne s'entendaient point entre eux sur sa véritable nature. Il s'autorise surtout de la petite querelle qui éclata entre saint Pierre et saint Paul[1], touchant la participation aux repas des païens[2]. Il s'en prend aussi à l'éternité des peines de l'enfer, et demande pourquoi le Christ a tardé si longtemps à se faire homme. — Voilà tout ce que les rares débris qui nous restent de cet ouvrage nous permettent d'en dire. Le nombre considérable de ses contradicteurs et leur témoignage positif font présumer que cet ouvrage est le plus important de ceux que les païens ont écrit contre le christianisme.

Après les attaques des néo-platoniciens contre le christianisme[3], les néo-pythagoriciens essaient de prémunir le paganisme contre les assauts des chrétiens. Ils se servirent surtout d'Apollonius de Tyane pour combattre le christianisme tantôt directement, tantôt par des voies détournées. Flavius Philostrate, célèbre rhéteur de Rome sous Septime Sévère, entreprit, à la demande de Julia, femme de l'empereur, d'écrire la vie du pythagoricien Apollonius, personnage historique qui vivait du temps de Tibère et florissait sous Néron et Vespasien. Il paraît avoir été réellement un esprit distingué sous plusieurs rapports. Il entreprit de grands voyages en Orient et en Occident, tâcha de combattre les fâcheuses tendances de son siècle, et, autant qu'il était en lui, de raviver la croyance aux dieux. Il s'efforça surtout, à l'exemple des anciens pythagoriciens et de Pythagore lui-même, de changer la direction de son époque par l'influence

[1] *Gal.*, II, 14.

[2] *Hieronymus und Augustinus im Streit über Galater* II, 14, dans Moehler, *Gesammelte Schriften*, II, 1-18. — Reithmayr, *Commentar z. Galaterbriefe*, 1865, p. 164-173.

[3] C.-A.-Th. Keil, *De causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi*. Lips., 1785, in-4°. — *Histoire critique de l'éclecticisme ou des nouveaux Platoniciens*. Par., 1766, in-12. — G.-G. Tzschirner, *Der Fall des Heidenthums*, 1829. — J.-J. Hanusch, *Geschichte der Philosophie bis zur Schliessung der Philosophenschulen durch Justinian*, 1850. — Kellner, 163-249.

de la politique. Apollonius fut accompagné dans tous ses voyages par Flavius Philostrate, qui consigna par écrit tous ses discours, dans le but de démontrer que la divinité se révélait dans Apollonius au moins autant que dans Jésus-Christ. Ce parallélisme, sans doute, n'est pas exprimé formellement dans l'ouvrage de Philostrate. — Nous ne sommes pas en mesure de démêler au juste ce qu'il y a de vrai et de faux dans ce récit; ce que nous voyons bien, c'est qu'il renferme une multitude d'inventions, comme l'attestent l'inexactitude des données chronologiques et géographiques, puis les prodiges étranges et tout-à-fait aventureux qu'on attribue à Apollonius[1].

En ce qui concerne les moyens, radicalement impuissants, par lesquels les néo-pythagoriciens essayaient de venir en aide au paganisme, et les emprunts qu'ils faisaient au christianisme, bien qu'ils n'en eussent pas la moindre notion, nous remarquerons ce qui suit. A en juger par la peinture que Philostrate fait d'Apollonius, celui-ci se serait proposé de corriger les vices de la ville de Rome. Or, les vices qu'il passe en revue ne sont que des défauts extérieurs et superficiels; quant à sonder à fond la nature du mal qui travaille l'humanité, on n'en voit aucune trace dans son livre. Apollonius, qui se donnait pour un envoyé des dieux, pouvait croire de bonne foi qu'en influant sur la politique, en décidant peut-être Vespasien à déposer la couronne et à rétablir l'ancienne république (il l'essaya réellement), il sauverait l'univers. Cet homme, comme on le voit, reste constamment à la surface des choses; il semble persuadé que pour rendre la santé à un homme, il suffit de teindre en rouge, avec un pinceau, sa figure pâlie par la souffrance. Singulière époque, en vérité, que celle où l'on pouvait croire qu'il suffirait d'opposer à Jésus-Christ un homme tel qu'Apollonius pour arrêter le christianisme dans sa course et restaurer l'ancienne idolâtrie.

[1] Gregorovius, *Apollonius von Tyana*, p. 245-253. — Pressensé, IV, 92-103. — Kellner, p. 103-160 (*Flavius Philostratus, der Neupythagoraeer*). — Baur, *Apollonius von Tyana und Christus.* (*Tüb. Zeitschrift f. Theologie*, 1832, livrais. 4.) — *K.-G. der drei ersten Jahrhunderte*, p. 505. — F. Becker, *Das Spott-Crucifix der roemischen Kaiser-Palaeste aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts erlaeutert.* Bresl., 1866.

Dans son *Apollonius,* Philostrate s'était contenté de combattre le christianisme tacitement et sans le nommer. Il n'en fut pas de même d'Hiéroclès, qui gouverna l'Egypte sous le règne de Dioclétien et séjourna quelque temps en Bithynie. Il se sert expressément d'Apollonius pour combattre Jésus-Christ. Dans un écrit misérable, où pas une seule idée ne lui appartient en propre, il ne rougit point de déverser la calomnie sur les chrétiens si affreusement persécutés, de leur imputer tous les crimes imaginables et de mettre Apollonius en parallèle avec Jésus-Christ. Comme il n'a fait du reste que copier Celse, puis de résumer la biographie d'Apollonius, nous n'en dirons pas davantage[1].

CHAPITRE II.

LES SECTES.

§ 1er. **Sectes judaïsantes** [2].

Nous connaissons déjà les sectes judaïsantes, et en les voyant paraître ici, on ne croira point qu'elles sont tombées des nues en ligne directe. Les sectes judaïsantes que nous rencontrons maintenant sous le nom d'ébionites et de nazaréens ne sont proprement que les restes de l'opposition juive contre les apôtres en général, et notamment contre saint Paul, dont nous avons parlé dans l'histoire des apôtres. Ces judaïstes, après être entrés dans le sein de l'Eglise, n'avaient cessé de résister à la voix de l'Esprit-Saint, même lorsqu'il leur parlait par la bouche des apôtres. Leur opposition, toutefois, n'avait pas empêché l'Eglise de se multiplier de jour en jour et de recevoir dans ses rangs, en observant les règles tracées par les apôtres, un nombre toujours plus con-

[1] Eusèbe, *Advers. Hieroclem.* — Lactant., *Divin. instit.,* V, II. — Kellner, 218-232.

[2] Cette division est prise du *Manuel d'histoire ecclésiastique* de Doellinger. Non content de renvoyer souvent à cet ouvrage, on lui a emprunté encore deux paragraphes (sur les manichéens et sur les millénaires).

sidérable de païens. Accablés enfin sous le poids de l'Eglise, les judaïstes cessèrent un combat devenu inégal, et se renfermant de plus en plus en eux-mêmes, formèrent une société à part et distincte de l'Eglise. Nous ne pouvons fixer au juste l'époque où s'opéra cette séparation, mais il ne nous paraît pas invraisemblable que ce fut peu de temps après la ruine de Jérusalem. La destruction du temple ne permettant plus d'offrir des sacrifices selon les prescriptions mosaïques, le rite mosaïque ayant ainsi cessé dans une proportion considérable, enfin plusieurs judéo-chrétiens étant rentrés en eux-mêmes et ayant compris qu'il était impossible de maintenir le mosaïsme pendant l'ère chrétienne, ceux qui persévérèrent dans leur vielle opposition contre les apôtres, même à la vue de ces signes si manifestes du temps, formèrent les sectes judaïsantes proprement dites.

En se séparant ainsi de l'Eglise, ces sectaires se préparaient une triste destinée. Il est douloureux, après que la grande masse des Juifs avait déjà refusé de reconnaître le Seigneur, de voir maintenant la plupart de ceux qui avaient cru en lui après sa mort, en venir insensiblement jusqu'à rejeter ce qui constitue l'essence du christianisme.

Séparés de l'Eglise et privés des influences vivifiantes qu'elle communique aux fidèles, les judaïstes eux-mêmes perdirent la vraie notion du Christ et finirent peu à peu par le considérer comme un homme ordinaire. Ils en sont là présentement. On se rappelle que l'opposition judaïque ne put jamais s'élever assez haut pour comprendre que l'homme avait besoin d'être affranchi du péché, et qu'au fond elle ne voyait dans le Christ qu'un maître supérieur à Moïse. Ce maître, ils l'avaient maintenant, et comme ils ne demandaient qu'un maître, un homme leur suffisait. Quant à affranchir l'humanité, à la réconcilier avec le ciel, à la rattacher à Dieu par des liens vivants, un pur homme n'en était pas capable, et du reste les Juifs ne voulaient rien de tout cela. Voilà comment ils arrivèrent à se former du Christ et de sa religion une idée si imparfaite et tout ensemble si misérable. C'était la conséquence extrême de leur doctrine.

On distinguait alors les ébionites et les nazaréens : distinction toute nominale, car si les noms sont plus ou moins ré-

cents, la secte même existait sans doute depuis longtemps, peut-être dès la fin du premier siècle. Arrêtons-nous un instant à ces deux noms et à leur signification. Sur l'origine du nom d'ébionites, les Pères et les écrivains ecclésiastiques étaient déjà partagés d'opinion. Suivant Origène [1], on les avait appelés ainsi à cause de l'idée vulgaire et insuffisante qu'ils se faisaient du christianisme et de Jésus-Christ ; car on sait qu'en hébreu le mot *ébion* signifie pauvre. Selon un autre sentiment, Ebion aurait été le fondateur même de la secte. Cela ne peut être : cette secte n'émane pas d'une seule personne, mais de la masse entière des judéo-chrétiens ; le Nouveau Testament ne cite jamais un seul individu comme étant l'auteur de cette opposition judaïque contre les apôtres, il en nomme toujours plusieurs ensemble. Ils disaient eux-mêmes qu'ils se nommaient ébionites à cause de leur pauvreté, et ils étaient pauvres parce que leurs ancêtres, après avoir fondé l'Eglise chrétienne de Jérusalem, avaient vendu tous leurs biens et en avaient mis le produit dans une caisse commune pour soutenir les pauvres et les malheureux. Nous ignorons ce qu'il en est au juste. Pauvres des biens temporels, ils l'étaient réellement autant que des biens spirituels.

Le nom de nazaréen fut donné dans le principe à tous les chrétiens en général, à cause de Jésus de Nazareth. Plus tard, il resta attaché comme un nom de parti à une classe des judaïstes séparés de l'Eglise [2]. Ils s'opposaient eux-mêmes,

[1] Origène, *Contr. Cels.*, II, I.

[2] Ch.-Alb. Doederlein, *Comment. de Ebionæis e numero hostium divinitatis Christi eximendis*, 1769. — Gieseler, *Ueber die Nazaraeer und Ebioniten*, dans *Staeudlin's und Tzschirner's Archiv*, vol. IV, 2. — Credner, *Essaeer und Ebioniten*, dans *Winer's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theolog.*, 1829, livrais. 2-3. — Le même, *Beitraege zur Einleitung in die biblischen Schriften*, I, 1827 (1832), p. 268 ; *Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen.* — F.-Ch. Baur, *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda.* Tuebing., 1831. Le même, dans *Paulus d. Apost. Jesu Christi*, 1845, dans *Dogmengeschichte.* — J.-L. Lange, *Die Judenchristen, Ebioniten u. Nicolaiten d. apost. Zeit.* Leipz., 1828. — Detmer, *De Nazaraeis et Ebionitis.* Halle, 1837. — B.-J. Hilgers, *Kritische Darstellung der Haeresen*, 1 vol., 1837. — Adolphe Schliemann, *Die Clementinen nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus; ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte.* Hamb., 1844, 577 p. — Ad. Hilgenfeld, *Die Clementinischen Recognitionem und Homilien, nach ihrem Ursprung und Juhalt dargestellt*, 1848 (1854). — Origène, *Philosophumena*, édit. E. Miller, 1851. — G. Uhlhorn, *Die Homilien und Recogni-*

disent les anciens auteurs ecclésiastiques, à ce qu'on les appelât chrétiens, préférant le titre de nazaréens, qu'ils gardèrent jusqu'à leur extinction.

Quels étaient les caractères communs aux ébionites et aux nazaréens, et sur quels points essentiels différaient-ils entre eux : c'est là une question très-difficile à résoudre, à cause des divergences profondes qu'offrent les renseignements des anciens auteurs. Peut-être pourrait-on réduire aux points suivants les traits qui les caractérisent. Les nazaréens et les ébionites convenaient entre eux : 1° que Jésus était le vrai Messie; 2° mais qu'il n'était qu'un pur homme, devenu particulièrement agréable à Dieu par ses vertus personnelles; 3° que la loi mosaïque continuait de les obliger, à l'exception, bien entendu, de la partie qui se rattachait à l'existence du temple de Jérusalem; car, ce temple détruit, une foule de rites étaient devenus impraticables, comme l'oblation des sacrifices. Telles seraient les doctrines communes à ces deux sectes.

Elles différaient entre elles sur les points suivants : 1° les ébionites enseignaient que Jésus-Christ était un pur homme, engendré selon l'ordre ordinaire de la nature; que la loi mosaïque était obligatoire non-seulement pour eux, mais pour tous les hommes en général; 2° selon les nazaréens, au contraire, le Christ Jésus avait été conçu par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, et la loi mosaïque n'obligeait que les païens qui entraient dans l'Eglise chrétienne. Les nazaréens, dit saint Jérôme, recevaient aussi fréquemment le nom de minéens [1].

Remarquons d'abord que l'accord était loin de régner parmi les nazaréens comme parmi les ébionites. Une fois séparés de l'Eglise, ils étaient généralement emportés à tout vent de

tionen des Clemens Rom., nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Goettg., 1854. — Alb. Schwegler, *Clementis Romanis, quæ feruntur homiliæ.* Stuttg., 1847 (1853). *Clementis Rom. quæ feruntur homiliæ 20 nunc primum integre,* ed. Dressel. Goettg., 1853. — C.-G. Wieseler, *Exercitat. criticarum in Clementis Rom., quæ feruntur hom.* Goettg., 1857. — *Clementinorum epitomæ duæ,* ed. Dressel. Lips., 1859. — *Clementis Romani recognitiones Syriace,* Paul.-Ant. de Lagarde ed. Lips. et Lond., 1861. — J. Langen, *Das Judenthum zur Zeit Christi,* 1866, p. 149-57, 447-61.

[1] Hieron., *Epist.* LXXXIX, al. CXII.

doctrine; d'autres temps amenaient des idées nouvelles. De là, sans doute, les renseignements contradictoires qui nous sont venus de divers côtés sur leur doctrine. L'auteur des Clémentines[1], qui devait vivre non au deuxième siècle, mais, comme on peut le prouver, dans le premier quart du troisième, de l'an 222 à 230, a émis sur ce sujet des vues remarquables. Il a cela de commun avec les judéo-chrétiens qu'il ne voit en Jésus-Christ qu'un simple précepteur; mais il s'en distingue en ce qu'il ajoute que le Christ est une nouvelle apparition d'Adam (les ébionites appellent ordinairement Jésus-Christ le prophète de la vérité, le maître de la vérité). Suivant lui, Adam est apparu plusieurs fois et à différentes époques de l'histoire du monde, jusqu'à ce qu'enfin cette tâche lui étant devenue onéreuse, il lui a été donné de se reposer après avoir été cloué sur la croix, et est entré définitivement au ciel. Telles sont les vues de l'auteur des Clémentines sur Jésus-Christ, et il n'est pas douteux qu'elles étaient partagées par un grand nombre d'ébionites. Ce livre nie formellement la chute de notre premier ancêtre; il le fallait bien pour qu'Adam pût accomplir la tâche immense qui lui est assignée dans le cours des siècles.

Moïse lui-même, qui n'était proprement qu'une rénovation d'Adam, avait déjà communiqué aux hommes la vérité pure et complète, mais ses instructions furent falsifiées par ceux qui les transcrivirent. Tout ce que renferme l'Ancien Testament, le Pentateuque, est dénaturé et contradictoire à la pure idée de Dieu; et l'auteur range dans cette catégorie tous les anthropomorphismes et toutes les anthropopathies, tous les endroits où il est parlé de la colère de Dieu, du doigt de Dieu, où il est dit : « Nous descendrons du ciel, et nous bouleverserons leur langue, afin qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres[2]. » Il voit également une falsification de la révélation mosaïque dans tout ce qui a rapport aux sacrifices et au culte des sacrifices : tout cela est opposé au vrai culte de Dieu.

Les sectes juives nous offrent donc cet étrange spectacle de

[1] Les Clémentines ou Homélies ont été faussement attribuées à saint Clément par les ébionites.
[2] *Gen.*, XI, 7.

se retourner contre leur propre origine, de ruiner de fond en comble la base de l'Ancien Testament lui-même et de laisser aux chrétiens le soin de le sauver pour la postérité. Nous constatons en même temps cette doctrine remarquable et qui caractérise parfaitement ces sectes séparées de l'Eglise : c'est que le chrétien n'a pas besoin de connaître Moïse pourvu qu'il connaisse la doctrine de Moïse, ni le juif de connaître Jésus-Christ, pourvu qu'il connaisse la doctrine de Jésus-Christ, ou, ce qui revient au même, la doctrine déjà enseignée par Moïse. La personne du Christ ne fait donc rien à la question ; ce qui importe, c'est la purification de la doctrine juive introduite par Jésus-Christ, selon l'auteur des Clémentines, et dégagée des anthropomorphismes et des sacrifices.

Cet écrit renferme quantité d'autres erreurs dont il est très-difficile de se faire une idée claire et précise. Ce qu'il dit notamment de la nature du mal est tellement obscur, contradictoire même, qu'à moins de s'y arrêter longtemps il faut renoncer à réduire la pensée de l'auteur à quelques courtes propositions.

Cérinthe.

Nous devons aussi mettre Cérinthe au nombre des judéo-chrétiens[1]. On le range ordinairement parmi les gnostiques ; mais pour le mieux comprendre, nous croyons préférable de le rattacher à cet ordre d'idées.

Cérinthe vivait vers la fin du premier siècle et au commencement du deuxième (c'est tout ce que nous pouvons dire de plus précis), et sortait de la secte des ébionites. Il voulut essayer de mieux pénétrer la nature du christianisme qu'on ne le faisait parmi les siens ; mais il ne tarda pas à subir l'influence des idées charnelles et grossières qui dominaient

[1] Sur Cérinthe, Irénée, I, XXIII-XXVI ; III, XI. — Origène, *Philosophum.*, VII, XXVIII, XXXIII. — Eusèbe, III, XXVIII (*Niceph.*, III, XIII) ; IV, XIV ; VII, XXV. — Epiphan., *Hær.*, XXVIII. — Philastr., *De hær.*, c. XXXVI. — Théodoret, *Hæret. fabul.*, II, I-III. — Massuet, *Dissertat. prævia* (Irenæo), I (3, 6.) — H.-E.-Gottl. Paulus, *Historia Cerinthi, Judæochristiani ac Judæognostici*. Iéna, 1795 (1799). — J.-C.-Chr. Schmidt : *Cerinth, ein judaisirender Christ*, dans *Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T.*, I, p. 181. — Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 1845, p. 38 et 310. *Cerinthische Ebioniten.* — Hilgers, *Kritische Darstellung der Haeres.*, I, I, p. 152-163.

parmi eux, et sa tentative avorta. Cérinthe, un nom singulièrement odieux dans l'Eglise primitive, prétendait qu'il fallait distinguer entre Jésus et le Christ, qui étaient selon lui deux personnes différentes. Jésus avait été engendré comme le reste des hommes (c'était la doctrine des ébionites), mais ses qualités morales lui avaient valu d'être élevé à la dignité de Christ, ou plutôt d'être l'instrument des révélations du Christ. C'était également un principe admis dans les écoles théosophiques juives, parmi les cabalistes, que le monde n'avait pas été créé par Dieu, mais par des intelligences supérieures, les anges, lesquels avaient également donné la loi de Moïse sur le Sinaï [1]. Suivant Cérinthe, un ange plus parfait que ceux qui avaient créé le monde et promulgué la loi mosaïque s'étant uni à Jésus, l'avait rendu propre à devenir le Christ. Cet esprit supérieur, diversement nommé (saint Epiphane dit qu'ils l'appelaient le Saint-Esprit, mais ils lui donnaient encore d'autres noms), qui s'était uni à Jésus, le quitta avant sa passion, et Jésus se trouva dans un complet abandon. Quand Jésus fut baptisé au Jourdain, cet esprit descendit sur lui, et dès ce moment Jésus eut la vertu d'opérer des miracles. S'il n'en avait pas opéré auparavant, c'est parce que cet esprit lui faisait défaut. Mais la passion venue, il se retira de lui. Une autre particularité de Cérinthe, est de prescrire rigoureusement l'observation de la loi mosaïque, qui lui paraît obligatoire pour tous les chrétiens.

On ne peut méconnaître les efforts de Cérinthe pour élever le christianisme au-dessus du niveau où l'avaient placé les différentes sectes juives. Convaincu que le christianisme n'était pas simplement un judaïsme perfectionné et agrandi, il enseignait que l'esprit qui opérait en Jésus était supérieur à celui qui avait créé le monde et donné la loi mosaïque. Cependant le judaïsme ne tarde pas à reparaître. Dès qu'il s'agit de l'œuvre capitale, qui est l'affranchissement du monde, Jésus et le Christ se séparent de nouveau ; dès qu'on en vient à la passion, Jésus reste seul. Il souffre uniquement comme homme; le réconciliateur disparaît complètement

[1] Jos. Langen, *Das Judenthum in Palaestina zur Zeit Christi*. Frib., 1866. *Die Angelologie und Daemonologie*, p. 297-331.

dans le Christ, et il n'est plus qu'un simple docteur. C'est par des liens tout extérieurs qu'on voulait unir le judaïsme et le christianisme : un esprit supérieur survient tout-à-coup, et s'unit à Jésus d'une manière si superficielle, qu'il peut repartir aussi brusquement qu'il est venu sans qu'on s'aperçoive qu'il y ait rien de changé.

Non-seulement Cérinthe n'enseignait point que le Fils éternel du Père se fût incarné, mais il niait généralement qu'aucune intelligence supérieure se fût faite homme. Il n'admettait que l'union extérieure de deux natures, l'union de l'homme Jésus avec un éon supérieur, comme il l'appelait; union passagère et qui se dissolvait bientôt pour ne point laisser de trace. Cette tentative de réunir le judaïsme et le christianisme par un lien si extérieur, est vraiment surprenante, et l'on se demande comment Cérinthe pouvait croire, après qu'un esprit supérieur s'était révélé en Jésus-Christ, qu'il fût possible de maintenir encore le mosaïsme tout entier, cette révélation d'un autre esprit. De là vient que cet essai d'élever le christianisme au-dessus des idées judaïques tombe complètement dans la fantaisie, et dégénère en une opération toute mécanique[1].

Voilà ce que les sectes judaïstiques ont produit de plus élevé. Elles s'en tinrent là et moururent tristement, séparées de l'Eglise et abandonnées à elles-mêmes.

§ 2. **Le gnosticisme**[2].

Avant d'aborder l'examen des différentes sectes gnostiques, nous devons envisager le gnosticisme dans son ensemble, et essayer d'abord de démêler ses origines.

Chaque fois qu'un grand mouvement s'opère dans les

[1] Irén., I, XXV-XXVI; Eusèbe, III, XXVIII; Epiph., *Hær.*, XXVIII; Hippolyte, VII, XXXIII.

[2] A. Néander. *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme.* Berlin, 1818. (*K.-G.*, tom. I, 1826, p. 627-812). — J.-N. Kiffer, *Comm. de gnosticis in N. T. tactis.* Saarbruck, 1772. — K.-Ch. Tittmann, *Tract. de vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quæsitis.* Leipz., 1773. — F. Münter : *Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker.* Ansbach, 1790. — Idem, *Odæ gnosticæ, thebaice et latine.* Copenh., 1812. — E.-A. Lewald, *Comm. ad histor. relig. veterum illustrand. pertinens de doctrina gnostica.* Heidelb., 1818. — J.-J. Schmidt, *Die Verwandtschaft*

idées, les exagérations sont faciles de part et d'autre. Cette réflexion s'applique aussi bien à des époques entières de l'histoire qu'aux nations et aux individus. Quand on passe

der gnostischen theosophischen Lehre mit den Religionssystemen des Orients. Leipz., 1828. — Jac. Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les autres sectes religieuses et philos. pendant les six premiers siècles.* Par., 1828. 2 part., 2e édit., 3 tom., 1843. — Le même, *de l'Initiation chez les gnostiques.* Par., 1834. — J.-A. Moehler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus* (Ges. Schriften, I, 403-435). — J.-Chr. Baur, *Die christl. Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübg., 1835, 762 p. — Hildebrandt, *Philosophiæ gnosticæ origines.* Berol., 1839. — Hilgers, *Haeresen*, I, I. C.-W. Moeller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Special-Untersuchungen üb. d. gnost. Systeme.*, p. 572. Halle, 1860. — R.-A. Lipsius, *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang.* Leipz., 1860 (Extrait de Ersch et Gruber, *Encyclopaedie,* vol. LXXI. — Baur, *K.-G. der drei ersten Jahrhunderte,* 2e édit., 1860, p. 175-234). — Irenæus, *Adv. hæreses,* l. v, édit. Massuet, 1710, avec les *Dissertationes prœviæ* de Massuet. — Irenæus, édit. Ad. Stieren., t. II. Leipz., 1849-1853 (le second volume contient l'*Apparatus ad opera S. Irenæi*). — S. Irenæi *Oper.*, édit. W. Harvey, 2 tom. Cantabrigiæ, 1857. — J.-M. Prat, *Geschichte des heil. Irenaeus,* 1846. — C. Graul, *Die christl. Kirche an der Schwelle des irenaeischen Zeitalters.* Leipz., 1860.

Clemens Alexandr., Tertullian. (*De præscriptionibus adv. hæret., contra Gnosticos, Scorpiace,* etc.); Clemens Alexandrin., Origenes, Eusebius, *passim.* Epiphanii, episcopi Constantiæ, *Opera,* édit. G. Dindorf., vol. I-V, 1859-63 (vol. V, Petavii *Animadversiones,* 1859). — *Corpus hæreseologicum,* édit. Franc. Oehler. Berol., 1855-59, t. II, S. Epiphanii *Panaria.*

Théodoret, *Hæreticar. fabular. compend. Op.*, t. IV.

Origenis (id est Hippolyti, généralement reconnu pour l'auteur) Φιλοσοφούμενα, ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Origen., *Philosophumena, sive omnium hæreseon refutatio. E codice Parisino nunc primum edidit* Emm. Miller. Oxonii, 1851. — S. Hippolyti, episcopi et martyris, *Refutationis omnium hæresium librorum X quæ supersunt.* Rec., etc. L. Duncker et F.-G. Schneidewin. Goetting., 1859. — *Philosophumena sive hæresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum,* etc., édit. Patric. Cruice, évêque de Marseille, mort le 14 août 1866, qui attribue l'ouvrage à Caïus. Paris, 1860. — Bunsen, *Hippolytus and his age or the doctrine and practice of the Church of Rome,* 4 vol. Londres, 1852 (1855). (Fessler et Hergenroether, *Hippolyt oder Novatian?* dans *Oesterr. Vierteljahrschr. f. k. Th.* 1863, livr. 3, p. 287-340; dans *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1852.) — H.-Ch. Wordsworth, *S. Hippolytus and the church of Rome in the earlier part of third century.* Londres, 1853. — W.-El. Taylor, *Hippolytus and the church of the thirdcentury.* Londres, 1853. — Patr. Cruice, *Etudes sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des* Philosophumena. Par., 1853.

J. Doellinger, *Hippolytus und Kallistus, oder die roemische Kirche in der ersten Haelfte des dritten Jahrhunderts.* Rgsbg., 1853. — Volkmar, *Hippolytus und die roemischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Sekten nach Ursprung, Composition und Quellen untersucht,* 1 vol. Zurich, 1855.

d'un état moins parfait à un état plus parfait, et réciproquement, il arrive très-souvent qu'on déprécie à outrance l'ordre de choses qu'on vient de quitter, et qu'on exalte outre mesure celui qui commence. L'animation, l'enthousiasme irrésistible avec lequel le christianisme fut salué dans les premiers temps produisit un phénomène semblable. On reprocha à l'Eglise de n'être pas assez croyante, assez chrétienne, assez ennemie des juifs et des païens; on ne pouvait jamais ravaler assez le judaïsme et le paganisme; on dépassait de beaucoup le niveau chrétien, afin, pensait-on, d'être véritablement chrétien. Quand, dans les époques de conversions soit individuelles, soit nationales, la réflexion ne s'unit pas à l'enthousiasme, quand la joie et le sentiment du bien ne sont pas tempérés par une grande humilité, et surtout quand l'Eglise ne rencontre pas une soumission sans bornes qui lui permette de corriger nos vues exclusives et partiales par ses idées larges et généreuses, il arrive aisément que l'œuvre de la conversion est accompagnée d'un danger qui, en bien des cas, devient plus grave que le mal dont on a été délivré.

Il en fut ainsi dans la circonstance présente, et les individus qui donnèrent dans cet écueil sont connus dans l'histoire chrétienne sous le nom de gnostiques, expression dont le sens ressortira naturellement des explications où nous allons entrer.

Les points principaux sur lesquels plusieurs chrétiens croyaient qu'on ne pouvait jamais aller assez loin étaient ceux-ci. Le christianisme enseigne clairement que Dieu et le monde sont d'une nature différente, tandis que le paganisme les confondait ensemble : suivant les gnostiques, le monde ne vient pas de Dieu, ce n'est pas Dieu qui en a créé la matière. — Le christianisme enseigne que le genre humain tout entier a été profondément vicié dans sa nature morale et physique par la chute de notre premier ancêtre. Le monde est dans le mal, dit saint Jean, il est sous l'empire du malin[1]. Partout, dans le Nouveau Testament, le monde est mis en opposition avec l'Eglise; partout il est recom-

[1] *I Jean*, v, 19.

mandé de le fuir et de le surmonter. Il est dit, en outre, que la corruption morale a plus ou moins envahi toute la création insensible, et saint Paul assure qu'elle gémit aussi dans les douleurs de l'enfantement et soupire après la liberté des enfants de Dieu[1]. Cela ne suffisait point encore à plusieurs chrétiens.

La corruption du monde, que l'Evangile et l'Eglise entendent dans le sens moral, fut prise dans le sens physique, et l'on prétendit que le monde était mauvais dans sa substance, qu'il était le mal même.

Le christianisme enseignait que la connaissance de Dieu avait été altérée dans tout l'ancien monde, mais principalement dans le monde païen; que l'image de Dieu s'était obscurcie dans l'homme, mais que Jésus-Christ lui avait de nouveau fait connaître Dieu; que le plus haut degré de connaissance divine où l'homme puisse atteindre ici-bas par la foi, c'est par Jésus-Christ qu'il y arrive. Cette doctrine était encore insuffisante à un grand nombre de chrétiens. Avant Jésus-Christ, disaient-ils, la croyance au vrai Dieu n'existait nulle part; on n'en avait pas la moindre notion; chez les Juifs même, on ne croyait point au Dieu véritable et suprême; le Dieu des Juifs n'était qu'un être subalterne. C'est ainsi que ces chrétiens expliquaient les textes des Actes des apôtres, notamment celui où saint Paul dit aux Athéniens qu'il leur annonce le Dieu inconnu[2], de même que les passages de l'Evangile où le Seigneur déclare que nul ne connait le Père que le Fils et ceux à qui le Fils l'a révélé. Changeant le présent connaît en passé, ils disaient : Avant Jésus-Christ personne ne connaissait le vrai Dieu, pas même de loin; maintenant au contraire Jésus-Christ nous en donne la vraie et parfaite connaissance.

Contrairement au judaïsme, le christianisme enseignait que les prescriptions cérémoniales de l'Ancien Testament étaient abolies, que du reste l'Ancien Testament n'avait point d'autre but que d'annoncer Jésus-Christ et de préparer sa venue; que la partie morale de l'ancienne loi était seule permanente, et qu'elle allait être développée et perfectionnée

[1] *Rom.*, VIII, 22. — [2] *Act.*, XVII, 23.

par Jésus-Christ. — Ce ne sont point là, disaient plusieurs chrétiens, les vrais rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament; l'Ancien Testament ne prêchait que le Dieu de la justice, tandis que le Nouveau proclame le Dieu de la bonté, de la miséricorde, de l'amour, un Dieu en un mot essentiellement distinct de celui de l'Ancien Testament. Le Dieu de l'Ancien Testament disait : Faites telle chose, et vous vivrez. Celui du Nouveau Testament dit : Celui qui me connaît et qui connaît celui qui m'a envoyé a la vie éternelle. Ici, tout est grâce, là tout est loi. On arrivait ainsi à une foi purement abstraite, qui seule suffisait au salut, à une connaissance de Dieu toute théorique qui devait conduire au ciel. Voilà ce qu'on opposait à la loi de l'Ancien Testament.

Tels étaient les principaux points de la doctrine gnostique. Le paganisme avait confondu le monde avec Dieu, il l'avait divinisé. Maintenant, on voulait que le christianisme ne vît dans la création tout entière, dans tout ce qui était avant lui et hors de lui, que l'œuvre de Satan. Avant le christianisme, on avait confondu l'esprit et la matière, nulle distinction ne les séparait; maintenant, on raffinait sur le spiritualisme au point de soutenir que l'esprit de l'homme était le bien en soi; son corps, le mal en soi, c'est-à-dire qu'ils émanaient chacun d'un principe différent. Cette tendance, par opposition au judaïsme, fut qualifiée d'antinomisme. Si les Juifs ne reconnaissaient que la loi, ceux-ci ne connaissaient aucune loi, parce que la loi, expression du fini, ne peut appartenir qu'à un ordre inférieur.

Cette doctrine eut le résultat qu'obtient toute exagération, toute idée exclusive, soutenue et propagée avec chaleur. Ces vues outrées plurent à un très-grand nombre de contemporains, et l'Eglise se vit bientôt engagée dans un démêlé infiniment plus grave et plus dangereux que ne l'avaient été ses différentes luttes contre le paganisme. En plusieurs contrées, la majorité des fidèles furent entraînées dans le torrent de la lutte. La question de l'origine du mal était toujours la question capitale, et, ainsi que nous le voyons dans Tertullien et dans saint Irénée, dès qu'on posait cette question à quelqu'un, il ne se possédait plus, son cœur était pris, et son intelligence devenait tout-à-coup complice de

son cœur. Plusieurs systèmes gnostiques comptaient un grand nombre de partisans parmi les chrétiens, *plerique christianorum,* dit Tertullien. C'était devenu une véritable maladie du temps, et le charme était d'autant plus puissant qu'on accusait l'Eglise de n'être pas assez chrétienne, assez croyante; qu'on voulait agrandir Jésus-Christ et sa doctrine, et lui procurer un culte vraiment digne de lui. Plusieurs étaient séduits et égarés par le prétexte de la piété, piété sans doute où la chair avait une grande part, et qui se changea peu à peu en un orgueil si violent et si excessif qu'il ne laissa plus de place à la réflexion.

Pour bien apprécier cette secte, qui joua un si grand rôle dans l'Eglise, il faut distinguer deux moments dans son histoire. Dans le premier, le sentiment n'a pas encore atteint à sa complète maturité. On se plaît dans cet état de surexcitation; on ne cherche point à s'en rendre compte; on s'y trouve heureux, comme on peut l'être même au sein de la plus grande erreur. A cette première impression il s'en mêla bientôt une seconde : on essaya de donner une base scientifique à ce qui s'annonçait au sentiment comme tout-à-fait chrétien. Au point où nous sommes arrivés, les tendances les plus diverses se font jour; la foule, une fois séparée de l'Eglise, se disperse en une infinité de sectes.

Cependant, il était impossible de se contenter des contradictions flagrantes auxquelles on se heurtait. Il fallait chercher des intermédiaires entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la matière, entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre le judaïsme et le christianisme. On se vit forcé de revenir de ses précédentes affirmations, et de les mitiger çà et là. De là les divers systèmes gnostiques. Phénomène particulièrement remarquable et qui prouve combien les extrêmes sont rapprochés : ces mêmes gnostiques qui n'avaient pu se montrer assez hostiles au paganisme, finirent peu à peu par être engloutis dans son sein.

Pour étayer leurs principes fondamentaux, ils durent nécessairement, le christianisme ne leur offrant point de base, s'élever au-dessus de lui, et c'est ainsi qu'ils retombèrent dans les vieux systèmes philosophiques et religieux du paganisme, auxquels ils firent tous les emprunts possibles et dont

ils formèrent un tout artificiel destiné à relier tant bien que mal les membres épars de ce corps mutilé. Le fond proprement chrétien disparut peu à peu dans les systèmes gnostiques, où domina l'élément païen. Quant à la forme, elle devint franchement païenne : c'était la résurrection du polythéisme. C'est en bien démêlant ces deux éléments du gnosticisme, que nous pourrons, ce semble, nous rendre un compte exact de tout ce qui se produira sur ce terrain.

On a donné du gnosticisme une explication tout opposée. Suivant une opinion devenue presque générale de nos jours, le gnosticisme aurait sa source dans les systèmes religieux de Platon et de l'ancien Orient. Il dériverait surtout de Platon, et ensuite du système persan. On est allé jusqu'au Tibet et jusqu'au fond des Indes pour en rechercher les traces. On a eu raison en partie, car il renferme des parcelles de tous les systèmes philosophiques et religieux antérieurs au christianisme. Toute la question est de savoir si c'est de l'importation de ces systèmes sur le terrain du christianisme qu'est né ce grand phénomène que nous nommons le gnosticisme. Nous ne le croyons pas, et en voici les principales raisons :

1. Nous constatons partout, dans les origines du gnosticisme, un ascétisme excessivement rigoureux. La chair était considérée comme le mal en soi, et le corps comme une production essentiellement satanique. De là les macérations corporelles que nous trouvons dès les débuts du gnosticisme. Qu'on demande à tout homme doué d'une intelligence saine si, en vertu d'une idée religieuse puisée chez les Perses, chez les vieux Indiens ou dans Platon, on arrivera jamais à se mortifier au point de se faire sécher jusqu'aux os et à se donner la mort? Une pure abstraction a-t-elle le pouvoir d'imposer de pareilles pratiques? Nous croyons qu'on ne les expliquera jamais par une importation de théories philosophiques. Nous demanderons donc : sont-ce de telles rigueurs ascétiques qui ont produit peu à peu certaines théories théosophiques et philosophiques, ou bien sont-ce ces théories qui ont produit ces austérités? Nous croyons que les gnostiques possédaient déjà dans leur propre fond quelques-uns des éléments du gnosticisme, un faux enthousiasme pratique

qui, en dégénérant, aboutit insensiblement à ces folles spéculations.

2. Le gnosticisme n'était pas le privilége exclusif des savants ; il pénétrait dans la foule et dans toutes les classes de la société. Il est probable que le système gnostique renfermait des idées généralement répandues sous une forme ou sous une autre, car on ne gagne point le vulgaire par de pures abstractions, par des théories aussi abstruses que celles du gnosticisme. Il a dû reposer originairement sur des idées pratiques, et les théories seront venues ensuite pour tâcher de les concilier avec la raison.

3. Si nous suivons les systèmes gnostiques à travers leurs développements successifs, nous remarquerons qu'ils sont devenus de plus en plus vastes, compliqués et subtils : signe manifeste que le gnosticisme est sorti d'un principe tout-à-fait simple, et ne s'est égaré que graduellement dans le dédale de la spéculation et de la théorie. Toujours mécontent de ce qu'on avait dit jusque-là, on ne cessait d'y ajouter en faisant mille emprunts aux théosophies et aux philosophies anciennes. Et comme tout cela ne suffisait point encore, on éleva l'édifice à une telle hauteur qu'il finit par s'écrouler sur lui-même et par disparaître en grande partie.

4. Quand le gnosticisme cessa réellement d'être un danger sérieux pour l'Eglise, il renonça sans doute à toutes les spéculations qu'il avait empruntées du platonisme, des philosophies et des systèmes religieux de l'Orient. Mais les traits caractéristiques que je lui ai attribués dès son origine et qui s'étaient révélés tout d'abord, restèrent ce qu'ils étaient ; ils se renouvelèrent de temps en temps, et nous voyons le gnosticisme, sous cette simplicité de forme, se glisser par des voies secrètes jusque bien avant dans le moyen-âge. Ce qui survécut à tout, ce que la (fausse) gnose conserva jusqu'à la fin, elle l'avait eu dès son origine ; le reste avait été ajouté après coup dans le but d'expliquer les écarts du sentiment, de leur donner une base philosophique et une démonstration rationnelle.

C'est dans la seconde période de son histoire que le gnosticisme prit le nom de gnose dans son vrai sens, ou du moins en changea la signification. Désormais le mot *gnose* exprime

tout simplement un savoir plus profond, plus élevé, plus parfait que celui du commun des hommes. Telle est l'espèce de connaissance que s'attribuaient les gnostiques ; quant à la foi simple et nue, ils l'abandonnaient aux membres de l'Eglise catholique. Leur intention n'avait pas été d'abord de se séparer de l'Eglise catholique ; ils ne voulaient, disaient-ils, que s'élever à la vraie notion de ce que l'Eglise catholique se bornait à indiquer par sa foi et ses symboles ; cet ensemble de notions vraies qui servaient de fondement de la foi catholique, ils l'appelaient la science, la gnose, la connaissance supérieure. Selon eux, la foi ne regardait que les simples, ceux qui ne pouvaient pas s'élever à la hauteur de doctrine. Tel est le sens qu'on a donné plus tard au mot *gnose*. Il paraît qu'originairement il signifiait dans la pensée des gnostiques : savoir qu'on est soi-même un fils de Dieu, condition unique pour être juste aux yeux du Seigneur. Ils s'appliquaient à eux seuls ces paroles de saint Jean : « Ceci est la vraie connaissance (la vie éternelle) de vous connaître, et de connaître Jésus-Christ que vous avez envoyé [1], » et ils se donnaient le nom de parfaits gnostiques, les seuls qui fussent vraiment reconnus de Dieu. Plus tard, quand la doctrine fut en progrès, la gnose reçut le sens que nous avons marqué plus haut.

§ 3. **Contenu de la gnose.**

Nous avons essayé d'expliquer l'origine du gnosticisme. Nous y avons distingué deux phases qu'il importe de ne point confondre si l'on veut bien saisir son histoire. Dans la première éclate un sentimentalisme radicalement faux, et qui est le résultat d'influences sataniques ; dans la seconde, on s'efforce de corriger les aberrations du sentiment par les ressources de la spéculation. Il nous reste à examiner par quels moyens on tenta de concilier les contradictions qu'on avait découvertes, et d'expliquer la transition du bien absolu au mal absolu.

Le point de départ des gnostiques est qu'il faut admettre

[1] *Jean*, XVII, 3.

deux principes éternels, absolument distincts l'un de l'autre, l'un étant le bien absolu, l'autre le mal en soi, mal substantiel et éternel. Le bon principe reçut dans les différentes sectes du gnosticisme des noms divers, tels que βύθος, l'abîme; ἀρχή, l'origine, ou προαρχή, ce qui existe avant tout commencement; Ἕν καὶ μόνον, ce qui est seul et unique en soi. Cet être bon en soi et d'une nature toute spirituelle, éprouve le besoin instinctif de se développer; ce développement a lieu par voie d'émanation, par l'effusion au dehors de son infinie substance. Les émanations les plus directes de ce premier principe sont celles qui le révèlent de la manière la plus générale, la plus complète, la plus vivante; plus les émanations sont éloignées, plus sont faibles, restreintes, obscures les manifestations du principe. Les sectes gnostiques diffèrent sur le nombre des émanations; on en trouve jusqu'à trois cent soixante-cinq; les noms qu'on leur donnait n'étaient pas non plus identiques partout; on les appelait les éons, ou les éternels, αἰῶνες.

On voulait dire par là que, si les émanations ne peuvent être conçues et représentées par les hommes que successivement, elles n'en sont pas moins éternelles en soi, puisqu'elles jaillissent de toute éternité de l'être divin. D'autres les désignaient par le mot anges, ἄγγελοι. L'ensemble de ces émanations divines était appelé par quelques-uns du nom de πλήρωμα, par opposition au mauvais royaume qu'ils nommaient Κένωμα (πλήρωμα, la plénitude; κένωμα, le vide absolu, ce qui est privé de l'être divin). On disait aussi que la totalité des émanations du bon principe s'appelait l'empire de la lumière, et les membres de ce royaume des parcelles de la lumière, des rayons du seul et unique soleil. Enfin, on se servait du mot ciel, et le nombre des cieux était proportionné à celui des émanations qu'on admettait.

L'empire du mal, opposé à l'empire du bien, était loin d'être stérile; comme lui, il produisait au dehors une multitude d'êtres. Cependant, les systèmes gnostiques ne s'accordent pas entre eux sur la notion de l'empire du mal. Suivant les uns, le mal serait en lui-même actif et par conséquent vivant; selon d'autres, il ne serait qu'une masse inerte, mise en mouvement par une impulsion du dehors qui

lui donne l'apparence de la vie. Dans les derniers temps du gnosticisme, notamment dans la seconde moitié du deuxième siècle, où les docteurs catholiques avaient déjà très-heureusement combattu les deux principes, voici la théorie du mal que nous trouvons parmi les gnostiques : Il y a, au sein même de l'être divin, une tache obscure qui se communique à tout ce qui émane de lui et produit ce que nous appelons le mal : conception plus dangereuse et plus inepte encore que la première.

Dans les derniers temps du gnosticisme nous trouvons encore l'explication suivante de l'origine du mal : Il n'y a rien de mauvais dans le premier principe lui-même, mais sitôt qu'il commence à se développer, ses manifestations sont finies ; or le fini ne se peut concevoir sans limites et sans bornes. La limite, voilà l'imparfait ; et l'imparfait c'est le mal. Dans le monde fini, le mal est donc une nécessité qui subsistera tant qu'il y aura des êtres finis. Cette dernière conception n'est qu'une volte-face des gnostiques, après qu'ils eurent été chassés de leurs anciennes positions.

Mais pourquoi ces émanations si nombreuses de l'Etre divin ? c'était pour expliquer la transition entre le bien et le mal. En admettant que la nature divine avait subi des diminutions graduelles, des réductions, on croyait qu'elle pourrait se mêler avec son contraire, le principe mauvais. Le saut était rapide, il faut l'avouer. Comment expliquer en effet cette diminution, et comment croire qu'il y ait un point où le bien puisse devenir le mal? Cette brusque transition, les gnostiques l'admettaient cependant, et pour la justifier ils recouraient à toutes les figures imaginables. Voici notamment comment ils s'expliquaient sur le point de jonction entre le bien et le mal : Un rayon tombait de l'empire de la lumière dans l'empire du mal, le sombre chaos; ou bien, c'était un germe qui, jaillissant de la plénitude de la vie divine dans l'empire ténébreux, était saisi et retenu par les puissances des ténèbres. Ils choisissaient souvent des comparaisons peu décentes pour expliquer ce passage. Nous ne les étalerons pas sous les yeux du lecteur.

Ils croyaient avoir expliqué quelque chose au moyen de ces figures ; mais quand on y regarde de près, on s'aperçoit

qu'elles n'ont point de sens. — Après qu'un rayon lumineux, un germe de lumière était tombé dans l'empire des ténèbres, Dieu était obligé d'attirer de nouveau à lui ce rayon de lumière perdu. La plénitude de la vie divine était altérée de cette perte, Dieu éprouvait une lacune très-sensible et très-douloureuse ; il devait donc aviser aux moyens de réparer ce dommage et de recouvrer ce qui était échu à l'empire de la souffrance. Il imagina de créer le monde. Il organise le chaos afin de récupérer les portions de lumière éparses çà et là, de les arracher aux griffes des puissances ténébreuses et de les rétablir dans l'empire de la lumière. D'autre part, Dieu ne pouvait pas communiquer directement avec la matière, mauvaise de sa nature. Ce n'est donc pas lui qui forma le monde, et du reste, il ne saurait être question ici d'une création proprement dite. Cet architecte du monde, où ira-t-on le prendre ? C'est là un des plus difficiles problèmes que présente le gnosticisme. Les gnostiques pensent que le monde fut formé par une des dernières émanations de l'être divin, par un des derniers produits de son développement vital (cette émanation est du reste si compliquée et si merveilleuse, qu'il est difficile de l'appeler encore une véritable émanation divine). Cet architecte du monde, dans quelques systèmes gnostiques, s'appelait δημιουργός, formateur ; dans d'autres, il prenait le nom de ἄρχων, dominateur. On le nommait encore Jaldabaoth.

Tel fut donc le créateur du monde. Ce créateur et Dieu sont deux êtres distincts. Les propriétés caractéristiques du créateur ou démiurge ne sont pas les mêmes chez tous les gnostiques. Quelques-uns le représentent comme un être borné, mais néanmoins bienveillant ; d'autres le tiennent pour un être plein de malice et d'astuce, et également borné; méchant, on ne saurait dire qu'il le soit absolument, bien que, sous plus d'un rapport, il soit opposé au Dieu vraiment bon.

Avec leur démiurge les gnostiques expliquaient une multitude de choses. C'est parce que le monde a été formé par un être borné et d'une matière préexistante, qu'on y voyait partout tant de maux, tant de calamités, tant de lacunes. Selon les gnostiques, les Juifs vénéraient cet être sous le nom

de Jéhovah : de là l'imperfection de leur religion ; elle n'est qu'une manière spirituelle d'exprimer l'essence du créateur du monde, dont le suprême attribut est la justice. Or, la justice n'est point une propriété divine. Dieu, en soi, n'est qu'amour, grâce et miséricorde. La justice est l'attribut du créateur du monde, le Dieu des Juifs. C'est pour cela qu'il donna la loi et dit ces paroles : Celui qui accomplira la loi vivra ; *Do ut des,* voilà ce qu'on trouve constamment chez lui. La grâce, le pardon, l'amour lui sont étrangers et le dépassent de beaucoup ; ils n'ont été révélés que plus tard. De là vient que dans la plénitude des temps la religion juive a été complètement délaissée. Tout ce qui émanait du Dieu des Juifs, y compris la loi morale, est tombé sans retour.

Quelle idée les gnostiques se faisaient-ils de Jésus-Christ ? Voici l'explication habituelle qu'ils donnaient de la rédemption. Les êtres lumineux qui avaient été attirés dans la vie terrestre furent retenus dans la prison étroite où les avait enfermés le créateur, qui ignorait les desseins supérieurs du bon principe : ils ne pouvaient sortir de là. Une incarnation était donc nécessaire pour que le bon principe pût réaliser les desseins qu'il avait sur le monde. Un des éons supérieurs, une des premières émanations divines, communément appelée le Nous (νοῦς), la raison absolue, le monogénète, le fils unique, selon l'Evangile de saint Jean, parut sur la terre. En quoi consistait son œuvre rédemptrice? En ce que le Nous rendit les germes de lumière attentifs à leur véritable origine, et, par la doctrine, leur donna la conscience d'eux-mêmes. Ainsi, selon la plupart des systèmes gnostiques, celui-là est affranchi qui arrive à la connaissance de l'absolu, du Bythos, celui qui sait et qui sait invinciblement qu'il est un germe lumineux, consubstantiel à Dieu et inamissible pour lui.

Sur la personne même de Jésus-Christ, tous les gnostiques n'ont pas les mêmes idées ; chez la plupart nous trouvons ce qu'on appela le docétisme, ou plutôt, si nous envisageons la question sous toutes ses faces, nous remarquerons que chez tous les gnostiques le Nous incarné n'avait que l'apparence de l'homme, mais cette apparence, il l'avait réellement afin de pouvoir communiquer ses doctrines et attirer à lui les rayons lumineux qui erraient ici-bas sous la forme de corps.

C'est pourquoi on les appelait aussi docètes (de δοκεῖν, qui signifie paraître), fantastiques, parce qu'ils disaient que le Christ n'était qu'un fantôme.

Il y a trois classes de docètes : suivant l'une, Jésus-Christ était sans doute un homme parfait, créé par le démiurge, et véritablement né; mais l'éon supérieur, le Christ, ne s'était uni à lui que pendant le cours de sa vie terrestre, comme nous l'avons vu déjà à propos de Cérinthe. C'est là aussi une espèce de docétisme, car l'élément divin et l'élément humain ne s'unissent pas en une seule personne, et ce n'est point proprement le Fils de Dieu qui se fait homme; du reste, cette classe n'admet pas même que cette forme apparente représente le Fils de Dieu. Quelques-uns croient que le Christ est né en apparence, c'est-à-dire qu'au lieu du corps matériel et grossier des autres hommes, il a pris un corps supérieur, psychique, et qu'environné de ce corps il est né d'une manière visible comme les autres hommes. Ainsi pensaient les valentiniens.

D'autres, les marcionites, niaient absolument que l'éon descendu sur la terre se fût incarné. C'était une apparition purement fantastique; ce pur esprit n'avait pris que des formes humaines imaginaires; c'était un simple jeu; il n'y avait rien là de psychique, à plus forte raison rien de corporel. Aussi ne parlent-ils pas de la mort de cet éon; destitué de corps, il était incapable de mourir, et par conséquent de ressusciter.

Les marcionites ne pouvaient donc point admettre une rédemption en vue des mérites de Jésus-Christ, ni aucune satisfaction applicable aux hommes. Du reste, leur système ne s'y prêtait en aucune façon; comme ils enlevaient à Dieu l'attribut de la justice, ils n'avaient pas besoin de satisfaire à Dieu. La justice n'appartient qu'au démiurge imparfait; lui seul aurait pu exiger quelque chose de semblable.

Les docètes partageaient les hommes en trois classes : les hyliques, formés uniquement de la matière (ὕλη) dont le démiurge créa le monde : les hyliques n'ont absolument rien de bon, on ne peut ni les corriger ni les sauver; les psychiques, qui n'ont que la nature du démiurge; les pneumatiques, qui sont composés de la matière lumineuse

(πνεῦμα) de l'âme ou substance du démiurge, puis de la matière[1].

On voit par ces transformations successives de la gnose combien elle s'était peu à peu écartée du christianisme, et combien elle était devenue païenne, elle qui croyait dans le principe ne pouvoir jamais s'éloigner assez du paganisme.

Dans les premiers temps, et alors que l'enthousiasme dominait encore les esprits, la plupart des gnostiques étaient d'excellents champions du royaume de la lumière; ils avaient seulement un ascétisme trop rigoureux. Quelques-uns condamnaient absolument le mariage, de peur qu'en se progageant les parcelles de lumières ne prolongeassent leur captivité. Le vin était également défendu; mais à mesure que les principes de la gnose sortirent de leur germe, les gnostiques tombèrent de ces hauteurs vertigineuses dans la fange la plus profonde. De moral qu'il était, le mal devint physique, et s'imposa comme une nécessité invincible. Quant à eux, les gnostiques, ils étaient d'essence divine, et, l'eussent-ils voulu, ils ne pouvaient pas se perdre. Ils ne pouvaient pas même le vouloir; leur nature divine les rendait tout-à-fait impeccables. Semblables, disaient-ils, à l'or qui, en tombant dans la boue, ne perd rien de sa valeur, nous ne perdons rien aux yeux de Dieu en nous livrant aux plus grands désordres. La destruction du corps, qu'elle vienne de la volupté ou de tout autre cause, délivre l'esprit et lui permet de prendre son essor vers Dieu. La gnose, ou comme disaient les basilidiens, la foi seule opère le salut. C'est principalement sous ce dernier aspect que Clément d'Alexandrie a approfondi le système gnostique. — Ainsi dégénéra cet enthousiasme primitif pour n'avoir point voulu se laisser diriger par l'Eglise.

§ 4. **Forme du gnosticisme.**

On ne saurait mieux exprimer la forme que revêtit la secte gnostique qu'en l'appelant mythologique; et cette forme donne à l'ensemble un aspect polythéiste. Les attributs divins y sont personnifiés. Les attributs actifs et générateurs

[1] H.-A. Niemeyer, *De Docetis Commentat. histor. theolog.* Halle, 1823.

sont considérés comme masculins, et les attributs passifs comme féminins. Parmi ces attributs, les couples générateurs prennent le nom de pères et mères. On avait fait cet emprunt à la philosophie païenne. Quand on eut personnifié les attributs divins, on conçut leurs relations comme une série de formes reliées entre elles, et tout fut enveloppé dans des histoires. Ce qui, chez les païens, se présente sous forme d'idées, apparaît chez eux sous des dehors historiques. Le gnosticisme, et c'est le reproche que lui font souvent les saints Pères, se changea en polythéisme; l'adoption de deux principes suffirait déjà pour justifier ce reproche, d'autant plus que ces deux principes en produisirent une multitude d'autres. — Dira-t-on peut-être que cette personnification des attributs n'était qu'un artifice des gnostiques pour captiver le peuple? Saint Irénée assure, il est vrai, que ce n'étaient là que de pures formes; mais le contraire est prouvé dans plusieurs passages.

Une question fort intéressante est celle de savoir quel genre de preuves les gnostiques alléguaient à l'appui du christianisme tels qu'ils le concevaient. Persuadés qu'ils étaient chrétiens, ils tâchaient de démontrer que leur enseignement était le même que celui de Jésus-Christ et des apôtres. Et comme on ne cessait de leur opposer qu'on ne connaissait point l'origine apostolique de leurs doctrines : Nous le croyons volontiers, répondaient-ils; car le vrai christianisme s'est perdu, et notre mission est de le renouveler. Questionnés ensuite sur leurs documents, ils imaginaient de nouveaux évangiles; ainsi les basilidiens avaient l'évangile de Parcoph, d'autres l'évangile de Thomas, les ophites l'évangile de Judas Iscariote. Et alors même qu'ils adoptaient les vrais Evangiles, ils ne le faisaient que partiellement, les uns ne recevaient que celui de saint Marc, les autres celui de saint Jean, ceux-là les Epîtres de saint Paul. Dans les Evangiles qu'ils recevaient, ils retranchaient des passages entiers, ou les modifiaient, très-souvent avec beaucoup d'habileté, mais souvent aussi d'une façon grossière. Maintenaient-ils le texte des Evangiles, on n'y gagnait rien encore; ils avaient recours à l'interprétation purement allégorique et mystique.

Les gnostiques rejetaient la tradition commune et la remplaçaient par une tradition secrète, soi-disant apostolique, qu'ils prétendaient tenir de leurs truchements Glaukias et Théodas. Les apôtres, disaient-ils, le Christ lui-même, ont souvent caché la vraie doctrine par crainte des Juifs ; cette doctrine toutefois a été transmise aux apôtres, et de ceux-ci à leurs truchements. C'est donc un devoir pour les gnostiques de rejeter et de combattre la fausse doctrine. Selon la plupart des gnostiques, le Christ n'avait eu qu'un corps imaginaire; aussi réduisaient-ils toute son histoire en allégories. Quelques-uns niaient radicalement qu'un être divin fût descendu sur la terre en la personne de Jésus. Son histoire, disaient-ils, n'est qu'une fiction imaginée afin d'instruire plus facilement le vulgaire. Celui qui est un germe lumineux n'a besoin d'aucun enseignement extérieur ; sa seule nature le met en état de comprendre les doctrines religieuses (c'est le langage même des rationalistes modernes). Ils niaient toute espèce de révélation, trouvaient la rédemption inutile et se tenaient pour aussi parfaits que Dieu même, à qui ils retourneraient infailliblement. C'était là le point culminant du gnosticisme ; ses sectateurs ne voulaient rien du christianisme, et croyaient superflu de s'attacher à aucune Eglise. Mais comme ils ne se dissimulaient point les inconséquences de leurs doctrines, les uns devinrent complètement païens, les autres rentrèrent dans le sein de l'Eglise, et le gnosticisme s'évanouit en grande partie dans le cours du troisième siècle.

De nos jours quelques-uns ont divisé les systèmes gnostiques en systèmes judaïsants et non-judaïsants. Certains gnostiques, en effet, prenaient le Dieu de l'Ancien Testament pour un être subalterne, tandis que d'autres le rejetaient complètement. Les premiers étaient les judaïsants.

Cette division fut de nouveau abandonnée, et de fait, tous les gnostiques s'insurgeaient contre la loi ancienne. — On les désigna ensuite d'après les pays où ils étaient le plus nombreux, en disant par exemple : les gnostiques d'Egypte, de Syrie, de Parthe ; on établit encore la classification suivante : 1° les valentiniens et les basilidiens, 2° Saturnin, et 3° Marcion. Cette classification fut également abandonnée.

§ 5. Les différents systèmes gnostiques.

Les basilidiens [1].

Les basilidiens tirent leur nom de Basilide, originaire d'Alexandrie. Basilide, dont le système était généralement très-simple, florissait probablement dans les dix premières années du deuxième siècle, et mourut vers l'an 120. Suivant lui, le bon principe, qui est sans commencement et sans nom, engendra d'abord le *Nous*, puis le Logos, lequel engendra la Puissance, ensuite la Justice, etc. Ces huit esprits s'appelaient la première ogdoade sacrée. Ces huit en produisirent trois cent soixante-cinq autres. Comme le soleil se meut autour de la terre en trois cent soixante-cinq jours, il s'ensuit que le premier principe s'épuisa en trois cent soixante-cinq émanations. Les seuls noms de ces êtres indiquent leur importance ; ils expriment des attributs divins. Les noms des autres ne sont point indiqués ; ils ne sont plus que l'expression très-affaiblie de l'Etre divin. L'Etre divin descend dans ce monde par trois cent soixante-cinq degrés. Un rayon de lumière tomba dans le chaos, les puissances obscures s'en emparèrent ; de là l'origine du monde, qui fut créé par l'archon, être extrêmement borné. La vie divine se meut par toute la terre, depuis le plus bas degré de la nature jusqu'à l'homme. Elle se dégage du mal en traversant le règne végétal, arrive ainsi à la conscience d'elle-même et continue jusqu'à l'homme. Mais parmi les hommes eux-mêmes il y a des degrés, des races diverses. Les germes lumineux s'élancent incessamment des degrés inférieurs vers les degrés de plus en plus élevés, jusqu'à ce qu'ils aient

[1] J.-L. Jacobi, *Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro* Κατὰ πασῶν αἱρέσεων, *nuper reperto illustravit*. Berol., 1852 (Hippol., VII, XIV-XXVII). — G. Uhlhorn, *Das Basilidianische System, mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolyt dargestellt*. Goetting., 1855. — A. Hilgenfeld, *Das System des Gnostikers Basilides. Tüb. theolog. Jahrb.*, 1856, I (et dans l'appendice : *Die jüdische Apocalyptik*. Iéna, 1857). — F.-Ch. Baur, *Das System des Gnostikers Basilides, und die neuesten Auffassungen desselben*. — C. Gundert, *Das System des Gnostikers Basilides*, dans *Zeitschr. für luther. Theolog. von Rudelbach und Guericke*, 1855, 1856.

acquis la maturité nécessaire pour retourner à Dieu. C'est la doctrine de la transmigration des âmes, le polythéisme. Mais l'archon ou le Dieu des Juifs ayant arrêté l'essor de ces êtres supérieurs, ils furent condamnés à parcourir de nouveau et même plusieurs fois le cercle qu'ils avaient déjà décrit, c'est-à-dire à s'élever des degrés inférieurs de la nature jusqu'à l'homme le plus parfait. De là la nécessité de la rédemption. Le *Nous* descendit et devint Christ. Mais l'archon ne le pouvant pas supporter, en vint jusqu'à le faire crucifier par les Juifs. A la vue des souffrances, le *Nous* (en tant que Christ) se retira.

D'autres basilidiens n'admettaient qu'un Christ fantastique et ne voulaient point entendre parler de Jésus. Clément d'Alexandrie les dépeint comme des hommes foncièrement mauvais[1].

Les disciples de Basilide étaient d'abord astreints à un silence absolu de cinq années, après quoi on les instruisait avec de grandes précautions. Ils prétendaient à toute force demeurer unis à l'Eglise. Basilide leur répétait souvent : Personne ne vous connaît, mais vous devez connaître tout le monde; c'est-à-dire que l'hypocrisie était un des grands ressorts de son système. Ils furent dévoilés cependant, et exclus immédiatement de l'Eglise.

Suivant l'ouvrage d'Hippolyte, le monde de Basilide n'aurait pas été l'effet d'une émanation, mais de la parole créatrice de Dieu. Dieu créa la semence du monde (ἡ τοῦ κόσμου πανσπερμία), et le monde devait en jaillir comme le paon, aux couleurs bigarrées, sort de l'œuf. L'ensemble des germes vitaux s'appelle la semence cosmique de la matière primitive (τοῦ σωροῦ). Ce qui se développe de la masse informe aspire vers le Père, qui, trônant immobile dans sa majesté, attire tout à lui par l'éclat de sa splendeur. Des trois éléments qui constituent le germe cosmique, s'élève d'abord l'élément pneumatique, qui se divise lui-même en trois ordres, lesquels sont les trois générations des enfants de Dieu. La génération supérieure est la grande ogdoade. La seconde classe des enfants adoptifs a besoin d'une purification; pour s'élancer, il lui faut l'aide du Saint-Esprit, qui procède comme elle de la matière primitive, et qui l'enveloppe. — C'est par l'intermédiaire du Saint-Esprit qu'on arrive aux autres degrés de la vie. — L'archon est sorti de l'élément psychique, lequel, sans le savoir, a été établi par les lois divines pour créer le

[1] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, passim; Irénée, I, XXIV; Epiphane, *Hist.*, XXIV.

monde et le gouverner. Son séjour s'appelle ogdoade (lui-même s'appelle quelquefois ainsi), car il l'a peuplé d'un nombre d'êtres égal à celui de l'ogdoade supérieure. Il se nomme aussi Abraxas (signification du nombre 365); car il est roi des 365 κτίσεις subalternes, formées à l'image des siens. Le dernier ciel, qui comprend les puissances planétaires, a la forme d'une lune; la lumière y alterne avec les ténèbres : il est le plus pâle reflet des espaces lumineux d'en haut. Il s'appelle Hebdomas, et c'est aussi le nom de son prince, l'archon inférieur. Les deux archons ignorent, il est vrai, les desseins de Dieu; mais ils ne sont point, comme le veulent les autres gnostiques, des démons qui lui soient hostiles. — Les archons doivent former le monde et le diriger de manière à procurer la délivrance de la troisième classe des enfants de Dieu encore captive sur la terre. L'archon de ce monde terrestre s'approprie le peuple juif et se révèle à lui dans l'Ancien Testament. — Les païens aussi ont leurs prophètes, par exemple Barkoph (ou Parhon), qui éveillent le désir d'être affranchis des puissances cosmiques. Quand la plénitude des temps est arrivée, les puissances célestes, accompagnées du Saint-Esprit, descendent auprès des pneumatiques qui habitent les sphères des archons, pour les éclairer et les affranchir, et ils communiquent l'Evangile, c'est-à-dire les doctrines de la gnose, aux archons, ravis de joie. La vierge Marie enfante le Sauveur par la vertu de Dieu. Jésus, puisant dans le baptême une force nouvelle, enseigne la doctrine du salut et la science supérieure jusqu'au moment où les Juifs le conduisent à la mort. Sa mort est en partie un châtiment de ses propres fautes, car chaque souffrance correspond à un péché, et le péché devait au moins exister en germe dans Jésus-Christ; mais elle est nécessaire aussi à la séparation des éléments vitaux confondus dans l'ἀμορφία. La portion corporelle du Christ retomba dans l'ἀμορφία; la portion psychique échut à la sphère des archons, et les forces du Saint-Esprit s'élevèrent dans la plus haute ogdoade. Quand tous les éléments spirituels, la troisième classe des enfants de Dieu, sont réunis en Dieu, la course du monde est terminée. « Quand chacun est arrivé au lieu qui lui est assigné, il se répand sur tous une ignorance qui, en leur cachant les degrés supérieurs, arrête l'essor de leurs désirs et fait cesser leur mécontentement. Chacun, ne voyant que ce qui est au-dessous de lui, doit se croire le plus élevé. La connaissance du tout n'appartient qu'aux enfants de Dieu. »

(Jacobi, Bunsen, dans son *Hippolyte*, Baur, *le Christianisme des trois premiers siècles*, en allemand, Uhlhorn et Moeller pensent que l'*Hippolyte* renferme la véritable exposition du système. Hilgenfeld croit, au contraire, qu'il ne donne que le basilidianisme corrompu des derniers temps. Selon Gundert et Lipsius, l'*Hippolyte* ne fait que compléter des données déjà connues antérieurement.)

L'homme est un microcosme; sa tâche morale est de se débarrasser peu à peu de ce qu'il tient des degrés inférieurs de la vie. Basilide connaissait les Evangiles, l'apôtre saint Jean lui-même, les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens, aux Ephésiens. Il invoquait des traditions secrètes de l'apôtre Matthieu et d'un interprète nommé Glaukias.

— Nous ignorons ce que contenait ses 24 livres de commentaires sur l'Evangile. (Cf. Eusèb., IV, VII.) Il a des citations textuelles de saint Luc et de saint Jean (Hippol., *loc. cit.*, VII, XXII, XXVI et XXVII; Luc, I, 9; II, 4; Jean, I, 35), dont il adapte les paroles à son système (par exemple l'étoile des Mages et saint Matthieu). Comme il vivait sous Trajan et Adrien, il peut servir de témoignage en faveur de l'ancienneté de l'Evangile de saint Jean. (Tischendorf, *Quand nos Evangiles ont-ils été rédigés ?* en allem.) Basilide était Syrien d'origine, et résida à Alexandrie. (Lipsius, dans Ersch et Gruber, p. 271.) Son meilleur élève et son fils, Isidore, écrivit une morale où il mit à profit Phérécydes de Syra. (Clem. Alex., *Strom.*, p. 510, édit. Potter. Cf. p. 488.) On ne vante pas les mœurs de la secte : calomnier le christianisme y passait pour de la sagesse. La magie y était fort en vogue ; on se servait pour cela des gemmes d'Abraxas. Voyez sur ces dernières : Jean L'Heureux (mort en 1604), *Macarii, abraxas seu de gemmis Basilidianis disquisitio, accedit abraxas Proteus* a Joanne Chifletio. Antw., 1657. — A. Gorlæus, *Dactyliotheca universalis,* cum explic. J. Gronovii, 1695 (1707). — A. Capello, *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani, amuletici et talismanici generis ex museo Ant. Capelli.* Venet., 1702, in-fol. — Montfaucon, *l'Antiquité expliquée et représentée,* tom. II, 5 part., 2e édit. Paris, 1722, in-fol. — *Thesaurus gemmarum astriferarum,* interprete J.-B. Passerio, cura F. Gori. Florence, 1750, 3 vol. in-fol. — *Museum Odescalcum, sive thesaurus antiquarum gemmarum* a Petro S. Bartholi. Rom., 1751. — Lippert, *Dacthyliotheca universalis.* Leipz., 1755-63. — Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ,* coll. et illust. a N. Galeotti. Rom., 1757. — J.-J. Bellermann, *Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde.* Berl., 1817-19. — Walsh, *Ancient coins, medals and gems,* 2e édit. Lond., 1828. — Kopp, *Palæographia critica,* part. 4, tom. II. Mannh., 1827. — Matter, *une Excursion gnostique en Italie.* Par., 1852. (Voir aussi son *Histoire du gnosticisme,* 2e édit., 1844.)

Les valentiniens[1].

Collegium hæreticorum frequentissimum, disait Tertullien de cette hérésie[2]. On croit communément que son auteur était

[1] Jac. Lodberg, *Disquis. histor. de Valentino et Valentinianis hæreticis sæculi 2,* Copenh., 1695, in-4°. — G. Hooper, *De Valentinianorum hæresi conjecturæ, quibus illius origo ex ægypt. theologia deducitur.* Londres, 1711. — Rossel, *Das System des Gnostikers Valentin* (œuvres théolog. publiées par Néander), 1847. — Pistis Sophia, *Opus gnosticum Valentino adjudicatum, e cod. ms. Coptico Londinensi descripsit et latine vertit* M.-G. Schwartze ; édit. J.-H. Petermann. Berol., 1851. — R.-K. Koestlin, *Das gnostische System des Buches* Pistis Sophia, *Tüb. Theolog. Jahrb.*, 1854, vol. I et suiv. (Voir les autres fragments des gnostiques dans Massuet, *Irenæus,* p. 349-76.)

[2] Tertull., *Advers. Valentin.*, cap. I. — Irén., lib. I et II. — Clément d'Alexandr., *Strom.*, II, VIII, XX ; IV, XII *et passim.* — Hippolyt., VI, XXI-XXV; LV. — Epiphan., *Hær.*, XXXI (41). — Théodoret, I, VII.

un Egyptien d'Alexandrie, qui, d'abord catholique, enseignait dans cette ville en cette qualité. Il fit de grands voyages, un entre autres à Rome, où il enseigna publiquement, et, paraît-il, dans un sens passablement orthodoxe. Cependant comme il se trahissait dans chacune de ses leçons, il fut excommunié. On croit qu'il se rendit alors en Chypre et qu'il y mourut. Il florissait entre les années 136 et 140 et mourut l'an 160.

Valentin distinguait trois sortes de vies, la supérieure, la moyenne et l'inférieure. La vie supérieure, c'est le firmament. A son sommet domine le Bythos ou proarchon. Il avait de toute éternité une épouse nommée Synzygos, Charis ou Eunoia. Après plusieurs milliers de siècles, elle engendra le *Nous*, dont l'épouse fut Aléthéia. Celle-ci eut un fils nommé Logos, et une fille du nom de Zoé (vie), qui engendrèrent l'homme et l'Eglise. Ils s'accouplèrent de nouveau et produisirent dix esprits, dont le dernier fut la Sagesse, qui eut pour épouse Téléjus ou Télemma. L'homme et l'Eglise produisirent douze éons, l'Ecclésiastique, le Paraclet, la Charité, l'Espérance, etc. Les valentiniens appellent les quatre premiers éons la tétractys; avec les quatre autres ils forment la sainte ogdoade.

Selon d'autres, le Bythos, le Nous et le Logos forment la sainte triade, et les huit forment ensemble la première ogdoade. De Logos et de Zoé procède la série des éons de la seconde espèce, qui forme une décade. Ils s'appellent *βύθος* et *μίξις*, image de l'insondable profondeur de Bythos et du mélange des forces vitales cachées en lui; *ἀγήρατος καὶ ἕνωσις*, l'unité et la substantialité; *αὐτοφυὴς καὶ ἡδονὴ*, l'action agissante par elle-même et le délice; *ἀκίνητος καὶ σύγκρασις*; *μονογενὴς καὶ χάρις*. — L'Homme et l'Eglise produisent encore, le troisième jour, une série de douze éons, qui sont le type de la vie ecclésiastique et des biens spirituels nés des vertus chrétiennes : le Consolateur et la Foi, le Paternel et l'Espérance, le Maternel et la Charité, la Contemplation perpétuelle et la droite Vue, la Communion ecclésiastique et la Béatitude, enfin la Perfection et la Sagesse.

Voilà donc en somme trente éons qui émanent de la vie du Christ. Le Christ étant demeuré caché pendant trente ans avant de commencer sa vie publique, ces éons représentent le règne caché de Dieu. Zoé et Logos engendrèrent Sophia qui s'éprit d'amour pour Bythos. Un désordre général s'en étant suivi, Bythos créa Horus ou Terme, pour instruire les

éons et rétablir l'ordre dans leur empire. Quand ils furent informés que chacun devait se contenter de sa synzygos et que le calme eut reparu, chacun offrit à Bythos le Christ, c'est-à-dire le *tout*.

Deuxième phase. Malheureusement, le fruit conçu par Sophia étant illégitime, fut rejeté du Plérôme ; on l'appela sagesse inférieure, ἡ κάτω σοφία, ou Achamoth. Incapable à tous égards de remplir sa mission, composée qu'elle était d'éléments multiples, le Christ descendit sur elle, affranchit sa partie spirituelle et la réintégra dans le Plérôme. Sophia soupirait ardemment vers son esprit et essaya de le rappeler, mais elle n'y put parvenir, et elle engendra le psychique. La douleur, la tristesse et l'inquiétude qu'elle ressentit en se voyant exclue du Plérôme, produisirent la matière, qui se condensa en masse solide et consistante.

De là naquirent trois espèces d'êtres : les pneumatiques, les psychiques et les hyliques. Le démiurge psychique forma un monde nouveau, une copie imparfaite du Plérôme, qu'il gouverna. Satan, de son côté, le dominateur du royaume de Hyle, régna sur la terre en souverain. Le démiurge, ou Dieu des Juifs, promit à ceux-ci un Messie psychique avec lequel l'éon Jésus, ou Sauveur, s'unit lors de son baptême dans le Jourdain. Il arracha les hommes psychiques à la puissance du mal, et les pneumatiques à la puissance du démiurge et de ses lois judaïques.

Le Christ avait communiqué à Sophia, sans qu'elle le sût, des influences pneumatiques, qui passèrent dans le démiurge, lequel fut en outre dirigé secrètement par le Christ. Mais il était aussi le Dieu des Juifs, et comme il n'était que psychique et ne savait rien de l'Esprit, il disait : Je suis le Dieu unique, il n'y a point d'autre Dieu que moi. Cependant, comme il y avait en lui quelque chose de l'Esprit, on vit paraître des hommes à la fois pneumatiques, psychiques et hyliques. Enfin, le démiurge ne pouvant pas venir, le Nous dut venir lui-même, et c'est lui, le Christ, qui s'est uni à un homme psychique, destiné par le démiurge pour délivrer les siens, afin d'affranchir les natures pneumatiques. Tous les pneumatiques arrivent dans le Plérôme ; les psychiques n'entrent que dans le ciel du démiurge ; les hyliques périssent. Après la délivrance des hommes psychiques et pneumatiques, le feu caché dans la terre éclate au dehors, dévore tout, et il ne reste que le Plérôme.

Toutes ces vues ne sont qu'un platonisme embelli de quelques noms chrétiens et enveloppé de scènes historiques. Si on s'en donne la peine, on trouvera la clef de cette doctrine dans les néo-platoniciens et surtout dans Plotin. Au sommet réside le Bythos, c'est-à-dire l'être encore absorbé en lui-même et susceptible d'être développé à l'infini. En Dieu, le Bythos, il n'y a point encore opposition entre le positif et le négatif, entre la quantité et la qualité ; en un mot, le chaos n'est point encore en lui. Bythos renferme en lui-même Ennoia, le germe des pensées ; il est heureux en lui-même, et voilà pourquoi Grâce est son épouse. En lui aussi, car il ne se connaît point encore, habite *Sigæ*, ou le silence. Le premier pas de la révélation est qu'il aille à lui-même, et c'est là le Nous. Les éons ne sont point des êtres personnels ; Tertullien [1] les appelle *motus, sensus et affectus Bythi*, et il demande ailleurs [2] : Reconnaît-on une bonne fois les idées de Platon ? Saint Irénée [3] cite quelques valentiniens qui ne considéraient les éons que comme des « concepts, » *sensus*, etc.

Les trente éons contiennent la première forme de l'histoire du monde, le plan divin de la création, l'explication de l'origine du mal et celle de la rédemption. La Sagesse voulant épouser Bythos, Horus lui dit que cela ne se peut, qu'elle serait absorbée en lui. Et c'est ainsi qu'il la ramène à la conscience d'elle-même. Quelques valentiniens disaient que tous les éons étaient affectés semblablement, mais que le Bythos s'était affaibli en produisant un si grand nombre d'éons. Les êtres particuliers sont donc nés de la limitation de celui qui en soi est sans limites. Mais c'est là aussi la source du mal. En soi, Bythos est bon ; mais en se révélant, il crée des limites et suscite le désir de les franchir. Le mal est donc une suite nécessaire de la création. La Sagesse, par ses désirs immodérés, est déchue du pneumatique dans le psychique. — Le démiurge représente la destinée de l'esprit déchu de lui-même. L'homme, placé au plus bas degré de son indigence, possède à peine la connaissance de soi-même ; c'est le soma. Sur le degré intermédiaire paraît le psychique. L'esprit, en se reconnaissant, donne lieu au pneumatique. Les païens, et

[1] *Ad Valent.*, IV. — [2] *De anima.* — [3] Irén., I, XII ; II, IV.

les juifs dans une certaine mesure, étaient les hyliques ; les catholiques sont les psychiques ; les valentiniens, les pneumatiques. Les hommes sortis des régions infimes du paganisme arrivent au catholicisme et de là au gnosticisme. Les éons offrirent à Bythos ce qu'ils avaient de plus excellent, Jésus. Jésus représente donc le progrès de la nature humaine ; ceux qui s'attachent à lui arrivent à la perfection. Nous sommes ici en plein rationalisme : plus de péché, plus de rédemption. Les valentiniens enseignent le rationalisme et le panthéisme le plus décidé. Quant au vulgaire, il tenait les éons pour de vraies personnes ; il invoquait le secours de la mère Sophia et apprenait par cœur diverses formules de prières.

Valentin a laissé de très-nombreux disciples, dont la plupart recevaient toute sa doctrine, et ne variaient que sur la manière d'expliquer l'origine des éons. Ils différaient aussi dans l'explication du mal. Valentin l'attribuait à la naissance des éons ; Héracléon et d'autres de ses disciples croyaient à un principe absolu et éternel du mal. — Marc était celui qui suivait le mieux le système du Maître. Il admettait trente éons. Selon lui, chaque éon était une personnification de Dieu, et contenait en lui-même des mondes infinis. *Sagesse*, par exemple, se compose de lettres, et chaque lettre est formé d'autres lettres, et ainsi de suite. Quand la dernière lettre du dernier éon sera prononcée, ce sera la fin du monde. Mais ce progrès, continuant à l'infini, ne cessera jamais. Ainsi, l'histoire tout entière de la création n'est qu'un déploiement de la Divinité. C'est le panthéisme dans sa forme la plus grossière.

D'autres placent encore Marc et les marcosiens parmi les sectateurs de Basilide. Kolarbas (Kolarbasus) est cité par les uns comme disciple de Valentin ; d'autres, avec plus de raison, croient que ce mot a été imaginé pour désigner la tétrade de Marcos (= les quatre ensemble, ou le quatruple ton). (Volkmar, *Die Kolarbasus-Gnosis. Zeitschrift für die historische Theologie*, 1855, in-4°.) Héracléon écrivit d'abord un commentaire sur l'évangile de saint Jean, qui sert généralement de base au système de Valentin. Origène nous en a conservé quelques fragments. (*Comment. in Joan.*) Ptolémée, dans son *Epistola ad Floram* (A. Stieren, *De Ptolemæi gnostici ad Flor. epist.* pars 1, *authentia epistolæ.* Iéna, 1843), expose les vues de Valentin sur les rapports de l'Ancien Testament avec le Nouveau. Cependant Stieren ne croit pas qu'il en soit l'auteur, parce que le

contenu de la lettre ne s'accorde pas avec les idées d'Héracléon exposées par saint Irénée. Plusieurs rangent aussi Bardesanes parmi les valentiniens. (Abulfeda, *Historia anteislamica,* ed. Fleischer, p. 108. — A. Hahn, *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus.* Regiom., 1819. — Idem, *Ueber den Gesang in der syrischen Kirche,* dans *Kirchenhistor. Archiv,* 1823, livrais. 3.) — Eusèbe (*Præpar. evang.*, VI, X) rapporte un fragment de son livre Περὶ εἱμαρμένης. W. Cureton a découvert en syriaque son *Livre des lois des pays,* et l'a édité en cette langue dans le *Spicilegium syriacum.* Lond., 1855. — Kuehner, *Bardesanis gnostici numina astralia.* Hildburghausen, 1833.

Selon Bardesane, la semence de la lumière tombant dans la hyle produit Achamoth, qui, captif dans le monde, soupire après sa délivrance. Les esprits des astres occupent un rang élevé dans ce système. — A. Merx, *Bardesanes von Edessa; nebst einer Untersuchung über das Verhaeltniss der Clementinischen Recognitionem zu dem Buche der Gesetze der Laender.* Halle, 1863. — Merx tient le *Livre des Lois des pays* pour apocryphe, bien qu'il expose la doctrine de Bardesane, lequel, dans ce cas, ne serait point dualiste. — A. Hilgenfeld, *Bardesanes, der letzte Gnostiker,* 1864. Bardesane et son fils Harmonius composèrent des hymnes où ils exprimaient la douleur d'Achamoth. On les chantait encore au quatrième siècle. Saint Ephrem le Syrien les remplaça par des hymnes orthodoxes (S. Ephr. Syri, *Carmina Nisibena,* prim. ed. vert. explic. G. Bickel. Lips., 1866).

Les ophites[1] ou *naasséniens.*

Les ophites sont ou une branche, ou la source des valentiniens, ou peut-être ont-ils puisé leur doctrine dans un fond commun. Ils donnent la même explication de l'origine des choses; seulement chez les ophites le créateur du monde se nomme Jaldabaoth, et chez les valentiniens démiurge. Voici pourquoi on les appelait ophites. Jaldabaoth leur paraissait un être tellement borné qu'ils le tournaient en dérision. Lui aussi disait comme le démiurge des valentiniens : Je suis le Dieu unique, etc. — La Sagesse l'en reprit : Jaldabaoth, lui dit-elle, ne soyez pas si naïf ; vous mentez. — Jaldabaoth en fut tout déconcerté. Afin de distraire les anges qui avaient entendu cette insulte, il leur dit : Faisons l'homme à notre

[1] J.-H. Schumacher, *Erlaeuterung der dunkeln und schweren Lehrtafel der Ophiten, oder Schangenbrüder.* Helmst., 1746. (Voir Mosheim, p. 64.) — K.-Gf. Kelle, *Ophitarum mysteria retecta, contagii mystici remedia.* Freiberg, 1822. — G.-H.-L. Fuldner, *Comm. de Ophitis.* Rinteln, 1834-1835. 2 part. — (Irén., *Adv. hær.*, I, XXX. — Hippolyt., V, I-XI. — Epiphan., *Hæres.*, XXXVII-XXXIX. — Orig., *Contr. Cels.*, VI, XXV. — Theodoret., I, XIV.

image ; mais l'homme fut aussi sot que lui. Cependant la Sagesse avait communiqué à Jaldabaoth quelque chose de pneumatique, et en le soufflant dans l'homme sur l'avis de la Sagesse, il se souffla lui-même, et l'homme lui devint supérieur ; car il eut alors du pneumatique, tandis que Jaldabaoth n'avait que du psychique. Dans sa jalousie, Jaldabaoth défendit à l'homme de manger de l'arbre (du paradis). Mais l'homme se laissa persuader par un esprit de lumière déguisé en serpent, de manger du fruit défendu, et il en retira les plus grandes connaissances. Jaldabaoth le chassa du paradis. Nous savons de saint Epiphane que les partisans de cette doctrine honoraient le serpent comme leur symbole ; de là leur nom d'ophites. Ils introduisaient dans leurs assemblées un serpent qu'ils plaçaient sur une table chargée de toute sorte de pains. Les caïnites et les séthianiens étaient des embranchements de cette secte [1].

On a vu par ce qui précède que les ophites tenaient le Dieu de l'Ancien Testament pour un esprit singulièrement étroit. De là à qualifier d'esprits grossiers les hommes pieux de l'ancienne loi, et à traiter au contraire de pneumatiques les ennemis de Dieu, il n'y avait qu'un pas. Abel sera donc un petit esprit, Caïn un homme pneumatique, de même que Dathan et Abiron : Moïse et Aaron ne seront au contraire que les ministres bornés d'un être borné. Ainsi, ceux qui n'accomplissaient pas l'ancienne loi étaient des hommes pneumatiques. Les ophites mettaient expressément dans ce nombre le traître Judas, afin de mieux manifester leur haine contre le Dieu de l'Ancien Testament. Judas, pensaient-ils, savait fort bien que par sa trahison il renverserait l'ancien Dieu et ferait triompher les pneumatiques. — Nous voyons aussi dans saint Epiphane que la plupart des caïnites étaient de francs panthéistes. Je suis tout, faisaient-ils dire à la Sagesse, et tout est moi ; tout ce que vous amassez vous

[1] A. Heumann, *Pr. de secta Caianorum*. Goett., 1733. La secte honorait particulièrement Caïn. Ses membres étaient obligés de maudire le nom de Jésus, le Messie psychique ; les apôtres, sauf Judas Iscarioth, leur semblaient des têtes bornées. — Seth, fils d'Adam, avait reçu de la Sagesse le germe supérieur de l'esprit pour vaincre Hyle dans le cœur de l'homme. Il reparut une seconde fois en qualité de Messie. Les séthianiens le vénéraient et abhorraient Caïn.

l'amassez pour moi; je suis répandue en toutes choses. La Sagesse était donc l'âme du monde[1].

Les marcionites[2].

Les marcionites étaient très-répandus. Tout le secret de la doctrine de Marcion consiste dans la distinction absolue du bien et du mal. Fils d'un évêque de Sinope, dans le Pont, Marcion avait failli dans sa jeunesse avec une vierge consacrée à Dieu et avait été excommunié par son père.

Cette assertion de saint Epiphane a été contestée de nos jours, parce que Marcion avait mené dans la suite une vie très-austère, et que ni Eusèbe ni saint Jérôme n'en disent absolument rien. Mais il se peut que ce soit précisément cette chute qui le précipita dans l'extrême contraire, et saint Epiphane raconte à ce sujet une foule de particularités qu'on ne trouve point ailleurs. On peut donc croire que sa version est la véritable. Marcion s'adressa à Rome et voulut rentrer dans l'Eglise entre 140 et 150; mais les prêtres refusèrent de l'admettre sans le consentement de son père, d'autant plus qu'il était déjà connu comme hérétique. On ne verse pas du vin nouveau dans de vieilles outres, disait-il pour indiquer

[1] Les naasséniens figuraient également dans la secte des ophites.

[2] J.-Gf. Leschnert, *De baptismate vicario Marcionitarum*. Wittenb., 1716. — A. Hahn, *De gnosi Marcionis antinomi*. Koenigsb., 1820-1821, 2 part., in-4°. — *Antitheses Marcionis, liber deperditus, nunc quoad fieri potuit, restitut.* Koenigsb., 1823. *De canone Marcionis*, 1824-26, 2 part., in-4°. — *Marcion's Glaubenssystem, dargestellt* von Esnig, *armen. Bischof im fünften Jahrhundert*, mitgetheilt von Neumann, in *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1834, livrais. 1. — C.-E. Becker, *Examen critique de l'évangile de Marcion*, P. 1. Strasb., 1837. — D.-A. Ritschl, *Das Evangelium Marcions*. Tüb., 1846. — Hartin, *Quæstiones de Marcione Lucæ evang. adulteratore*. Traject., 1849. — A. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien, und Marcion's*. Halle, 1850. — Baur, *Das Marcus-Evangelium*. Tüb., 1851 (dans l'appendice sur l'évangile de Marcion) — G. Volkmar, *Das Evangelium Marcion's. Text und Kritik*. (*Zur Textesbestimmung und Erklaerung des Lukas-Evangeliums*. Leipz., 1852.) *Das griechische Evangelium Marcion's, von* Hahn *zusammengestellt*, ap. J.-C. Thilo, *Cod. apoc. N. T.*, 1832, t. I, p. 401-486; dans Volkmar, p. 150. — Volkmar, *Die Philosophumena und Marcion*. (*Tub. Theol. Jahrb.*, 1850, I.) — Tertullien, *Advers. Marcionem*, l. V, et *De carne Christi*. — Clément d'Alex., *Strom.*, VII, XVII. — *Dialogus de recta fide s. contra Marcionitas* (*inter opera Origenis*). — Irén., I, XXVII. — Eusèb., V, XIII. — Hippolyt., *Philosophumena*, VII, XXIX-XXXI; XXXVII. — Epiphan., *Hæres.*, XLII.

que le christianisme s'était altéré en adoptant des éléments judaïques. Saint Paul lui-même, le seul des écrivains sacrés qu'il reçût, n'était pas tout-à-fait pur; il allait, lui Marcion, réformer le christianisme. Il s'appropria plusieurs principes du gnostique Cerdon, qu'il avait connu à Rome [1].

Marcion admettait deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal. Entre les deux, il plaçait un être complètement indépendant de l'un et de l'autre. Cet être, qui avait créé le monde, était le Dieu de l'Ancien Testament, dont le seul attribut était la justice, tandis que le bon principe était tout bonté et tout miséricorde. Marcion rédigea ses *Antithèses* pour démontrer sa doctrine. L'Evangile et la loi, disait-il, s'excluent mutuellement; il en est d'eux comme du commandement et de la grâce. Le Nouveau Testament n'enseigne que l'amour, et l'amour exclut la crainte; l'Ancien Testament n'inculquait que la crainte, et la crainte bannit l'amour. L'Ancien Testament veut l'accomplissement de la loi; le Nouveau promet la béatitude sans aucune espèce de loi. L'ancien Dieu ne rendait heureux qu'un seul peuple; le nouveau fait la félicité du monde entier. L'Ancien Testament n'a fondé qu'un royaume terrestre; le Nouveau a institué le royaume des cieux. Le Dieu de l'ancienne loi défendait à l'homme de manger du fruit de l'arbre sous peine de mort; ou il savait que l'homme en mangerait, et il prouvait alors sa dureté; ou il savait qu'il n'en mangerait point, et il montrait qu'il était un être borné. Le Dieu de l'Ancien Testament ordonna aux Israélites, à leur sortie d'Egypte, d'emporter tous les vases d'argent; le Dieu du Nouveau ne veut pas même qu'on emporte un bâton, etc.

Le dessein de Marcion était de mettre l'Ancien Testament en opposition radicale avec le Nouveau et de l'accuser d'erreur. Selon lui, malheureusement, l'Eglise s'est laissée envahir par les fausses idées de l'Ancien Testament, et comme lui elle enseigne qu'il faut remplir la loi. Une réforme est donc nécessaire. Le Dieu de l'Ancien Testament avait résolu d'envoyer aux Juifs un héros qui ferait d'eux un peuple

[1] Irén., I, XXVII; III, IV. — Tertull., *De præscript.*, c. LI (append.). — Epiphan., *Hæres.*, XLI. — Théodoret, I, XXIV. — Massuet, *Dissertat. prævia* — I, art. III (9) *De Cerdone — Ad Irenæum.*

dominateur, et qui punirait les hommes de n'avoir pas cru en lui. Le Dieu bon ne pouvant pas souffrir cela, s'est fait homme en Jésus-Christ, conviant à sa félicité les Juifs aussi bien que les païens. Marcion n'admet pas que le Christ soit né ; il est venu du ciel directement. Ce qu'on raconte de sa mort est également chimérique, et ne peut servir qu'à encourager les hommes à souffrir avec la même patience. Il nommait saint Paul son apôtre et recevait dix de ses épîtres; il admettait aussi l'évangile de saint Luc, mais en y faisant de nombreux retranchements.

Marcion était certainement épris du christianisme, et le tenait en très-haute estime; mais il l'entendait mal. Comment les hommes auraient-ils pu comprendre le Dieu bon, puisqu'ils n'étaient pas créés par lui ni faits à son image? Marcion disait, à propos de la rédemption, que le Dieu de l'Ancien Testament aurait puni dans la personne des Juifs la désobéissance de tous les hommes si le Dieu bon ne s'y fût opposé. Mais puisque le Dieu bon pardonne, il faut bien qu'il y ait quelque chose à pardonner; et cependant, au dire de Marcion, les hommes ne l'ont jamais offensé, ils n'ont jamais violé sa loi. — En général, Marcion mettait sur le compte de Dieu tous les changements qui avaient lieu dans l'homme.

Marcion avait une morale très-sévère. Les « parfaits » devaient s'abstenir du mariage, pour ne pas propager[1] les adorateurs du Dieu borné. Les préceptes du jeûne étaient aussi d'une grande austérité. Les « imparfaits » jouissaient de nombreux priviléges. — C'étaient les marcionites qui, avec les valentiniens, comptaient le plus de partisans; leur sévérité y contribua certainement pour beaucoup[2].

Les carpocratiens[3].

On doute s'il faut ranger les carpocratiens parmi les sectes chrétiennes. Ils eurent pour fondateurs Alexandre Carpocrate

[1] C'est pour cette raison peut-être que Tertullien lui imputait de grandes impiétés.

[2] Théodoret de Cyr ramena à l'Eglise 10,000 marcionites de son diocèse.

[3] J.-F. Hebenstreit, *Diss. his. de hæresi Carpocratianorum*. Wittenb., 1712. — W. Gesenius, *De inscriptione phœnicio-græca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum hæresim pertinente*. Halle, 1825. — G.-H. Fuldner, *De Carpocrationis*, dans C.-F. Illgen's *dritter Denkschrift*

et son fils Epiphane, qui fut honoré comme un dieu dans l'île de Céphalonie. Carpocrate enseigne que tous les êtres sont émanés d'un être primitif, qui est le seul Dieu véritable. Les dieux que les peuples vénèrent ne sont que les productions d'êtres bornés, sinon méchants, et le Dieu des Juifs est de ce nombre. Celui-là possède la vraie religion qui, par-delà ces cultes, s'élève jusqu'à l'unité primitive. Tels furent Socrate, Platon, et parmi les Juifs Jésus-Christ. Le Christ était donc placé au même rang que Platon et Socrate, et faisait partie de ces héros dont on conservait les statues dans les temples. C'était là un syncrétisme religieux.

Comme les cultes, les lois et même la morale étaient le produit d'êtres limités. Les carpocratiens enseignaient la communauté des biens et des femmes. Le soleil, disaient-ils, luit pour tous de la même manière; tous respirent le même air; l'eau, les sources, les ruisseaux, les fleuves dispensent à tous indistinctement leurs bienfaits : il en doit être ainsi de tout ce que les hommes possèdent. Celui-là donc est agréable à Dieu, non pas qui accomplit la loi, mais qui connaît et croit ce qui a été dit. Saint Paul lui-même n'a-t-il pas déclaré que ce ne sont point les œuvres de la loi, mais la foi qui justifie? De là les horribles impudicités qui souillaient leurs assemblées nocturnes, et que les gentils, dès qu'ils les connurent, imputèrent aux chrétiens.

APPENDICE.

1. Simon le Magicien, de Gitton, et les simoniens passent pour les auteurs de toutes les hérésies, et notamment du gnosticisme (Irén., I, XXIII; Orig., *Contr. Cels.*, VI, XI; Epiph., *Hæres.*, XXI). Le même Dieu (c'est-à-dire Simon) s'était révélé aux Samaritains comme Père, aux Juifs comme Fils de Dieu en Jésus-Christ, aux païens comme Saint-Esprit. Lui-même passait parmi les siens pour « la souveraine puissance du Très-Haut. » Les simoniens, dans un de leurs écrits (Hieron., *Comm. in Matth.*, c. XXIV), lui attribuent ces paroles : *Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.* Ils appe-

der historisch-theolog. Gesellschaft. Leipz., 1824, p. 180-290. — Nitszsch, *Die Gesammterscheinung des Antinomismus, der philosophirenden Sünde,* dans *Studien und Kritiken*, 1846, p. 363. — Irénée, I, XXV. — Clément d'Alex., *Strom.*, III, II-XI. — *Philosophum.*, VII, XXXII. — Eusèbe, IV, VII. — Epiphan., *Hær.*, XXVII (XXXII, III). — Théodoret, I, V.

laient le Dieu suprême ἑστώς, et Simon se nommait lui-même l'immuable (Clem. Alex., *Strom.*, II, p. 283, ed. Potter), à qui les hommes devaient ressembler. L'Etre divin est la racine de tout, celui qui est caché en soi, et qui en même temps se révèle. Mais ils admettent dans ce Dieu caché une mère du monde des esprits, *Κυρία, παμμήτορα σοφία* (Clém., *Hom.*, II, XXV), sortie de Dieu pour créer les esprits (elle était donc la pensée éternelle que Dieu avait du monde). Ce sont ces esprits qui ont créé l'univers et qui le conservent, mais ce sont eux aussi qui retiennent l'idée divine captive. — Selon saint Justin et saint Irénée, presque tous les Samaritains, et d'autres peuples encore, adoraient Simon comme leur première divinité. (*Actes*, VIII, 9-25 ; XIX, 13-20. — Clém., *Recogn.*, I, LXXII ; II, VII-XIV. — *Homiliæ* II, XXII-XXV. — Justin M., *Apol.*, I, c. XXVI, LVI. — *Dial. c. Tryphon.*, CXX-CXXI. — Irén., I, XXII-XXIII. — Eusèbe, II, XIII ; IV, XXII ; surtout : *Philosophumena*, VI, VII-XX. — Clém. d'Alex., II, XI ; VII, XVII. — Tertull., *De anima*, c. XXXIV. — A. Simson, *Ueber Leben und Lehre Simon, des Magiers*, *Zeitschrift von Illgen*, 1841, livrais. 3. — J. Grimm, *Die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte, mit besonderer Rücksicht auf Simon, den Magier*, p. 125-175. Mch., 1854.) L'ἀπόφασις était un écrit des simoniens, qui a servi de source à Hippolyte. Mais il n'expose que la doctrine des simoniens, et non celle de Simon. (Baur, *Die drei ersten Jahrhunderte*, p. 175. — Moeller, *Die Kosmologie*, p. 284 et suiv.) Ils disaient qu'Hélène sa concubine était sa première idée; c'est pourquoi ses partisans se nommaient héléniens. (Orig., *Contr. Cels.*, V, LXII.) Ils conservaient d'eux des statues semblables à celles de Jupiter et de Minerve. (Clem. Alex., *Strom.*, II, XI.) Le séjour de Simon à Rome et sa lutte avec saint Pierre sont attestés non-seulement par saint Justin, mais encore par saint Irénée et maintenant par Hippolyte ; et sous ce rapport il importe peu de savoir si on lui éleva une statue. (Kunstmann, loc. cit., *Feuill. hist. et polit.*, t. XLVII, 530-538. Il est très-peu vraisemblable que saint Justin ait confondu une statue de Simon le Magicien avec une pierre monumentale de Semo Sancus, qui fut transférée du Quirinal sur l'île du Tibre). Hippolyte donne de nouveaux renseignements sur sa mort. Simon se fit enterrer vivant par ses disciples et annonça qu'il ressusciterait le troisième jour. Ses disciples lui obéirent, « mais il est resté jusqu'à ce jour dans la tombe, car il n'était pas le Christ. » Plus tard on publia qu'il s'était envolé, qu'il avait été précipité à la prière de Pierre. (*Constitut. apostol.*, VI, IX. — Arnob., *Advers. Gentes*, II, XII. — Epiphan., XXI, V. — Cyrill. Hieros., VI, XIV-XV. — Ambros., *Hexæmeron*, IV, VIII. — Philastrius, *De hæres.*, XXIX. — Sulpit. Sever., *Hist. sacr.*, II, XXVIII. — Theodoret. I, I ; V, IX. — Augustin., *De hæres.*, I. — *Epist.* XXXVI *ad Casulan.*) Les Clémentines (*Hom.* II, XXIII) disaient déjà que Simon avait le don de voler, et lui-même se prétendait « la force suprême, » le Dieu souverain, celui qui subsiste. Son apparition comme homme n'était « qu'une demeure habitée par sa vertu infinie, la source de tout » (*Philos.*, VI, IX). Il était le « Christ manifesté parmi les Juifs, » et il avait souffert visiblement en Judée. Hélène est la première idée de Simon (*Ennoia*, προύνικος, Saint-Esprit). Comme elle s'était perdue dans le monde

Simon descendit du ciel pour l'affranchir. Quiconque le reconnaît pour le Dieu suprême est délivré. — Selon saint Irénée (I, XXIII), « les simoniens sont les auteurs de la fausse gnose, comme on peut le voir par leurs propres déclarations. » Origène assure au contraire qu'on pouvait à peine trouver trente partisans de Simon. (*Contr. Cels.*, I, LVII ; cf. Eusèbe, II, I.) Les entychites étaient une branche des simoniens, et, comme la plupart de ceux-ci, antinomistes. Ils ne voulaient point entendre parler du christianisme. (Clem. Alex., *Strom.*, VII, XVII.)

2° Dosithée (Orig., *In Joann.*, t. XIII). dont on a souvent nié l'existence, fonda une secte qui le considérait, dit-on, comme le Messie. Elle aurait encore existé au sixième siècle, voire même au dixième et au douzième. Lui-même serait mort de faim dans une caverne. (Orig., *Contr. Cels.*, liv. I, LVII, et VI, XI. — *In Joann.*, t. XIII, XXVII. — *Periarchon*, IV, XVII. — Euseb., IV, XXII. — Epiphan., *Hær.*, XIII-XIV. — Theodoret., I, II. — Hieron., c. XXIII, *adv. Lucif.* — Eulog. in *Biblioth. Photii*, cod. 230. — Grimm, *Die Samariter in der Weltgeschichte*, p. 115-125.) Il ne fonda point de secte chrétienne ; c'était un fanatique, un faux Messie. Il passe pour le précurseur de Simon le Magicien et pour son maître, mais à tort.

3° Ménandre, un Samaritain de Capparétée et disciple de Simon, se donnait aussi pour le Messie et le Fils de Dieu. (Justin., *Apol.*, I, XXVI et LVI. — Irén., I, XXIII ; III, IV. — Tertull., *De resurr.*, c. V. — *De anima.*, c. XLVI-L. — *De præscript.*, c. XLVI. — Eusèb., III, XXVI. — Epiphan., *Hær.*, XXII. — *Philosoph.*, VII, IV, XXVIII. — Grimm, p. 175-179.) Mais il ne disait pas, comme Simon, qu'il était l'être suprême. Il admettait une vertu d'en haut inconnue de tous. Les anges, selon lui, émanés d'Ennoia, créèrent le monde et le corps de l'homme. Lui-même fut envoyé d'en haut par l'être suprême, pour délivrer les hommes de la puissance des anges. Sa doctrine secrète était unie à un baptême, lequel, disait-il, procurait immédiatement la résurrection. « Ses disciples ne mourraient ni ne vieilliraient jamais ; ils seraient immortels. » Dès cette vie, ils deviendraient plus puissants que les anges, leurs créateurs. Quelques-uns croyaient encore, du temps de saint Justin (*I Apol.*, XXVI), que les corps étaient immortels dès ce monde. — Au siècle de saint Epiphane, cette hérésie était presque éteinte. Théodoret possédait encore un écrit de saint Justin contre Ménandre et un ouvrage d'Origène sur ce sujet. (*Hæret. fab.*, I, XXII.) Il nomme Saturnin et Basilide parmi les disciples de Ménandre.

4° Saturnin d'Antioche enseignait (vers l'an 125 après Jesus-Christ) que le monde d'avant Jésus-Christ avait été créé et était gouverné par sept esprits qui, déchus du père inconnu, combattaient contre l'empire de Satan ; leur chef était le Dieu des Juifs. Le royaume de la lumière ne leur envoyait qu'un pâle reflet ; pour le conserver, ils créèrent l'homme. Mais l'homme, bien loin de lutter contre le mal, n'eut pas même la force de se soutenir. Mais comme il était formé sur un type supérieur, le Dieu de lumière lui communiqua le πνευματικόν. A cet homme pneumatique, Satan opposa une race hylique. Pour délivrer l'homme pneumatique

de la puissance de Hyle et de Satan, du Dieu des Juifs et de ses compagnons, le Nous, envoyé par le Dieu suprême, apparut sur la terre dans un corps fantastique. Les saturniens voulant, comme lui, éviter tout contact avec la chair, renonçaient au mariage et s'abstenaient des viandes. Cette secte s'éteignit dès le deuxième siècle.

5° Tatien (et les encratites, Irén., I, XXVIII-XXX ; Clém. d'Alex., III, XII ; Eusèbe, IV, XXIX ; V, XIII. — Origène, *De orat.*, c. XXIV ; *Philosophum.*, VIII, XVI ; Epiphan., *Hær.*, XLVI-XLVII ; Théodoret, I, XX), né, dit-on, en Assyrie vers 130, exerça à Rome la profession de rhéteur, fut d'abord disciple de Justin, puis, après sa mort, gnostique dualiste (vers 174). Sa théorie des éons ressemble à celle de Valentin ; il trouve que l'Ancien Testament et le Nouveau se contredisent. Son démiurge, assis dans les ténèbres, implore la lumière du Dieu suprême. Ses sectateurs s'abstenaient du mariage comme étant l'œuvre du mauvais esprit, et dans la communion ils donnaient de l'eau au lieu de vin ; de là leur nom d'hydroparastates. (A. Daniel, *Commentationis de Tatiano apologeta specimen.* Halis, 1835. — *Tatianus, der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte.* Halle, 1837. Voir les dissertations contenues dans les éditions de ses œuvres, par Worth, 1700, Maran, 1742. Venet., 1747) ; Tatiani *oratio ad Græcos*, ed. Otto, Jenæ, 1851 (et les fragments de ses nombreux ouvrages). — L'abbé Freppel, *les Apologistes chrétiens au deuxième siècle.* Par., 1860. — B. Aubé, *de l'Apologétique chrétienne au deuxième siècle et saint Justin.* Par., 1861.) Il écrivit entre autres sur « la perfection chrétienne selon le modèle de Jésus-Christ. » Il niait, dit-on, qu'Adam fût sauvé. (Tatiani *Diatessaron*, ed. Semisch, Bresl., 1856.) D'autres encratites étaient Jules Cassien, docète du deuxième siècle, et Sévère (vers 200), dont le nom passa aux sévériens, qui rejetaient les Epîtres de saint Paul.

6° Hermogènes, peintre, probablement de Carthage (vers 200), admettait deux principes, Dieu et la matière, sur lesquels Dieu agit par la force de son attraction. Se dépouiller de la matière, tel est le but des chrétiens et l'objet de la mission du Sauveur. Ceux qui se dépouillent reçoivent la vie éternelle ; les méchants retombent au pouvoir de la matière. (Tertull., *Advers. Hermogenem ; De censu animæ*, ouvrage perdu. — *De monogamia*, XVI. — Eusèbe, IV, XXIV, dont Théophile et Origène se sont servis pour écrire contre lui. — Théodoret, I, XIX. — Augustin, *Hær.*, XLI. — Boehmer, *Hermogenes Africanus. De moribus ejus, præcipue dogmatic. opinionibus.* Strals., 1832.)

7° Les elkésaïtes (elkéséens), ou sampséens selon saint Epiphane (*Hær.*, LIII ; au sens contraire : *Hær.*, XXIX, XXX ; Origen. ap. Euseb., VI, XXXVIII ; Théodoret, II, VII ; surtout : *Philosophumena*, IX, XV-XVII), tirent leur nom d'Elxai (Elchasaï), puissance cachée, ou esprit saint. C'est peut-être le titre d'un livre canonique de la secte, qu'on croit être le principal document du christianisme juif et gnostique. Ses doctrines, transmises par Hippolyte, s'accordent avec les Homélies clémentines. Les péchés sont remis par un nouveau baptême, et les jours de baptême sont réglés sur les astres. Le sabbat et la circoncision demeurent obligatoires. Ces sectaires rejettent les Epitres de saint Paul. Leurs idées

sur le Christ sont vacillantes. Ils célébraient la dernière cène avec du pain et du sel; ils défendaient la viande, honoraient le mariage, permettaient le mensonge en temps de persécution. — Le paganisme essénien et oriental a influé sur la secte. Dans les années 221 à 226, Alcibiade d'Apamée s'employa à Rome en faveur de la secte, très-répandue parmi les judéo-chrétiens de l'est de la mer Morte, où saint Epiphane la découvrit (sa doctrine est développée dans les Clémentines). On présume qu'Elxaï était un personnage fictif; et en général de grandes obscurités planent sur cette secte. (A. Ritschl, *Ueber die Sekte der Elkesaiten. Zeitschr. für. histor. Theolog.*, 1853, p. 573-594. — Idem, *Die Entstehung der altkathol. Kirche*, 2e éd., 1857, p. 178-270. — Nickel, *Erklaerung eines Gebets der Elkesaiten. Zeitschrift für wissensch. Theolog.*, 1858, I. — J. Hitzig, *Zeitschr. der deutsch-morgenlaendischen Gesellschaft*, XII, 318, *et Elexi, ibid.*, p. 712. — Hitzig, *Noch einmal das Gebet des Elxai, Zeitschr. für wissench. Theolog.*, 1859, I. — Hilgenfeld, *Das Eixaibuch im dritten Jahre Trajans. Zeitchr. für wissenschaftl. Theologie*, 1866, livrais. 2.)

8. Les pérates (*Philos.*, V, XII-XVII; X, X; Clém. d'Alex., *Strom.*, VII, XVII), et Euphrates le Pératique se nommaient ainsi parce qu'ils traversaient le monde courant à sa perte sans périr eux-mêmes. Ils enseignaient un père ou premier principe de toutes choses; le Fils ou Logos (ou le serpent), c'est le Père qui se développe dans le monde. Les parties constitutives du Père sont impérissables; mais le monde passager se compose d'êtres qui ont eu un commencement et qui auront une fin. Les hommes font aussi partie de ce monde, puisqu'ils ont été créés par un démiurge imparfait; cependant les hommes ont quelque chose de pneumatique. Le Christ suprême est envoyé d'un monde supérieur pour instruire les hommes à traverser sains et saufs ce monde périssable. (Rudolph Bazmann, *Die Philosophumena und die Peraten. Eine Untersuchung aus der alten Haeresiologie*, dans *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1860, II.)

§ 6. Les manichéens.

Herbelot, *Bibliotheca orientalis*, 1697-1698 (Haag, 1777), article : *Mani*. — Is. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*. Amst., 1734-39, 2 tom. in-4°. — Dans le sens opposé : Laur. Alticotti, *Dissertat. historic. critica de antiquis novisque Manichæis*. Rom., 1763. — Mosheim, *De rebus christian. ante Constantin. Magn.*, p. 728-903. — Al. Reichlin-Meldegg, *Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung, aus den Quellen bearbeitet*. Frankf., 1825. — A.-F.-Vict. Wegnern, *Manichæorum indulgentias cum brevi totius Manichæismi adumbratione e font. descrips.* Leipz., 1827. (Dans le sens contraire : Zingerle, *Ueber die Ablaesse der Manichaeer und ihre Vergleichung mit der katholischen Kirche*, dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1841, p. 574-603.) J.-Chr. Baur, *Das Manichaeische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*. Tüb., 1831. — F.-O Trechsel, *Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichaeer*. Berne, 1832. — F.-Ed. Colditz, *Die Entstehung*

des manichaeischen Religionssystems, histor.-kritisch untersucht. Leipz., 1837. — Mani, *Seine Lehren und seine Schriften. Aus dem Fihrist des Ibn Abî Ja'kub an-Nadim. Zum Erstenmal herausgegeb. von* Gust. Fluegel. Leipz., 1862.

Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiæ et Manetis hæresiarchæ, édit. L.-Al. Zacagni, dans *Collectanea monument. vet. Eccl. græcæ ac lat.,* Rom., 1698, in-4°, p. 1-105 (dans Fabricii *Opera S. Hippolyt.,* Hamb., 1716; vol. II, p. 142-195, dans Mansi *Supplem. et Collect. maxima I,* p. 1129 et suiv.). Ap. Gallandi, *Bibliotheca vet. Patr.,* t. III, p. 569-608. (Voir *Prolegomena*, p. 40-46. *De S. Archelao, Mesop. episc., synopsis.*) Epiphan., *Hær.,* LXVI.

Titus, Bostrensis episc., *Libri III adv. Manichæos* (c. a 363), ap. Gallandi, V, 269.

Titus, *Bostrenus, quæ ex opere contra Manichæos, ed. in cod. Hamb. servata sunt, gr. recens* P.-A. de Lagarde, p. 128. Berol., 1859. — *Contra Manichæos,* liv. IV, *syriace* P.-A. Lagarde ed., p. 186. Berol., 1859. Œuvres de saint Augustin *contra Faustum,* liv. XXXIII. — *De actis cum Felice Manich.,* liv. II. *Libr. contr. Adimantum. contr. epist. Manichæi, quam vocant fundamenti,* etc.

De tous les sectaires, les manichéens sont à peu près ceux qui ont le moins conservé du christianisme, et c'est à tort qu'une sorte de prescription les a maintenus parmi les hérétiques chrétiens. On ne peut pas même dire : ils sont sortis de nous, mais ils n'étaient pas de nous. Ce ne sont pas des déserteurs du christianisme ; seulement leur fondateur avait jugé à propos, comme le fit plus tard Mahomet, d'adopter quelques idées chrétiennes. Selon l'auteur publié par Fluegel, leur fondateur Mani était fils de Futtack, prêtre païen de Babylone. Futtack se rattachait aux sabiens dualistes, secte des mugtasila (ceux qui se lavent). Mani se croyant appelé par le roi du paradis de la lumière, se présenta le 1er avril 238, suivi de son père et de deux autres adhérents, comme prédicateur d'une nouvelle doctrine qu'il faisait dériver du Christ et des mages ; il voyagea pendant quarante ans, gagna la confiance d'un frère du roi Sapor, obtint la liberté de pratiquer sa doctrine (tandis que Dioclétien portait en 287 un édit sévère contre les manichéens), et finit par être tué. Les circonstances de sa mort tragique (il fut, dit-on, écorché) ne sont pas suffisamment garanties.

Deux premiers principes des choses se combattent de toute éternité : Dieu, avec le royaume de la lumière et de ses éons; Satan, avec son empire ténébreux et ses démons. Les démons, dans leur combat contre l'empire de la lumière, étant sortis de leurs limites, il y eut mélange et confusion de la lumière et de la hyle, laquelle se trouva par ce moyen en état d'être formée.

L'esprit vivant, émané du Dieu de la lumière, forma le monde visible, où les êtres particuliers sont placés à des degrés plus ou moins élevés, selon qu'ils participent plus ou moins à la matière lumineuse. Cette matière, répandue sur toute la nature comme une âme vivifiante, se nomme le Fils de Dieu ou « Jésus passible. » Jésus aspire à être délivré des liens de la matière. Affranchir l'âme lumineuse de sa captivité est

le but que le monde doit atteindre dans sa course. — L'archon a formé l'homme dans le but de concentrer et de préserver les portions captives de la lumière. L'homme, par sa nature démoniaque et hylique, est une image de l'archon ; mais par sa nature psychique, émanée de l'empire de la lumière, il est un reflet de la substance lumineuse du premier homme qui réside dans le soleil. Les démons lui amenèrent la femme, afin que, par la propagation, il dispersât l'âme lumineuse qui habitait en lui et rendît ainsi sa délivrance impossible.

La reproduction de la race humaine est donc un péché. — Le fils de l'homme primitif, l'âme lumineuse non touchée par la matière, voilà le Rédempteur ou le Christ. Du soleil où il réside, il cherche à purifier les portions de lumière éparses et captives dans le monde, et à les attirer à lui. Il est descendu sur la terre dans un corps imaginaire pour instruire les âmes, amortir et extirper les passions, afin qu'elles puissent retourner au royaume de la lumière. — Le manichéisme se distingue par sa haine contre le christianisme et le judaïsme ; le judaïsme est l'œuvre de l'archon, les prophètes étaient inspirés par l'esprit de mensonge. Les livres même du Nouveau Testament sont partie interpolés, partie falsifiés par les chrétiens judaïsants. Mani était le Paraclet, destiné soit à perfectionner, soit à rétablir la vraie religion.

La morale des manichéens consistait dans le sceau (*signaculum*) de la bouche, des mains et de la poitrine ; ils s'abstenaient de la viande, du vin et du blasphème. Ils devaient épargner la vie des animaux et des plantes, et s'adonner au repos pour favoriser la contemplation, vivre dans la continence, ne point user du mariage, ou du moins éviter d'engendrer une postérité. Quant aux élus (*electi*), ils portaient le fardeau tout entier. Le mariage, les viandes, l'agriculture et les métiers étaient permis aux auditeurs (*audientes*), chargés de fournir aux parfaits les végétaux nécessaires. — La secte était ordonnée hiérarchiquement. Elle avait un chef, douze maîtres, soixante-douze évêques, des prêtres, des diacres, des élus, et cinq degrés. Son culte devait être tout spirituel. Les autres pratiques religieuses des élus demeuraient secrètes. On découvrit plus tard qu'ils avaient une eucharistie infâme et criminelle (quelques-uns ne l'imputent qu'aux cathares, un des trois partis de la secte).

§ 7. **Les antitrinitaires**[1].

Les antitrinitaires se partagent en deux classes : la première considérait Jésus comme un pur homme ; la seconde soutenait que le Père s'était fait homme. La première formait la contre-partie du gnosticisme ; car les hérétiques passaient souvent

[1] J.-W. Baier, *Diss. histor. theol. de Monarchianis antitrinitariis antiquis et recentior.* Halle, 1695. — L. Lange, *Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicaeischen Periode,* dans *Beitraege z. Kirchengesch.*, II, Leipz., 1831, et Illgen, dans *Zeitsch. für histor. Theolog.*, 1832-33. — (Cf. Gieseler, *Theolog. Studien und Kritiken,* 1853, livrais. 4.) — C.-D.-A.

d'un extrême à l'autre. La seconde classe se confondait, par ses principes généraux, avec le gnosticisme.

La première classe est donc le contre-pied des gnostiques. Ceux-ci transportaient dans le christianisme les fantaisies d'une imagination effrénée; ceux-là le jugeaient uniquement d'après les idées d'une raison froide et raisonneuse. Les gnostiques adoptaient surtout la philosophie platonicienne; ceux-ci se rattachaient à Aristote, Théophraste, Chrysippe, etc. Les gnostiques n'admettaient en Jésus-Christ que le côté divin; le côté humain n'était qu'apparent. Les gnostiques donnaient une telle importance à la connaissance religieuse, à la foi, qu'ils rejetaient toute la morale; ceux-là ne voyaient que la morale et considéraient la foi comme accidentelle. Il est probable qu'ils n'attribuaient à l'homme aucun péché; tandis qu'aux yeux des gnostiques le péché était absolument inévitable. Il y avait donc opposition complète entre ces deux partis.

Théodote le Corroyeur, originaire de Byzance, était, malgré sa profession, un homme fort instruit. Tandis que les chrétiens de Byzance confessaient généreusement le Sauveur pendant la persécution de Marc Aurèle, Théodote le renia et fut excommunié. Il se rendit à Rome, où il vécut quelque temps inconnu et attaché à l'Eglise. Reconnu par hasard, il fut accusé et questionné. Je n'ai point nié Dieu, répondit-il; quant à Jésus-Christ, qui est un pur homme, quel mal ai-je fait en le niant? Le pape Victor l'exclut également de l'Eglise.

Martini, *Pragmatische Geschichte des Dogma's von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten*. Rostock, 1800, tom. I. — F.-C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in geschichtl Entwicklung*. Tüb., 1841, vol. I. — J.-H. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, tom. I. *Die vier ersten Jahrhunderte*. Stuttg., 1839 (1845). — Moehler, *Athanasius*, 1826. — *Histoire du Dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Eglise et jusqu'au concile de Nicée*, par Mgr Ginoulhiac. Par., 1855, 2e édit., 2 tom. — J. Kuhn, *Die christliche Lehre von der goettlichen Dreieinigkeit*. Tüb., 1857, p. 300-344 (*Die Antitrinitarische Haeresie*). — Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, tom. I, 1861. — J. Schwane, *Dogmengeschichte der vornicaeischen Zeit*. Münst., 1862, p. 142-156. — Hagemann, *Die roemische Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*. Frib., 1864. — F.-A. Heinichen, *De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis*. Leipz., 1829. — Tertull., *De præscr.*, c. LIII (appendix). — Eusèbe, V, XXVIII; VII, XXX. — Epiphan., *Hæres.*, LIV. — Théodoret, *Hæret. fab.*, II, V.

Ainsi s'exprime saint Epiphane. Ce fait a été contesté de nos jours. Suivant le même docteur, Théodote niait aussi que le Christ eût été conçu du Saint-Esprit. Il essaya ensuite de fonder une Eglise à Rome, et parvint à séduire le confesseur Natalis, qui devint évêque de la secte. Mais Natalis ne tarda pas à rentrer en lui-même et implora son pardon du pape Zéphirin. La secte, privée d'évêque, s'éteignit.

Théodote le Banquier avait les mêmes opinions sur Jésus-Christ. Ses partisans se nommaient melchisédéciens. La révélation de Melchisédech, disaient-ils, est bien supérieure à celle de Jésus-Christ, lequel n'est venu qu'après lui. Melchisédech est médiateur et intercesseur pour les anges ; le Christ ne l'est que pour les hommes.

Artémon (ou Artemos). Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il prenait Jésus-Christ pour un pur homme qui avait été conçu du Saint-Esprit.

Les alogiens[1] étaient une branche des théodotiens. Etymologiquement, ce mot peut désigner soit un hérétique qui nie le Verbe, soit un homme privé de raison. C'est probablement ce dernier sens que saint Epiphane avait en vue. Ils traitaient les Evangiles d'une façon tout arbitraire, rejetant le commencement de celui de saint Jean et les endroits où Jésus-Christ promet d'envoyer le Saint-Esprit.

Paul de Samosate[2] était originaire de la ville de ce nom.

[1] Epiphan., *Hist.*, LI : Ils étaient ennemis des montanistes, ennemis de l'Evangile et de l'Apocalypse de saint Jean (Irén., III, XI ; IX ; Eusèb., VII, XXV). Voir Héfelé dans *Tüb. Quartalschr.*, 1851, p. 564. En 1853, Doellinger a soutenu, dans *Hippolyte et Calliste* (p. 293-310), que les alogiens n'étaient pas monarchiens, mais une branche dégénérée du montanisme. Héfelé a essayé d'établir le contraire, qu'ils étaient ennemis des montanistes et de la divinité du Christ (*Tüb. theol. Quartalschr.*, 1854, p. 361-368, et l'article *Alogiens* dans le *Dictionnaire* de Wetzer et Welte). Merkel, *Historisch-kritische Aufklaerung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypse*, 1782. — Heinichen, *loc. cit.* — Schwane, p. 145-148.

[2] Eusèbe, VII, XXVII-XXX. — Epiphan., *Hær.*, LXV. — Ang. Maï, Sc. V, *Nova Collectio*, VII, part. 1, p. 68-299 et suiv. — Théodoret, II, VIII. — J.-W. Feuerlein, *De hæresi Pauli Samosateni*. Goett., 1741. — Idem, *Dei filium patri esse ὁμοούσιον antiqui Ecclesiæ doctores in concilio antiocheno utrum negarint*. Goett., 1755. — J.-G. Ehrlich, *De erroribus Pauli Samosateni*. Leipz., 1745. — Walch, *Ketzerhistorie*, II, p. 64-126. — J.-B. Schwab, *De Pauli Samosateni vita atque doctrina*. Herbipoli, 1839. — Frohschammer, *Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος auf der Synode von Antiochien* (269), *Tüb. theolog. Quartalschrift*, 1850, I. — Héfelé, *Concilgesch.*, I, p. 109-117. — Hagemann, p. 453-482.

Quoiqu'il fût déjà évêque d'Antioche lorsqu'il devint hérétique, on ne l'appelait jamais Paul d'Antioche, afin d'exprimer l'horreur qu'on ressentait de ce qu'il avait été évêque. Il est probable qu'il arriva à Antioche du vivant de Zénobie et qu'il dut sa promotion à cette princesse. Grâce à cette protection, il devint ministre des finances et reçut un traitement annuel de deux cents sesterces. Paul se montra très-cruel envers ses subordonnés et acquit ainsi d'immenses richesses. Il entretenait dans sa maison trois femmes, avec lesquelles il menait une vie désordonnée. Aussi laissait-il ses prêtres vivre à leur fantaisie, et le clergé d'Antioche et de la Syrie tomba dans un abaissement profond. Paul prêchait souvent, et chargeait des hommes et des femmes de l'applaudir en battant des mains. Il aimait à s'entendre appeler un ange du ciel, et son orgueil l'aveugla à un tel point qu'il défendait de chanter des cantiques à Jésus-Christ, sous prétexte qu'ils étaient trop nouveaux. Des plaintes s'élevèrent contre lui de toutes parts, et il fut même accusé de tenir le Christ pour un pur homme. Chez lui, l'incrédulité s'alliait à l'inconduite. Nous savons peu de choses de sa doctrine. Il disait : Il y a un Père, un Verbe et un Esprit; mais le Verbe et l'Esprit sont de simples propriétés de Dieu, de même que la raison et l'intelligence ne sont que des attributs de l'esprit humain. Confondant le mot ὁμοούσιος (consubstantiel) avec celui de ὑπόστασις, il croyait que consubstantiel indiquait l'unité de personne. Le Christ, selon lui, était un pur homme, conçu du Saint-Esprit ou simplement à la manière ordinaire. Toutefois, comme il était particulièrement assisté du Verbe de Dieu, il devint si grand prophète qu'il s'éleva jusqu'à la divinité par ses progrès dans la vertu et par sa sagesse.

Habile à déjouer toute investigation, il se laissait difficilement surprendre, et ce ne fut qu'au troisième concile tenu à son sujet (à la fin de 269) que le prêtre Malchion le convainquit d'erreur. Le premier concile l'avait même déclaré orthodoxe. Il eut pour successeur Domnus. On était alors sous le règne de l'empereur Aurélien. Il conserva des partisans jusqu'au milieu du cinquième siècle, comme nous l'apprenons de Théodoret, qui avait, dit-il, demandé de leurs nouvelles et n'en avait plus entendu parler. Zénobie était

juive, suivant saint Epiphane, ou plutôt prosélyte juive, d'après Théodoret. Paul aurait reçu d'elle ses idées sur Jésus-Christ. Saint Chrysostome cite Paul de Samosate comme un exemple frappant de ces prédicateurs qui vont jusqu'à renier la foi pour acquérir la faveur des grands. On prétend qu'il enseigna même la circoncision, et saint Epiphane assure que ses partisans vivaient complètement à la manière des Juifs.

Cette première classe d'antitrinitaires ne voyait donc en Jésus-Christ qu'un maître plus excellent que Moïse, et dans le christianisme qu'un judaïsme personnifié. Théodote allait jusqu'à enseigner que bien loin d'être un Rédempteur, le Christ avait lui-même besoin de rédemption.

Au quatrième siècle, les ariens et surtout les semi-ariens faisaient souvent un reproche aux catholiques de ce que les Pères assemblés à Antioche contre Paul avaient rejeté le terme d'ὁμοούσιος ; cette objection a été répétée de nos jours. Quelques auteurs répondent simplement que c'est un mensonge imaginé par les ariens. Saint Athanase et saint Hilaire, sans donner à entendre qu'ils l'ont lu eux-mêmes, admettent cependant le fait, et saint Basile le croit parfaitement vrai. Quand Paul disait : Le Verbe de Dieu est consubstantiel au Père, ce langage signifiait dans sa pensée que le Verbe était une seule personne avec le Père, une propriété du Père. Pris dans ce sens, le mot d'ὁμοούσιος devait nécessairement être rejeté.

La seconde classe des antitrinitaires enseignait qu'en Jésus-Christ la Divinité seule s'était faite homme. On compte parmi eux Praxéas, Noët, Bérylle, Sabellius, etc. Les premiers ne voient en Jésus-Christ qu'un pur homme, qui a ressenti tout particulièrement les effets de la grâce divine. Certains hérétiques soutiennent, disait saint Justin[1], qu'il s'échappe de Dieu des rayons de forces divines qui éclairent les hommes, comme ils ont éclairé Jésus-Christ. Le soleil, en se levant, illumine la terre, mais quand il se couche il retire ses rayons. Ainsi en est-il de Dieu. Cette comparaison peut s'appliquer aux deux classes des antitrinitaires.

Praxéas[2] était né dans l'Asie mineure. Le courage qu'il

[1] *Dialog. cum. Tryph.*
[2] Tertull., *Advers. Praxeam.* — Reiser, *Praxeas und Kallistus,* dans

avait montré dans la persécution lui avait enflé le cœur. Il se transporta à Rome et y rendit d'importants services à l'Eglise en donnant au pape Victor des renseignements précis sur la secte des montanistes. Il enseignait que le Père lui-même s'était fait homme, qu'il n'y avait en Dieu aucune distinction. En tant qu'homme, il s'appelait Fils. Praxéas justifiait sa doctrine en disant qu'il honorait Jésus-Christ beaucoup plus qu'on ne le fait communément, puisque, selon la doctrine de l'Eglise, le Fils est subordonné au Père. On lui montra à Rome et à Antioche la fausseté de sa doctrine, et il y renonça ; mais il y revint ensuite pour ne la plus quitter. Tertullien le réfuta avec beaucoup de sagacité.

Noët[1], né vers l'an 220, à Ephèse suivant quelques-uns, à Smyrne selon d'autres, mais certainement dans l'Asie mineure, avait probablement emprunté ses opinions à Praxéas. Les prêtres de Smyrne lui ayant reproché ses erreurs, il les nia d'abord et finit par les avouer : Quel mal fais-je, dit-il, en honorant le Fils ? J'enseigne un Dieu unique, j'enseigne aussi que le Fils est né, qu'il est mort et a été enseveli. Telles étaient ses excuses. Il prétendait, selon Théodoret, que Dieu est visible quand il veut, et invisible quand il lui plaît, c'est-à-dire que Dieu se révèle ou se retire en lui-même à son gré. Les évêques catholiques disaient au contraire : Le Père ne se révèle pas immédiatement ; toutes les théophanies et révélations appartiennent au Fils. Noët trouva dans Hippolyte un très-habile adversaire. Lui-même était un esprit fort étroit ; il se donnait pour Moïse et son frère pour Aaron. La mort le surprit dans cette conviction.

Béryle[2], de mœurs irréprochables, était évêque de Bostra

Tüb. theolog. Quartalschr., 1866, p. 349-404, contre Hagemann (*Roem. Gesch. der drei ersten Jahrh.*, p. 206-252), qui les identifie.

[1] Hippol., *Contra hæresim Noëti.* — *Philosoph.*, IX, III. — Epiphan., *Hær.*, LVII. — Théodoret, III, III. — Les *Philosophumènes* d'Hippolyte sont maintenant la principale source à consulter sur la doctrine des patripassiens. Dans sa haine contre son adversaire, le pape Calliste, il l'appelle un partisan de Noët, tandis que lui-même professait le subordinatianisme. (Voir dans Doellinger, *loc. cit.*, la défense de Calliste.)

[2] C. Ullmann, *De Beryllo Bostreno.* Hamb., 1835. (Le même dans : *Studien und Kritiken*, 1836, in-4°.) — Fock, *De Christologia Berylli.* Kiel, 1843. *Zeitschrift f. histor. Theologie*, 1846, III. — Kober, *Beryllus von Bostra.* (*Tub. theol. Quartalschr.*, 1848.) — Eusebe, VI, XXXIII. — Œuvres

en Arabie. Il osait soutenir, dit Eusèbe, qu'avant l'incarnation Jésus-Christ n'avait pas eu d'existence personnelle, que la divinité n'habitait point en lui, mais seulement dans le Père, c'est-à-dire que le Père s'était incarné en lui par une effusion de la vertu divine. Origène se rendit en Arabie sur la demande des évêques arabes, et convertit Bérylle dans un concile. Celui-ci l'en remercia dans plusieurs lettres. Le passage suivant d'Origène, dans son commentaire sur saint Matthieu, est sans doute une allusion à ce fait : Il est malheureusement des hommes qui, pour honorer Jésus-Christ, prétendent que la personne du Fils ne doit point être distingué de celle du Père en réalité, mais seulement en imagination.

Sabellius [1], simple prêtre de Libye dans la Pentapole, compléta cette erreur en niant à la fois le Fils et le Saint-Esprit. En soi, disait-il, la divinité est rigoureusement une ; c'est une unité sans distinction, une monade ; elle ne devient triade qu'en se manifestant au dehors. Monade en soi, la divinité prend au dehors trois figures ; mais chaque figure n'est en Dieu qu'une manière particulière d'agir ; elle n'implique aucune diversité de personnes. La monade devient Père quand elle crée et qu'elle se manifeste dans une loi (dans la loi judaïque). Elle devient Fils quand elle s'unit à l'homme Jésus pour la rédemption de l'humanité ; elle devient Esprit quand elle s'unit à l'Eglise et fait de tous les fidèles une seule société. Sabellius expliquait ainsi sa doctrine : Le même rapport existe entre le Père, le Fils et l'Esprit qu'entre le corps, l'âme et l'esprit de l'homme. Ce que les rayons sont au soleil, le Père, le Fils et l'Esprit le sont à la monade.

Si les pensées qui viennent de l'esprit sont diverses, elles ne viennent cependant que d'un seul Esprit. La monade, disait Sabellius, s'étend au dehors, et cette première extension est

d'Origène, par de la Rue, IV, p. 695. — Hieron., *De vir. illustr.*, LX. — Socrate, III, VII.

[1] Ch. Worm, *Histor. Sabelliana s. de origine, et incrementis hæreseos Sabellianæ usque ad init. sec.* 5 *deductæ*. Francf., 1696. — Frohschammer, *Die Lehre des Sabellius*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1849, p. 439-488. — Doellinger, *Hippol. und Kall.*, p. 197.

Philosoph., IX, XI, p. 450-458, édit. Miller. — Eusèbe, VII, VI. — Athanas., *Contr. Arian.*, *or.* IV. — Epiphan., *Hær.*, LXII. — Basilii Magni *Ep.*, CCX. — Théodoret, II, IX. Nous savons d'Hippolyte que Sabellius vivait déjà à Rome sous le pape Zéphyrin (202-218).

le Père : de là est venu le monde ; la seconde extension a produit le Fils pour racheter l'humanité ; la troisième a donné l'Esprit pour unir les hommes dans une même Eglise. Quand la monade s'étend, le monde paraît ; quand elle se contracte, il disparaît. Pour lui, la triade n'est que le développement successif de Dieu, l'histoire de ce développement. Le premier développement a lieu dans la création, le second dans la rédemption, le troisième dans l'effusion de la divinité sur tous les hommes, c'est-à-dire dans l'Eglise : c'est le pur panthéisme. Sabellius, dit Eusèbe, a rejeté la création *ex nihilo* et enseigné l'éternité du monde. C'était une suite naturelle de sa doctrine. Partout où Sabellius traite de la Trinité, il tombe dans le panthéisme : le même phénomène se voit encore de nos jours. La monade primitive est la Divinité non révélée ; c'est d'elle qu'émanent le Père, le Fils et l'Esprit. D'autres disent que le Père lui-même est la monade primitive ; comme créateur, ils l'appellent Logos ; comme rédempteur, Fils ; comme fondateur de l'Eglise, Esprit. — Tant que la doctrine de la seconde classe ne fut pas pleinement développée, elle fit illusion à plusieurs ; mais dès qu'il revêtit la forme du sabellianisme, elle fut immédiatement et partout rejetée.

§ 8. **Les montanistes**[1].

La secte des montanistes porte tout spécialement l'empreinte du pays qui l'a vu naître. Les anciens Phrygiens sont représentés comme un peuple extrêmement efféminé, paresseux, sensuel. Ils avaient cependant je ne sais quoi de sérieux

[1] Gl. Wernsdorf, *Comment. de Montanistis, sæculi 2 hæreticis, comm. histor. crit., qua eorum vaticinia, opiniones veræ et disciplina proponuntur et a falsis adcusationibus liberantur.* Gotha, 1751. — F. Muenter, *Effata et oracula Montanistarum.* Copenh., 1829. — Kr.-Mx. Kirchner, *De Montanistis specimen.* 1, *de eorum origine*, etc. Iéna, 1832. — A. Schwegler, *Der Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrh.* Tüb., 1841. (Presque toute l'Eglise était montaniste.) — Le même, *Nachapostolisches Zeitalter*, 1846, II, p. 259 — J.-C. Baur, *Das Wesen des Montanismus*, dans *Theol. Jahrbüch.*, 1851, IV. — Ritschl, *Entstehung der altkathol. Kirche.*, 1re édit., 1850, p. 541-577. — Mag.-Carl. Olbers, *Montanismen. Kyrkhistorisk Afhandling.* Lund., 1853. — C. Hesselberg, *Tertullian's Lehre aus seinen Schriften entwickelt.* Dorpat, 1848. —

et d'honnête qui les distinguaient des autres païens. Leur divinité principale était Cybèle, dont les prêtres se mutilaient eux-mêmes.

Leur musique religieuse exaltait jusqu'à la folie. La flûte phrygienne était surtout réputée pour la suavité mélancolique de ses sons, mais elle finissait peu à peu par porter les auditeurs à une sorte de frénésie. Ce sont des détails qu'il importe de connaître pour se faire une juste idée de cette secte.

Elle fut fondée par Montan, né au village d'Artaban; de là vient qu'on l'appelait aussi la secte des Phrygiens. Issu d'une famille païenne, Montan n'embrassa le christianisme que dans un âge avancé. Simple néophyte, il se distinguait déjà par la singularité de ses opinions. Il tombait souvent dans des accès de délire, et ce qu'il prononçait dans cet état, il le donnait comme une prophétie, comme une révélation de mystères. Il lui arriva souvent, en effet, de prédire des choses futures. (Il se mutila lui-même.) Comme ces sortes d'états sont contagieux, l'on vit bientôt des femmes, telles que Priscille et Maximille (Quintilla), se poser elles-mêmes en prophétesses. Elles congédièrent leurs maris et furent vénérées pour leur continence. Elles employèrent leurs immenses richesses à la propagation de la secte, et l'on vit bientôt des

Q. Septimii Tertulliani quæ supersunt omnia. Edidit Franc. Oehler, tom. I-III. Lips., 1853-54. Editio minor. Lips., 1854. — Lindner, *Liber de resurrect. carnis.* Lips., 1857. — Engelhardt, *Tertullian's schriftstellerischer Charakter,* dans *Zeitschrift f. d. histor. Theol.*, 1852, II. — Réville, *Etudes sur Tertullien.* (*Revue de théolog. et philos.*, XV, 65 et suiv.) — Am. de Margerie, *De Tertulliano.* Orléans, 1853. — P. Bouédron, *Quid senserit de natura animæ Tertullianus.* Nantes, 1861. — Vict. Bordes, *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la rédemption.* Strasb., 1860. — Pressensé, *Les trois premiers siècles de l'Eglise.* — A. Freppel, *Tertullien, cours professé à la faculté de théol. de* 1861 *à* 1862. Par., 1864. — (J. Kaye, *Eccl. History of the 2 and 3 Cent., illustrated from the writings of Tertullien,* 3e édit. Lond., 1845.) — Uhlhorn, *Fundamenta chronologiæ Tertullianeæ.* Goetting., 1852. — Léopold, *Doctrina Tertulliani de baptismo.* (*Zeitschrift fur die historische Theologie*, 1854, III.) — Burckhard, *Die Seelenlehre des Tertullian.* Budissin, 1857. — E. Klussmann, *Die neueste Textkritik Tertullian's.* (*Zeitschr. für die wissensch. Theolog.*, 1860.) — F. Boehringer, *Die Kirchengeschichte in Biograph.*, 2e édit., 1861, I, I (2), Tertullian. (Voir p. 61, Néander.) — Eusèbe, V, XVI-XIX. (*Chron.*, ann. 171.) — Ouvrages de Tertullien, surtout *De fuga in persecutione, de pudicitia, de jejunio, de monogamia, de pallio, de virgin. veland., advers. Marcionem, de fuga in persecut.*, etc. — Epiphan., *Hær.*, XLVIII. — Théodoret, III, II. — *Philastr.*, c. XLIX.

légions entières de montanistes. Ils faisaient d'autant plus facilement illusion qu'ils prédisaient souvent des choses à venir. Une autre cause de séduction était la sévérité de leurs mœurs et la rigueur qu'ils exerçaient sur eux-mêmes.

Le grand principe des montanistes était que le prophétisme doit exister dans l'Eglise d'une manière permanente, 1° pour maintenir la foi primitive, 2° pour corriger l'imperfection native du christianisme et pour le compléter. Montan, Priscille et les autres se rattachaient à Silas, Judas et Agabus, nommés dans les Actes des apôtres.

Ils justifiaient leur prétention de vouloir perfectionner le christianisme, par ces paroles du Sauveur : J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter. Je vous enverrai le Saint-Esprit, etc. Le Saint-Esprit, selon eux, c'était Montan. Quelques-uns le prenaient pour une incarnation du Saint-Esprit, d'autres seulement pour un instrument habile de l'Esprit de Dieu. « Je vous donnerai du lait, avait dit saint Paul, car étant encore des hommes charnels, vous ne sauriez encore supporter les nourritures fortes. » — Les hommes psychiques ou charnels, c'étaient les catholiques. Le progrès successif qui a lieu dans l'ordre de la nature se rencontre également dans la prédication de la vraie doctrine de Jésus-Christ. Moïse paraît d'abord, il est suivi de Jésus-Christ, et aujourd'hui vient Montan. Voïci en quoi consistaient les « perfections » qu'exigeaient les montanistes et qu'ils voulaient introduire dans toute l'Eglise.

1° Il est défendu à quiconque a perdu son premier mari ou sa première femme de se remarier. Celui qui le fait devient adultère. 2° Aucun chrétien ne doit prendre la fuite pendant la persécution : s'y soustraire, c'est renier Jésus-Christ. Il faut même se livrer. 3° Le jeûne actuel de l'Eglise est trop facile ; il faut faire trois carêmes et augmenter dans la semaine les jours de jeûne. 4° Celui qui commet un péché mortel après le baptême ne peut pas en être absous de l'Eglise. Les pécheurs, notamment les hommes charnels, peuvent s'adresser à Dieu dans la prière, mais il est douteux que Dieu leur pardonne. L'Eglise, sur ce point, n'a reçu aucun pouvoir de Jésus-Christ.

Ces principes rigides séduisirent tellement les esprits, que

la Phrygie et l'Asie mineure en général comptèrent d'abord un très-grand nombre de montanistes. Les évêques ne négligèrent rien pour les ramener de leur erreur. Ils s'offrirent même à exorciser Montan et Priscille; mais ceux-ci disparurent quand on y voulut procéder. Contre le prophétisme et les autres doctrines des montanistes, les catholiques objectaient qu'un vrai prophète ne prédisait point sans avoir conscience de ce qu'il faisait; par conséquent que Montan et les siens n'étaient pas de vrais prophètes. Quant au perfectionnement du christianisme, ils disaient : Le christianisme doit sans doute se perfectionner, mais ce progrès n'est point momentané, ni restreint à la discipline; il s'étend à toutes les autres branches. Les montanistes sont donc des calomniateurs. L'Eglise ne défend à personne de jeûner plus qu'elle ne le prescrit, pourvu qu'on n'y mêle aucune superstition; mais quant à obliger par une loi générale de jeûner comme les montanistes, parce que cela est nécessaire au salut, l'Eglise ne le fera jamais. Dans l'Asie mineure, les montanistes furent souvent excommuniés, notamment par l'évêque Sérapion et par un pape dont nous ignorons le nom (Soter?). Il est probable qu'ils s'adressèrent ensuite au pape Victor (193-202) qui, trompé par eux, les approuva d'abord; mieux renseigné, il leur retira son appui. A partir de ce moment, les montanistes formèrent une secte proprement dite[1].

Les montanistes gagnèrent un grand nombre d'esprits

[1] Depuis quelque temps, Hermas, le frère du pape Pie Ier (158-167), est aussi accusé de montanisme. Certains passages un peu étranges de son *Pasteur* ne doivent pas faire oublier que, de son temps, les montanistes n'étaient point encore condamnés à Rome. (Héfélé a même tenté de prouver qu'il les avait combattus.) — Hermæ *Pastor, græce primum* ed. Rud. Anger; *Præfationem et indic. adj*. G. Dindorf. Leipz., 1856. — Hollenberg, *De Hermæ codice Lipsiensi*. Berol., 1856. — Hermæ *Pastor, græce ex fragmentis Lipsiensibus instituta quæstione de vero græci textus Lips. fonte*, ed. Tischendorf. Leipz., 1856; publié pour la première fois dans Dressel, *Patrum apostolicorum opera*. Leipz., 1857 (1863). Selon Tischendorf, ce texte grec d'Hermas n'est point l'original, c'est un texte grec retraduit du latin par un Grec du moyen-âge. D'autres le prennent pour l'original. — Hermæ *Pastor*, æthiopice primum ed. et latine vertit Anton. d'Abbadie. Leipz., 1860. — Kayser, *le Pasteur d'Hermas*. Par., 1857. — Hagemann, *Der Hirte des Hermas* dans *Tüb. theolog. Quartalschrift*, 1860, p. 3-40. — Kiküm, *Glaubenslehre u. Orthodoxie des Pastor* Hermæ. Clev., 1863. (Programm.) — E. Gaab, *Der Hirte des Hermas*. Basel, 1866. — A. Hilgenfeld, *Hermæ Pastor*, græce, etc., restituit. Leipz., 1866.

éminents, tels que Tertullien, qui joignait à des talents remarquables une vaste érudition. D'un naturel sombre et farouche, Tertullien avait une imagination de feu qui le poussa de plus en plus loin, et jusqu'à lui faire embrasser le montanisme. Il réduisit en une sorte de système les doctrines montanistes, et les justifia dans plusieurs écrits qui témoignent d'une grande sagacité. Il se servait souvent de cette comparaison : On voit d'abord le grain, puis le germe, puis la plante, puis la fleur et ensuite le fruit. Ainsi en est-il du christianisme. Dans la suite il quitta la secte de Montan et fonda celle des tertullianistes. Nous ne saurions dire en quoi elles se distinguaient. Dans un ouvrage intitulé *le Prédestiné*, publié au commencement du cinquième siècle, il est dit que Tertullien rejetait les prophéties des montanistes, tout en retenant leur morale rigide. On raconte aussi qu'une femme attachée à la secte, Octaviana, arriva à Rome sous le règne de l'usurpateur Maxime (386-388), avec un prêtre tertullianiste, et qu'Arbogaste, gagné par elle, lui permit de construire un temple hors de Rome. Théodose, vainqueur d'Arbogaste, détruisit ce temple et la secte entière disparut.

Le montanisme impliquait une séparation complète d'avec l'Eglise ; pour la maintenir, il demandait un prophétisme permanent. Or, le Christ a établi l'épiscopat, et pour garantir l'intégrité de la doctrine, il lui a promis l'assistance du Saint-Esprit. Les montanistes soutenaient que tout le monde peut enseigner, même les femmes. Et comme l'episcopat tout entier réclamait contre cette doctrine, Tertullien répondit que l'Eglise ne se composait point de l'épiscopat, mais de la société spirituelle des fidèles. C'était admettre une Eglise purement invisible, et ouvrir la porte à toutes les erreurs. Dans l'origine, les montanistes convenaient avec l'Eglise sur les principaux dogmes, mais ils y mêlèrent bientôt des erreurs empruntées du sabellianisme et d'ailleurs, conséquences naturelles de leur doctrine de l'Eglise invisible. Parmi les autres montanistes, nous ne connaissons que Maximilla et Priscille, citées par Tertullien. Leurs prophéties sont très-obscures. Elles enseignaient aussi que l'âme est corporelle [1].

[1] On cite encore comme montanistes : Théodote, Thémison, Alexandre, Alcibiade, Proc(u)lus, Quintilla, etc.

§ 9. Controverse de la Pâque.

(Voir la deuxième période, chapitre II, § 2.)

§ 10. Les millénaires[1].

L'erreur des millénaires venait originairement des Juifs. Les chrétiens, ayant encore continué longtemps de vivre avec eux dans des rapports intimes, avaient conservé plusieurs idées juives. On sait qu'au temps du Messie les Juifs attendaient un royaume terrestre qui absorberait l'univers entier et ferait d'eux un peuple dominateur. Ces vues s'étaient accréditées chez un grand nombre de chrétiens; mais, Jésus-Christ mort, elles s'étaient évanouies. Cependant le prophète Isaïe avait annoncé que le Messie établirait un ordre de choses où l'agneau paîtrait à côté du loup, et où la terre serait toute ruisselante de lait et de miel. Cette prophétie devant nécessairement s'accomplir, on attendait un second avènement de Jésus-Christ. Lors donc que l'antechrist sera vaincu, il y aura une première résurrection dans laquelle les justes seuls ressusciteront. Ils se rassembleront dans une Jérusalem nouvelle, magnifiquement rebâtie; la terre sera renouvelée, toutes les misères y disparaîtront, et il n'y aurait plus que plaisirs et félicités. Comme il dit dans l'Apocalypse (XX, 2), que Satan sera enchaîné pendant mille ans, on en concluait que ce règne durerait un nombre égal d'années. Le verset sixième déclare heureux ceux qui verront cette première résurrection, car ils ne connaîtront point la seconde mort. Les millénaires différaient sensiblement d'opinions, suivant qu'ils appartenaient ou non à l'Eglise. Aux yeux de Cérinthe, les joies de cet empire terrestre seront comme une noce perpé-

[1] H. Corodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, 2e édit. Zurich, 1794. — J.-Ag. Dietelmair, *Comment. fanat. de rerum omnium ἀποκαταστάσει historia antiquior*. Nuernb., 1769. — Münscher, *Lehre vom tausendjaehrigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten* (*Henke's Magazin*, VI, II). — *Der Chiliasmus von* Reischl, *Hildesheim. Theol. Monatschrift*. 1850. J.-B. Kraus, *Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf kathol. Standpunkt*. Rgsb., 1850. — J.-Nep. Schneider, *Die Versoehnung des Weltalls durch das Blut Jesu Christi, nach Koloss.*, I, XX. Schaffh., 1856. — Schneider, *Die chiliastische Doctrin*. Schaffh., 1859.

tuelle. Des hommes éminents, même parmi les catholiques, vivaient dans cette attente, tels que saint Justin, saint Irénée[1], Papias d'Hiérapolis. Saint Justin croyait même que l'opinion contraire était voisine de l'hérésie. Ce règne de Jésus-Christ sur la terre est très-utile et vraisemblable, dit-il, car l'entrée dans les joies éternelles ne se peut opérer d'un seul coup, et ce royaume a pour but d'y préparer, ainsi qu'à la vue de Dieu face à face. Il cite même à l'appui de son opinion certaines circonstances de la vie de Jésus-Christ. Son sentiment est du reste plus modéré que ceux qu'on professait hors de l'Eglise[2].

Ces espérances furent principalement combattues par l'Eglise romaine, qui s'opposa dès le principe à toute invasion d'idées judaïques, comme on le voit par le zèle que déploya le pape Victor contre la coutume où l'on était dans l'Asie mineure de célébrer la Pâque à la manière des Juifs. Et voilà pourquoi Marcion était d'abord allé à Rome pour y faire approuver ses opinions antijudaïques. Le premier antagoniste des millénaires fut le Romain Caïus, qui les combattit avec une remarquable vigueur[3]. A l'Eglise de Rome se joignit celle d'Alexandrie, qui avait toujours envisagé le christianisme d'une manière très-spirituelle. Origène réfuta aussi ceux qui invoquaient saint Matthieu, XXVI, 29, et les passages où le Seigneur déclare heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés[4], de même que l'endroit où il est dit en saint Luc, XXII, 29, que le Seigneur fera en sorte que les siens soient assis à table avec lui dans son royaume; que le serviteur fidèle sera établi sur dix et sur cinq villes[5]. Ces expressions qu'on entendait au pied de la

[1] *Adv. hæres.*, V, V.

[2] Suivant les *Philosophumena*, Hippolyte, qui était du reste disciple de saint Irénée, était aussi millénaire. (*Daniel secundum Septuaginta*. Romæ, 1772, p. 99-100. — Cf. Iren., I, V, n. 31; cf. *Epistola Barnabæ*, c. XV.) — Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. LXXX, LXXXI. — Tertull., *Adv. Marc.*, III, XXIV. — Eusèbe, III, XXVIII, XXXIX ; VII, XXIV. — Method., *Sympos. 10 virginum*, IX, V. — (Origène, *De princip.*, II, XI); Basil., *Ep.* CCLXIII. — Epiphan., *Hæres.*, LXXVII.

[3] Caïus, mort en 220, λογιώτατος ἀνήρ dans Eusèbe, VI, XX; ses Fragments (dans Eusèbe, Jérôme, Théodoret et Photius) recueillis dans Gallandi, *Biblioth. veterum Patrum*, t. II, p. 203-208 ; Routh, *Reliq. sacræ*, ed. 1, I, p. 34-52. — Zahn, *Ueber Papias von Hierapolis* dans *Th. Studien und Kritiken*, 1866.

[4] *Matth.*, V, 6. — [5] Comp., XIX, 17.

lettre, ne sont, d'après Origène, que l'image de la félicité et de la joie réservées aux justes dans le royaume futur de Jésus-Christ. Il est étrange, disait Origène, qu'on prenne à la lettre justement ces sortes de passages de l'Apocalypse, tandis qu'on interprète tous les autres dans un sens figuré. Saint Irénée combattit aussi l'opinion des millénaires.

Dans ce même temps, un évêque d'Egypte, du nom de Népos, publia contre les allégoristes un livre où il défendait les millénaires[1]. Il se fit un grand nombre de partisans, surtout dans la province d'Arsinoé. Le grand Denis, évêque d'Alexandrie, se transporta auprès d'eux (255) et réussit à étouffer leurs erreurs[2]; Chorakion lui-même, le chef du parti, vint à résipiscence. Elles survécurent cependant dans quelques individus isolés, et nous les retrouvons encore dans Victorin et Sulpice Sévère. Les persécutions mêmes leur servirent d'aliment; l'existence terrestre était si misérable, qu'on ne se contentait plus des joies purement spirituelles. Cette doctrine avait également des affinités avec celle de la résurrection, car c'est en voulant réfuter les gnostiques, qui enseignaient la destruction totale des corps, que les catholiques tombèrent dans cet extrême. Mais lorsque des temps plus heureux furent revenus pour l'Eglise, on fut porté à croire que c'était là l'ère de paix annoncée par Jésus-Christ et à renoncer au millénarisme.

§ 11. Le baptême des hérétiques.

Acta et monumenta celeberrimæ de baptismate hæreticorum disputationis, pars I, *Veterum monumenta; Concilia* (8); *epistolæ* (6), *auctores anonymi*. Pars II, *Recentium dissertationes*. Thomassini, Constantini, Anonymi, *Binæ dissertat. de Firmiliano auct.* Molkenbuhr, *Annales Eccles. Africanæ temp. Cypriani, ex* Morcelli *Africa christiana, ex* Routh *Reliquiæ*, ap. Migne, *Patrol. lat.*, III, p. 1011-1478.

F.-W. Rettberg, *Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken*. Goetting., 1831. — Gervaise, *la Vie de saint Cyprien*. Par., 1717. — G.-A. Poole, *Histoire de la vie et des temps de saint Cyprien*, ouvrage augmenté et traduit de l'anglais par J.-Z. Collombet. Lyon, 1841. — Timoth. Fabre, *Saint Cyprien et l'Eglise de Carthage*,

[1] Eusèbe, VII, XXIV.
[2] Dittrich. *Dionysius, der Grosse, von Alexandrien. Eine Monographie*. Freib., 1867.

(étude morale). Angers, 1847. — Reithmeier, *Geschichte d. hl. Cyprian.* Augsb., 1848. — Rudelbach, *Cyprian.* Leipz., 1849. — Em. Blampignon, *De sancto Cypriano et de primæva carthaginiensi Ecclesia.* Paris, 1862. (F.-A. Kraus, dans *Oesterr. Vierteljahrschr. f. katholisch. Theologie,* 1865, p. 127-138, livrais. 1.)

Marchetti, *Essercitazioni Ciprianiche : il battesimo degli Eretici.* Rom., 1787. (Vincent Tizzani, dans une dissertation particulière, a essayé de prouver la non-existence de la controverse sur le baptême des hérétiques.) — W. Mattes, *Die Ketzertaufe.,* dans *Tüb. Quartalschr.,* 1849, IV; 1850, I. — J. Schwane, *Controversia de valore baptismi hæreticorum inter S. Stephanum et Cyprianum.* Monast., 1860.

Plusieurs conciles se sont déclarés contre la validité du baptême conféré par des hérétiques, entre autres sous l'évêque Agrippin, de Carthage (vers 220), celui d'Iconium (de 220 à 235) et celui de Synnada, deux conciles célébrés sous saint Cyprien. L'époque incertaine du concile tenu sous Agrippin a été précisée par les *Philosophumena* (Doellinger, *Hippol. et Call.,* p. 189); elle tombe entre 218 et 222. On sait, du reste, que cet évêque fut le premier qui introduisit un second baptême[1]; de même que Tertullien (*De baptismo*) fut le premier qui déclara le baptême des hérétiques invalide. Le pape Etienne, à qui saint Cyprien envoya les décrets de son concile, lui opposa l'ancienne coutume de l'Eglise romaine, suivant laquelle on se bornait à imposer les mains aux hérétiques qui rentraient dans l'Eglise quand ils avaient été baptisés au nom des trois personnes divines. On ajoute ordinairement qu'il menaça d'excommunication en cas de désobéissance, ce qui signifiait simplement, dans la terminologie de cette époque, que le pape interromprait avec lui toute relation ecclésiastique. Il ne pouvait venir à la pensée du pape de fulminer l'excommunication sur la moitié de l'Eglise, mais il pouvait fort bien supprimer les relations ordinaires.

La question était donc celle-ci : doit-on rebaptiser des chrétiens qui, attachés à une secte, rentrent dans le sein de l'Eglise, ou bien le baptême qu'ils ont reçu dans leur secte est-il suffisant? Dans la Cilicie, la Cappadoce et le Pont, on les baptisait de nouveau, et cette pratique avait été sanctionnée notamment par les conciles d'Iconium et de Synnada. A Rome, dans tout l'Occident et dans l'Afrique, on suivit la pratique contraire jusqu'à ce que l'évêque Agrippin, au troisième siècle, eut déclaré dans un concile d'Afrique qu'il fallait les rebaptiser. Trois conciles célébrés sous saint Cyprien (255-256) portèrent la même décision. Ce sentiment fut

[1] Contre Séb. Drey, *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel,* Tüb., 1832, Doellinger soutient que le baptême des hérétiques n'était point usité avant Agrippin et saint Cyprien, et qu'il n'avait pas pour lui la majorité des Pères. (*Hippolyt. und Kallist.,* p. 192.)

partagé par Firmilien, évêque de Césarée. Le pape Etienne, à qui on avait envoyé les décrets du second concile de Carthage, se contenta de répondre : *Nihil innovetur præter traditionem, quam reliquistis;* il fallait seulement imposer les mains [1]. Etienne ayant menacé d'excommunier saint Cyprien et tous ceux qui s'écarteraient de la tradition primitive, saint Cyprien, offensé, répondit avec humeur : Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Eglise, il n'y en a point d'autre que celle-là ; et cette Eglise, c'est l'Eglise catholique. C'est dans l'Eglise catholique, et non ailleurs, que réside le Saint-Esprit. Or, c'est le baptême qui remet les péchés, et c'est le Saint-Esprit qui confère une vie nouvelle. Comment donc le baptême serait-il valide hors de l'Eglise, puisque, hors d'elle, il n'y a point de Saint-Esprit? — On me demande, ajoutait-il, de ne point rebaptiser; je ne rebaptise point, puisque le baptême des hérétiques est une simple ablution corporelle. — On me dit encore : Le baptême donné au nom de la sainte Trinité est valide; mais est-ce que les valentiniens, sous le nom de trois personnes, n'entendent pas tout autre chose que nous?

Le troisième concile d'Afrique, auquel assistaient quatre-vingt-cinq évêques, décida que le décret du pape ne serait point adopté. La coutume, disait-on, doit céder à la vérité, et par conséquent le baptême des hérétiques doit rester. Saint Etienne (et ceux qui pensaient comme lui) n'était point à la hauteur de saint Cyprien. Il n'invoquait que la tradition; comment la défendait-il, nous l'ignorons. On a discuté sur la manière dont il entendait ce principe, que le baptême conféré à des hérétiques par des hérétiques au nom de la sainte Trinité était lui-même valide. Les 74e et 75e lettres de saint Cyprien laissent entrevoir le sentiment de saint Etienne. Il disait, par exemple, *non quærendum esse quis baptizaverit, eo quod qui baptizatus fuerit invocata Trinitate salvus fieri possit.* Mais à qui se rapporte l'invocation de la sainte Trinité? Saint Etienne la rapportait à l'individu baptisé, car il dit ailleurs que celui-ci peut *mente et fide salutem*

[1] Voici le texte entier : « Si quis a quacumque hæresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam, quum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientem non baptizent, sed communicent tantum. »

consequi. Son sentiment aurait donc été, ce semble, que les sacrements n'ont point d'efficacité hors de l'Eglise, mais que Dieu, dans sa miséricorde, conférait sa grâce à ceux qui les recevaient. Saint Augustin dit que saint Cyprien est digne d'excuse parce qu'on ne le réfuta point et qu'aucun concile général n'avait encore décidé cette question. A partir du concile d'Arles (314), et surtout du premier concile de Nicée, les Africains et les Cappadociens abandonnèrent leur coutume et se conformèrent à l'Eglise romaine [1].

§ 12. Le schisme de Novatien [2].

Saint Cyprien avait dû à ses rares mérites d'être nommé évêque de Carthage peu de temps après avoir embrassé le christianisme. Son élection avait mis en effervescence plusieurs prêtres carthaginois, qui aspiraient eux-mêmes à cette dignité. Quoique traités par saint Cyprien avec des égards infinis, ils persévérèrent dans leurs dispositions hostiles, et trouvèrent bientôt une occasion de faire éclater leur ressentiment.

Sous la persécution de Dèce, un nombre considérable de fidèles de Carthage avaient apostasié : on les nommait *sacrificati, thurificati, libellatici*. Ils s'adressèrent aux martyrs qui gémissaient dans les prisons pour les conjurer de demander pour eux à l'évêque et à l'Eglise de les réintégrer après la persécution, sans les obliger à faire pénitence. En accédant à cette demande, les martyrs agissaient en vrais chrétiens. Mais comme ils le faisaient trop souvent et sans les précautions nécessaires, il y avait là un danger pour l'Eglise. — Les prêtres carthaginois se montraient surtout empressés à accueillir ces sortes de demandes. Saint Cyprien, qui avait

[1] Dans cette dispute, saint Etienne était et resta dans son droit ; saint Cyprien avait tort. Le premier eut-il tort pour la forme? c'est une autre question ; si on veut la résoudre, il faut se souvenir que la conduite de saint Etienne ne nous est connue que par le récit de ses adversaires. (Aug., *De bapt. contr. Donat.*)

[2] Novatianus, *De Trinit.* — Cypriani *Epist.* XXXI, XXXVIII-LIII. — Euseb., VI, XLIII-XLV ; VII, VIII. — Hieron., *De vir. illustr.*, c. LXX. — Pacianus Barcin., *Contra Novatianos*, dans Florez, *España sagrada*, tome XXIX. — Gams, *Kirchengesch. von Spanien*, 1864, II, I, p. 318.

été absent de Carthage à cause de la persécution, insista sur l'observation rigoureuse de la discipline ecclésiastique ; mais il ne fut guère obéi, et les prêtres qui lui avaient été hostiles dès le commencement ne négligèrent rien pour le décréditer ; ils le dépeignirent comme un homme dur, insensible, ambitieux, qui s'était enfui par lâcheté. Saint Cyprien, inébranlable dans sa résolution, continua d'exiger que les tombés se soumissent à la pénitence prescrite.

Un schisme éclata, et plusieurs chrétiens, dirigés par cinq ecclésiastiques, parmi lesquels figurait le fameux Novat, se réunirent sur une montagne voisine pour célébrer leur culte. Le diacre Félicissime travaillait en même temps à détacher de saint Cyprien ceux qui lui étaient restés fidèles. Le droit était du côté de saint Cyprien, et il a prouvé dans son traité *De lapsis* combien il était absurde que ceux qui avaient participé aux festins des idoles s'approchassent de la table du Seigneur ; ils n'auraient aucun sentiment d'humilité et de pénitence, puisqu'ils voulaient consommer leur injustice par la force. Ces principes furent sanctionnés par un concile, mais le schisme ne fut pas éteint.

Quand on demandait à ces schismatiques s'ils pensaient à se séparer de l'Eglise et comment ils justifieraient leur séparation, ils faisaient une réponse étrange : Nous sommes, disaient-ils, dans la communion des martyrs qui sont maintenant au ciel et qui nous auraient reçus. Ils étaient donc la véritable Eglise, et c'était aux autres, c'était à saint Cyprien à leur demander d'y entrer. Plusieurs se laissèrent prendre dans ces filets. Pourtant, les martyrs n'avaient pas le pouvoir de remettre les péchés; l'épiscopat avait seul ce droit; les martyrs auraient sans doute prié pour eux, mais ils ne les auraient pas reçus, car ils n'en avaient pas le pouvoir.

Telle est la forme que le schisme avait revêtue à Carthage. Novat, l'y voyant suffisamment affermi, quitta l'Afrique et se rendit à Rome pour y remuer les esprits. Rome même était alors sérieusement agitée. La discipline et les canons de l'Eglise y étaient généralement observés avec une grande rigueur; on y inclinait tellement vers la sévérité, que plusieurs trouvaient qu'on n'allait pas encore assez loin. Saint Cyprien y avait fait connaître ses vues et envoyé les décrets

de son concile, lesquels furent reconnus par le collége des prêtres, car le trône pontifical, vacant par la mort de Fabien, n'était point encore repourvu. Novat écrivit, au nom de ces prêtres, une lettre dans laquelle figurait aussi son propre nom. Plusieurs, cependant, faisaient opposition et demandaient que les tombés ne fussent pas reçus à la communion. Le prêtre Novatien profita de ces dispositions. Né en Phrygie, il était arrivé à Rome comme païen et s'était converti dans le cours d'une maladie. Réputé vertueux, et fort instruit du reste, le pape Fabien lui conféra le sacerdoce, après avoir, non sans peine, vaincu la résistance du peuple. Il s'agissait alors d'élire un nouveau pape. Le peuple et le clergé nommèrent saint Corneille, qui fut également reconnu avec joie par les évêques présents de l'Italie, car il était d'une grande piété.

Novatien, levant l'étendard de la révolte, se déclara pour les rigoristes, forma un schisme et devint le premier antipape[1]. Il se fit à Rome de nombreux partisans, car le pape Corneille ne voulait pas enlever aux tombés l'espoir d'être reçus dans l'Eglise. Novatien envoya des émissaires dans toutes les parties de l'empire romain pour lui procurer des adhérents; les rigoristes outrés affluèrent à lui de toutes parts. Quant à saint Cyprien, toujours inébranlable, il eut bientôt raffermi les évêques chancelants, et Corneille fut presque reconnu dans toute l'Afrique. En Orient, saint Denis d'Alexandrie suivit son exemple. Fabius, évêque d'Antioche, hésitait, mais il ne tarda pas à mourir, et son successeur, persuadé par Denis, donna son adhésion à Corneille. La paix fut rétablie dans toute l'Asie, l'Arabie, la Mésopotamie, l'Arménie et la Grèce.

Corneille et Novatien étaient les représentants des deux partis. Quoique combattu par des hommes aussi éminents que l'étaient saint Corneille, saint Denis et saint Cyprien, le schisme survivait néanmoins en Phrygie, à Byzance, dans quelques contrées de l'Afrique et même dans la Gaule, où l'évêque d'Arles s'était déclaré pour les novatiens[2].

[1] On sait maintenant, depuis la découverte des *Philosophumena,* qu'Hippolyte avait été antipape trente ans auparavant.

[2] Ce fut vers 254 que Marcien, évêque d'Arles, tomba dans le schisme

Les développements du novatianisme forment trois périodes. Dans la première, la question paraît avoir été posée en ces termes : Est-il permis de recevoir dans l'Eglise les tombés qui font pénitence, et ne vaudrait-il pas mieux qu'ils continuassent d'être exclus, afin que leur pénitence fût plus parfaite? Il y avait là matière à discussion. Dans la seconde phase, les novatiens soutenaient déjà que s'ils n'étaient pas reçus, c'est que l'Eglise n'avait pas le droit de les recevoir. Les catholiques répondaient qu'il y avait de plus grands crimes que l'apostasie, par exemple, le meurtre, l'adultère, et que ces crimes, les novatiens les pardonnaient cependant. (En soi, l'apostasie est naturellement le plus grand des crimes, mais il y avait quantité de chrétiens que la persécution avait trouvés pleins de foi, et qui n'avaient apostasié que devant la longueur et l'atrocité des tourments. Ceux-là n'avaient pas tardé à s'en repentir, et avaient conjuré avec larmes l'Eglise de les recevoir de nouveau dans son sein. Evidemment, on pouvait concevoir des crimes plus graves qu'une telle apostasie.) Dans la troisième phase, les novatiens établirent ce principe général que l'Eglise n'avait pas le pouvoir de remettre les péchés mortels. Cette doctrine en précipita plusieurs dans le désespoir. Le novatianisme, en niant la rémission des péchés, venait de tomber dans l'hérésie.

Différents degrés du schisme novatien.

Novat, le chef des schismatiques d'Afrique, entreprit le voyage de Rome. Il avait accusé saint Cyprien de dureté, parce que celui-ci refusait de recevoir les tombés avant qu'ils eussent fait pénitence. On voit ici la fourberie et la mauvaise foi de ces schismatiques.

Novatien écrivit à saint Denis d'Alexandrie qu'il avait été nommé évêque de Rome contre sa volonté. Eh bien, lui répondit le saint, si vous avez été choisi contre votre gré, retirez-vous volontairement et donnez la paix à l'Eglise. Novatien n'eut garde de suivre ce conseil.

Sur le reste, notamment sur la sainte Trinité, les nova-

(*Epist.* LXVII *Cypriani*). En demandant au pape Etienne de le déposer, saint Cyprien l'accusait indirectement de négligence s'il ne le faisait point.

tiens étaient d'accord avec l'Eglise, et au quatrième siècle ils ne tombèrent point dans l'arianisme. Ils disparurent vers la fin du cinquième siècle.

CHAPITRE III.

EXPLICATION ET APOLOGIE DES DOGMES ECCLÉSIASTIQUES EN FACE DES HÉRÉSIES. — ORIGINE ET PROGRÈS DE LA SCIENCE CATHOLIQUE. — DÉVELOPPEMENT DES ERREURS D'ORIGÈNE.

§ 1. La doctrine traditionnelle.

Nous avons parcouru jusqu'ici une foule innombrable de sectes différentes. Un des principaux objets de l'histoire ecclésiastique est de rechercher comment l'Eglise a défendu et vengé contre elles l'enseignement primitif. On peut assigner à toutes les sectes une origine commune, en disant qu'elles n'ont envisagé le christianisme que sous une face particulière, et qu'en se renfermant dans un cercle d'idées exclusives elles ont perdu de vue les autres aspects. Les sectaires ne demandaient qu'une chose, c'était de savoir comment le christianisme devait être constitué pour s'adapter à leur intelligence finie, à leurs sentiments aveugles, à leur imagination exaltée. Tandis que le christianisme doit former et agrandir l'homme tout entier, chez les sectaires il ne développe jamais qu'une partie de l'homme. La raison première de ce phénomène est dans l'orgueil et l'égoïsme de tous les fondateurs de sectes : telle est la cause de leur séparation d'avec l'Eglise. Cette raison fondamentale a été relevée avec soin par les saints Pères, par Origène surtout, qui l'a développée dans tous les sens avec une admirable sagacité. Ainsi, d'une part, idées personnelles et exclusives, de l'autre, égoïsme invétéré, indomptable, telle est la source véritable de toutes les sectes et de toutes les hérésies.

Sur le chemin de l'humilité, le doute n'aurait pu que profiter à la cause commune, en faisant ressortir la vérité avec plus d'éclat. Mais le doute, accompagné de l'orgueil, devait

amener aussitôt la division et la haine. L'Eglise, cependant, devait en tirer parti, en ce que la doctrine de la foi allait être envisagée d'une manière plus complète et approfondie dans tous les sens.

A ce subjectivisme faux il fallait naturellement opposer un objet, mettre en relief la tradition et l'étaler aux regards des hérétiques. Déjà saint Paul, dans un passage de sa seconde épître aux Thessaloniciens[1], s'était servi de la preuve traditionnelle. On la retrouve encore dans d'autres endroits de ses écrits[2], lorsqu'il dit, par exemple : Vous avez appris aussi que l'Evangile a été prêché dans le monde entier : restez-y fermes. Celui qui le premier vous a porté l'Evangile est un vrai disciple du Christ, tandis que la doctrine des hérétiques est nouvelle et fausse. (On peut encore citer les passages suivants : *Galat.*, I, 8-9 ; cf. *I Thess.*, II, 13 ; *I Thess.*, III, 6 ; *I Cor.*, I, 2 ; *I Jean*, I, 3 ; *II Jean*, VI, où l'Apôtre avertit de ne point s'arrêter aux hérésies mais de conserver la doctrine primitive. Tout ce qui est venu après est faux et erroné ; l'enseignement traditionnel est, en face des hérétiques, le critérium de la connaissance.)

Saint Irénée est le premier des Pères qui ait longuement développé la preuve traditionnelle. Cette foi, dit-il, l'Eglise la conserve telle qu'elle l'a reçue des apôtres et de leurs disciples. Elle croit avec la même unanimité que si elle ne formait qu'une âme et un corps, et la tradition est partout la même[3]. Les Eglises fondées en Germanie, en Grèce et à Rome ne croient pas autrement[4]. Chacun peut s'assurer dans chaque Eglise de la tradition des apôtres, et puisque nous avons de si grandes preuves, nous ne devons point chercher la vérité hors de l'Eglise. Il faut s'approprier l'enseignement de l'Eglise et la tradition de la vérité. Tandis que les hérétiques s'enfuient, nous devons, dans les disputes, chercher notre refuge dans le trésor déposé au sein de l'Eglise. Plusieurs peuples barbares suivent la tradition et conservent soigneusement la doctrine qui leur a été transmise. C'est elle qui leur apprend à ne pas recevoir les hérétiques. Quand les apôtres enseignaient parmi eux ; il n'y avait point encore

[1] *II Thess.*, II, 14. — [2] *Coloss.*, I, 6. — [3] *Advers. Hæres.*, III, III. — [4] *Ibid.*, I, X (3) ; *Ibid.*, III, III (1).

d'hérétiques, il n'y avait point de valentiniens avant Valentin, point de marcionites avant Marcion. — Il indique ensuite l'année où chaque hérésie a pris naissance, et il conclut qu'elles doivent être fausses puisqu'elles sont venues après coup. La tradition n'est donc autre chose que l'enseignement des apôtres transmis jusqu'à nous[1].

En développant cette preuve, les Pères insistaient principalement sur l'assistance du Saint-Esprit qui a été donnée à l'Eglise, qui ne l'abandonne jamais et ne permettra pas que la vraie doctrine périsse dans son sein[2]. Où est l'Esprit de Dieu, là est aussi l'Eglise; et où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit-Saint. Or, l'Esprit est vérité, et ceux-là n'y ont point de part qui se séparent de l'Eglise. Saint Cyprien tient le même langage[3]. Il n'y a qu'une source d'où dérivent tous les ruisseaux[4]. Nul n'a exposé cette doctrine avec autant de précision et de clarté que saint Irénée, avec une dialectique aussi puissante que Tertullien en son livre *des Prescriptions*. Nous avons dans celui-ci le traité le plus vaste et le plus savant sur la tradition qui ait paru dans les trois premiers siècles. Clément d'Alexandrie a également écrit sur ce sujet dans le septième livre de ses *Stromates*. Origène, dans l'introduction de son traité *des Principes*, part de cette idée qu'il faut garder la tradition primitive et ne point enseigner autre chose. Nous voyons enfin dans Eusèbe[5] que Caïus, prêtre romain, avait longuement développé cette doctrine contre les montanistes.

Trois choses méritent surtout d'être signalées dans la tradition : 1° son origine historique en face des hérétiques; 2° l'immutabilité de cette doctrine, également en vue des hérétiques, et 3° son universalité dans l'Eglise : la même doctrine règne partout où les apôtres et leurs disciples ont enseigné. D'autre part, la tradition suppose deux choses : 1° l'existence extérieure de l'épiscopat, dont l'origine se

[1] Just.-L. Jacobi, *Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt*. Berlin, 1847. — J.-H. Friedlieb, *Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, oder die katholische Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit, an den Zeugnissen der fünf ersten Jahrhunderte geprüft*. Berl., 1854.

[2] *Iren.*, III, XXIV-I. — [3] *De unit. Eccl.* — [4] Origen., *Hom.* I *in Gen.*; Tertull., *Adv. gnost.*, c. IX. — [5] Eusèbe, VI, XX.

confond avec celle de l'Eglise, puis la continuité de l'enseignement épiscopal et l'unité des évêques; 2° au dedans, la présence du Saint-Esprit dès la fondation de l'Eglise, son assistance continuelle, l'unité et l'universalité de cet Esprit : trois points qui ne peuvent être séparés ni de la tradition, ni de l'épiscopat, ni de l'Esprit-Saint[1].

Il suit encore de là que tous les fidèles, quoique séparés par le temps et l'espace, ne forment qu'un seul corps, une seule personne; pour cela, il faut qu'ils n'aient tous qu'une même pensée; si cette unanimité disparaissait un instant, c'en serait fait de l'unité de l'Eglise; les chrétiens ne sauraient plus qu'ils ne constituent qu'une seule personne.

Toutefois, dans la lutte contre les hérétiques, on avait soin de mêler la démonstration scripturaire à la preuve traditionnelle, ainsi que nous le voyons dans saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, afin de montrer la parfaite concordance de la parole écrite avec la parole non écrite. En faisant cela, on n'entendait point nier qu'il y eût dans la doctrine de l'Eglise des choses qui n'étaient point contenues dans les Ecritures, selon la remarque de Tertullien en son traité *des Spectacles*. — On y joignait aussi contre les hérétiques la preuve didactique et scientifique qu'on maniait avec une grande sagacité, afin de les convaincre et de les ramener à la vérité. Saint Irénée le fit dans un second écrit et avec un éclatant succès. Il en faut dire autant de Tertullien, de Clément, d'Origène, etc.

§ 2. **Le symbole des apôtres**[2].

On donne encore à la tradition le nom de *règle de foi*, expression qui servait aussi à désigner le symbole, particulièrement celui des apôtres. *Symbolum* vient de συμβάλλειν, mettre ensemble, réunir. Pris au figuré, il signifie coordonner deux

[1] Moehler, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvaeter der drei ersten Jahrhunderte.* Tüb., 1825. — J.-E. Huther, *Cyprian's Lehre von der Kirche.* Hamb., 1839.

[2] Pearson, *Expositio symboli apostol.*, 1671. — King., *Hist. symbol. apostol.* Basil., 1750. — Imm. Stockmeyer, *Wann und auf welche Veranlassung ist das apostolische Symbolum entstanden.* Zurich, 1845. — Meyers, *De Symboli apostolici titulo, origine et antiquissima auctoritate.* Trèves,

objets, les comparer, juger, conclure. Ici donc, il est synonyme de réunion en un tout de plusieurs choses disséminées, puis de signe et de caractère. Ces mots : *symbole des apôtres*, exprimeraient une œuvre à laquelle tous les apôtres ont concouru, et ensuite la marque à laquelle l'Eglise reconnaît ceux qui sont siens. Dans l'ancienne Eglise, ce qu'on nommait *Tessera hospitalis* portait aussi le nom de symbole. Les familles qui contractaient entre elles des liens d'hospitalité, rompaient en deux un morceau de bois, et chacune des deux familles en gardait un morceau. Comme ces deux parties s'adaptaient l'une à l'autre, il suffisait d'en montrer une pour être reconnu comme l'hôte de la famille. Les légions avaient aussi leur symbole, c'est-à-dire un mot de convention auquel l'ami et l'ennemi se reconnaissaient.

A quelle époque et dans quelles circonstances le symbole apostolique fut-il composé? On a souvent répété de nos jours qu'il n'était que le développement progressif des paroles du baptême provoqué par la réfutation du gnosticisme et autres sectes. Ainsi, comme les gnostiques n'admettaient pas que le Père eût créé le monde, on aurait ajouté : *Factorem cœli et terræ*, etc.; comme ils prétendaient que le Christ n'avait qu'un corps fantastique, on aurait ajouté : *Natus ex Maria*. Il en aurait été de même pour le Saint-Esprit. Cette opinion, toutefois, ne résiste pas à un examen sérieux. D'abord, on dut éprouver, dès les premiers temps de l'Eglise, le besoin de résumer pour les fidèles la substance de tout l'Evangile. Ensuite, si cette explication était vraie, on aurait vu paraître différents symboles à mesure que les besoins s'en faisaient sentir. Cependant l'Orient et l'Occident n'ont qu'un seul symbole. Il est donc antérieur aux hérésies, et, qui plus est, l'Eglise devait être peu étendue à l'époque où il fut composé. Aussi, quoiqu'il y ait un symbole populaire, un symbole romain, un symbole oriental, un symbole de l'Eglise d'Aqui-

1849. — J. Hergenroether, *De catholicæ Ecclesiæ primordiis*. Ratisb., 1851. (C. *De regula fidei ab apostolis accepta*, p. 104-125.) — C.-P. Caspari, *Zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania, 1866. (L'auteur a consacré sa vie à l'étude des symboles de foi.) - Cf. Hoefling, *Das Sacrament der Taufe*, 1846, I, surtout p. 157, 208-228. — H.-Aug. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche*. Bresl., 1842.

lée, il y a conformité parfaite entre tous ces symboles : même succession des articles, identité des expressions ; et quand Tertullien, saint Irénée, Origène, veulent donner un aperçu de la foi, ils suivent l'ordre du symbole.

Nous avons du quatrième siècle plusieurs écrits où ce symbole porte le nom des apôtres et leur est attribué. Ces divers témoignages supposent évidemment une tradition, comme le démontrent saint Ambroise en son traité *des Vierges*[1], et dans son dernier sermon du carême[2] saint Augustin, Lucifer de Cagliari[3], Cassien[4], dans le *Traité de l'Incarnation,* le pape Célestin, dans sa lettre *à Nestorius.* Rufin déclare, dans son explication du symbole des apôtres[5], qu'avant de se disperser par toute la terre, les apôtres s'étaient rassemblés pour convenir entre eux de ce qu'ils devraient prêcher, et que c'est ainsi que fut formé le symbole. Cette explication n'est ni vraisemblable, ni conforme à la dignité apostolique. Selon d'autres, ce ne sont pas les apôtres, mais les premiers fidèles qui l'auraient rédigé. D'autres enfin sont d'avis que saint Pierre composa le premier article, saint Jean le second, saint André le troisième, etc., assertion évidemment fausse et qui n'est que l'embellissement de la première. Ce qui est indubitable, c'est que ce sont les apôtres eux-mêmes, et non leurs disciples ou leurs auditeurs, qui l'ont composé.

Ce symbole des apôtres, abrégé de l'Evangile, se récitait quand on baptisait quelqu'un à l'église. Les catéchumènes ne pouvaient pas le copier, ils devaient le savoir par cœur. « Afin de le conserver avec plus de soin, vous ne devez point le transcrire, leur disait saint Augustin, même quand vous le savez par cœur; mais vous devez le garder fidèlement dans votre mémoire[6]. » Il était défendu de le copier parce

[1] Ambr., *De virg.*, III, V. — [2] Aug., *Orat.* CCLXVIII.

[3] Caspari, *Ein neues altkirchliches Symbol und eine altkirchliche Auslegung desselben aus zwei Wiener Handschriften, herausg. und von einer Abhandlung begleitet.* L'interprétation appartient à la seconde moitié du quatrième siècle. Peut-être vient-elle de la Sardaigne et de Lucifer de Cagliari. (*Theolog. Zeitsch. von Christiania,* vol. X, XI, XII.)

[4] Caspari, *Die beiden ersten Artikel des antioch. Taufbekenntnisses in Cassian's : De incarn. Domini* contr. Nestorium, VI, III et suiv. (*Theol. Zeitschr.,* vol. II-III.)

[5] *Expositio symboli.,* cap. II. — [6] Aug., *Serm.,* CCXII, CCXV.

que le Seigneur dit par la bouche de son prophète : « Je graverai ma loi dans leur cœur. » Saint Jérôme[1] et saint Chrysostome suivaient la même règle : « Je vous ai récité le symbole, non pas une fois, dit ce dernier, mais deux et trois fois, afin que vous le reteniez, car vous ne devez point le copier. »

C'est donc dans l'esprit plutôt que sur le papier qu'on recommandait d'imprimer le symbole de la foi, afin de bien marquer la différence qui sépare le christianisme du judaïsme. Moïse avait écrit la loi à cause de la dureté de cœur des Juifs, mais les chrétiens devaient la conserver dans leur cœur adouci par l'esprit chrétien ; et comme elle devait y demeurer à jamais gravée, il était superflu de la transcrire. La foi chrétienne ayant pour objet la vie intérieure, le fidèle doit la porter constamment dans son cœur.

Le symbole des apôtres nous montre en outre la doctrine de l'Eglise dans sa forme originelle. Les hérésies qui survinrent ensuite ayant attaqué différents points du dogme catholique, on fit d'autres symboles pour compléter celui des apôtres. Nous trouvons donc à cette époque un grand nombre de symboles émanés non point de l'Eglise, mais d'écrivains isolés, qui les ont composés à mesure que les hérésies les rendaient nécessaires. Nous en trouvons dans saint Irénée, dans Tertullien[2], dans Origène[3]. Le plus beau est de saint Grégoire Thaumaturge, dressé en vue de toutes les hérésies qui avaient paru jusqu'à lui[4].

§ 3. **Théodicée**[5].

Les points auxquels nous allons toucher sont aujourd'hui si faciles à résoudre que nous nous expliquons malaisément les prodigieuses aberrations des sectaires. Nous y verrons de plus que la tradition ne roule point sur des questions con-

[1] Hieron., *Contr. Joan. Jerosol.*, c. XXXVIII. — [2] Tertull., *De veland. virg.* — [3] Origen., *De princip.*

[4] Ἔκθεσις πίστεως (*Symbolum, seu exposit. fidei*).

[5] Jos. Schwane, *Dogmengeschichte der vornicaenischen Zeit.* Mst., 1862. — Ginoulhiac, *Histoire du dogme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise.* Par., 1855.

troversées, mais qu'elle embrasse toute la doctrine; car les hérésies ayant tout contesté, l'Eglise a tout démontré par la tradition. Voici, toutefois, les vérités que l'Eglise d'alors avait surtout à établir par l'enseignement traditionnel :

1° Il n'y a point, hors de Dieu, de principe qui existe par soi-même;

2° Les attributs divins sont inséparables de Dieu et ne forment point des personnes;

3° Dieu n'est pas seulement juste; en lui la bonté s'allie à la justice;

4° Dieu est le créateur du monde.

La première vérité a eu pour principaux défenseurs saint Irénée, Méthodius dans son traité du libre arbitre, et Tertullien dans son livre contre Hermogènes. Voici les grandes lignes de cette apologie : Si l'on admet qu'il y ait, hors de Dieu, un autre être qui existe par soi-même, on limite Dieu et on dénature sa notion. Saint Irénée disait : On peut se figurer ainsi la doctrine des hérétiques : A droite, Dieu; à gauche, l'autre principe qui lui sert de borne. Ce principe d'un être restreint par un certain côté est inadmissible, car ce qui est borné dans un sens, est absolument borné. Où seraient, au surplus, les limites par où ces deux êtres se toucheraient? S'ils ne se touchent point, l'espace est donc infini, et cet espace ne peut être rempli que par un second être[1]; mais ce second être touche-t-il ou ne touche-t-il pas le principe divin? S'ils ne se touchent pas, ils sont distincts; il faut donc en admettre un troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Cette opinion est donc absurde. — On répondait encore qu'admettre un second principe, c'était admettre la pluralité des dieux, doctrine contraire au christianisme. L'attribut éternel ne convient qu'à Dieu, disait saint Irénée. Quand des hérétiques répondaient : Nous n'admettons pas deux dieux, car la matière n'est pas Dieu; Dieu reste ce qu'il est, ses propriétés le séparent de la matière, les Pères répliquaient : Dans ce cas l'éternité ne convient point à Dieu, puisqu'il n'est pas par lui-même et qu'il peut avoir un commencement et une fin; du moins l'éternité lui est-elle commune

[1] *Adv. hæres.*, II, I, II.

avec la matière. Et pourtant Dieu seul est unique et éternel, et rien ne peut être éternel que lui.

On montrait ensuite que tous les attributs divins viennent se ranger autour de cet être qui existe en soi et par soi. Ainsi la sainteté implique l'inviolabilité de la volonté divine, car si Dieu existe par soi, tout le reste vient de lui. S'il existe quelque chose hors de lui, sa volonté n'est plus inviolable.

Les attributs de Dieu ne sont point des personnes qui jaillissent de son être comme une suite d'émanations. Saint Irénée est celui qui a réfuté cette théorie avec le plus de profondeur. Dieu, dit-il, n'est point un composé d'attributs; il est absolument saint, absolument juste, etc. Si on les considère par des vues distinctes, c'est pour aider la faiblesse humaine; en Dieu, cette distinction n'existe pas. L'être de Dieu n'est autre chose que ses attributs[1]. Une question particulièrement importante était celle de savoir si en Dieu la justice n'exclut pas la bonté, et réciproquement. Clément d'Alexandrie[2], Origène[3], Lactance[4], saint Irénée[5], Tertullien[6], prouvent qu'en Dieu la justice ne se peut concevoir sans la bonté et la sainteté, et réciproquement; ces deux attributs se supposent l'un l'autre, et la justice n'est pas autre chose qu'une forme de la bonté. La justice, en tant que punition du mal, est une réaction de la sainteté contre les péchés. La justice de Dieu est tellement inséparable de sa bonté qu'elle ne pourrait subsister sans elle. Qui ne hait pas le mal n'aime pas le bien; qui ne punit pas l'un et ne récompense pas l'autre se montre à tous deux indifférent. Si la justice, en punissant le mal, se révèle comme la protectrice du bien, il s'ensuit qu'elle va de pair avec lui. Dieu, en punissant le méchant, veut le ramener à lui. Il n'est donc point blâmable de donner des lois, car en les donnant il n'a que le bien en vue. Quand un homme laid se regarde dans un miroir, dit Clément d'Alexandrie, et qu'il voit une figure repoussante, il serait insensé d'accuser le miroir, car le miroir n'en est pas cause. Il en est de même de la loi; à celui qui la regarde, la loi montre seulement qu'il est mau-

[1] Irén., II, XIII. — [2] *Pædag.*, I, VIII. — [3] *De princip.*, lib. II — [4] *De ira Dei*, c. VI. — [5] Irén., III, XXV. — [6] *Adv. Marcion.*, II, IX-XII.

vais, elle lui révèle sa faute, elle l'avertit de se corriger; et c'est ainsi que la loi et la bonté se concilient.

Tertullien, qui avait à défendre cette doctrine contre Marcion, l'a fait avec un rare bonheur[1]. Dans l'origine, dit-il, Dieu n'a fait paraître que sa bonté, mais après la chute il s'est montré un maître sévère. La femme enfanta au milieu des gémissements, après avoir entendu elle-même que le genre humain devait se multiplier sans douleur (croissez et multipliez). Le châtiment ne vint qu'après coup. La terre aussi fut maudite, mais la malédiction n'arriva que comme un châtiment. L'homme a été condamné à rentrer dans la terre, mais seulement après s'être laissé posséder par la terre. La bonté divine est donc toujours la première; la justice n'intervient qu'après le péché. Ainsi, celui qui dirait que la justice est un mal devrait dire aussi que l'injustice est un bien.

Peut-on admettre que Dieu soit le créateur du monde? — Les hérétiques enseignent, dit saint Irénée, que ce monde est placé hors du royaume de Dieu. Si cela est vrai, nous lui sommes complètement étrangers ; car les bornes du royaume de Dieu sont aussi les bornes de sa bonté et de sa justice; si nous nions cela, nous ne savons absolument rien de Dieu. D'autres prétendent que le démiurge, quoique fort éloigné de Dieu, a créé le monde au su et du consentement de Dieu. Comment faut-il entendre cette parole? Si c'est Dieu qui a donné l'idée du monde, ceux qui l'ont créé n'ont été que ses instruments. L'idée divine de la création ne pouvait se réaliser que par la puissance de Dieu, et cette application de l'idée divine ne peut être attribuée à aucun autre être. Ici Tertullien parle plutôt en rhéteur qu'en dialecticien[2]. Si le monde est si indigne d'un Dieu suprême, d'où vient que des philosophes et des peuples entiers s'entendent pour confondre Dieu et la nature?

[1] Tertull., II, XI, XII. — [2] *Adv. Marcion.*, I, XIV.

§ 4. L'anthropologie[1].

La théodicée des sectaires s'accorde exactement avec leur anthropologie; il semble même qu'ils n'ont établi la première que pour donner un fondement à la seconde. Leur théologie n'était autre chose qu'une anthropologie religieuse. Il s'agissait surtout, en face des hérétiques, de justifier la ressemblance de l'homme avec Dieu et de maintenir les saines notions de la psychologie.

1. Il fallait insister sur la ressemblance de l'homme avec Dieu, afin de sauvegarder cette doctrine que l'homme a été créé de Dieu, et que c'est à cette condition seulement qu'il est capable de le connaître et d'accepter sa révélation. La doctrine de la ressemblance de l'homme avec Dieu a été principalement traitée par saint Irénée[2] et Tertullien.

En psychologie, le grand point à établir était l'unité de l'âme. Déjà Platon avait distingué dans l'homme le corps, l'âme et l'esprit. Cette trichotomie fut admise par les gnostiques (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα), le corps vient de la matière, l'âme est la matière en puissance, l'esprit est d'essence divine. L'esprit seul, selon les gnostiques, est immortel, capable de connaître Dieu et d'arriver à la béatitude. Ils invoquaient les passages de l'Evangile où les hommes spirituels sont opposés aux hommes charnels et psychiques. — Cette théorie était évidemment contraire à la doctrine catholique. Nous pouvons, sans doute, disait saint Irénée à ce sujet, admettre trois choses dans l'homme, pourvu que nous en maintenions la notion véritable (V, VI).

Saint Irénée considère l'âme comme la véritable substance spirituelle de l'homme, libre, intelligente, volontaire. L'Ecriture représente l'esprit comme un don de la grâce accordé à celui qui fait un bon usage de sa liberté. Il ne constitue pas la nature spirituelle de l'homme, mais il s'y ajoute pour augmenter sa perfection morale. Sous le rapport physique, l'homme est parfait parce qu'il est composé d'un corps et

[1] Alb. Stoeckl, *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*, vol. II. Würzb., 1858-59. — Id., *Geschichte der Philos. der patristischen Zeit*. — Schwane, *loc. cit.*, p. 345. — [2] IV, XXXVII. Tertull., *Adv. Marc*.

d'une âme. Au point de vue moral, il devient parfait par la grâce; voilà pourquoi l'homme peut perdre cet esprit, ainsi que le prouve l'exemple d'Adam; et Jésus-Christ seul est capable de le restituer (V, VI). Il suit de là que l'esprit ne saurait constituer la nature spirituelle de l'homme (IV, XXXIX). Il distingue ensuite, avec Tertullien[1] et Justin[2], comme la partie la plus haute de l'âme, le Nous, premier principe de sa nature physique. L'âme, prise en elle-même, fut appelée image de Dieu; et l'esprit, avec les effets qu'il opère dans l'homme, reçut le nom de ressemblance divine. L'image est donc la plus haute nature de l'homme; la ressemblance s'acquiert par le libre travail de l'homme. — Cette doctrine a été de nos jours mal présentée même par des catholiques, et on a reproché à saint Irénée les plus graves erreurs[3].

2. Toutes les forces de la controverse psychologique se concentraient dans la défense de la liberté. Les gnostiques disaient que le mal est quelque chose de physique. Les hommes qui se sont principalement signalés sur ce terrain sont Justin le Martyr[4], Théophile d'Antioche[5] (II, XXVII), Clément d'Alexandrie[6]. — Dieu, disaient-ils, a créé l'homme libre dès le commencement; il lui a donné le libre arbitre afin qu'il puisse lui obéir librement. Dieu ne le force pas,

[1] Tertull., *De anima.* — [2] Justin, *Dial. cum Tryphone,* III.— [3] Cf. Moehler, *Athanase le Grand,* p. 58.

[4] *I Apol.,* XVII; *II Apol.,* VII. — Justini, mart., *Oper.*, ed. Prud. Maranus. Par., 1742. (Par., 1857.) — Ed. C. Otto, 1842 (1847). C. Semisch, *Justin, der Martyrer.* Bresl., 1840, 2 vol. — Semisch, *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Justinus,* 1848. — Otto, *Zur Charakteristik des heiligen Justinus.* Wien, 1852. — Volckmar, *Die Zeit Justin's, des Martyrers, kritisch untersucht,* et Otto, *Abhandlung über die Zeit Justin's des Martyrers.* (*Theol. Jahrb.,* 1855, 2 et 3.) — Hilgenfeld, *Das Evangelium Justin's,* 1852. — Mattes, *Zur Lehre Justin's von der Erbsünde.* (*Tub. theol. Quartalschrift,* 1859.)

[5] *Libri III ad Autolycum,* ed. Maran., 1742. — *Ed., prolegom., versione, notis, indicibus instruxit Guil. Gilson Humphry.* Cantabrigiæ, 1852. — Theophili Antiocheni *ad Aut. libri tres. Ad opt. libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit*, etc., Th. Otto; *Accedunt Theophili qui feruntur commentarii in IV evang., nunc primum castigatiores.* Iéna, 1861. *Corpus apologetarum christianorum sæculi II,* ed. J.-C.-Th. Otto, t. I-V *opera Justini M.;* vol. VI, Tatianus, 1851; vol. VII, Athenagoræ Opera. Iéna, 1857; vol. VIII, Theophil. l. 3, Iéna, 1861. — Otto, *Ueber den Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien* dans *Zeitschrift für historische Theologie,* 1859, livrais. 4.

[6] *Strom.,* II, IV.

mais il est nécessaire que l'homme lui obéisse. Sans la liberté, le bien et le mal disparaissent, et l'homme ne sait plus rien de lui-même[1].

3. L'exposé de la vraie notion de la liberté faisait paraître la théorie du mal tout autre que ne la présentaient les hérétiques. Le mal était constamment donné comme la conséquence de la révolte de l'homme contre Dieu, et de son penchant à usurper les apparences d'un être divin[2]. Les êtres raisonnables, disait Méthodius[3], ont été créés libres, non en ce sens que le mal existait déjà, mais il leur fut loisible d'obéir à Dieu ou de lui résister. Là commence le mal; le mal n'est que la désobéissance; avant elle, il n'existait pas. — Contrairement aux gnostiques, suivant lesquels le mal était un être réel, opposé au non-être ou au néant, les Pères soutenaient que le mal n'est rien en soi. Le mal n'a point de substance; c'est une rebellion de la volonté contre Dieu; c'est donc quelque chose quant à la manière d'être, mais non quant à la substance. Il ne saurait non plus produire aucune substance. — Quand le mal est-il entré pour la première fois dans le monde? — Les Pères s'en tenaient ici aux données de la Genèse. L'homme a été créé bon dans son âme et dans son corps; conversant familièrement avec Dieu, il était heureux et exempt de souffrances; son corps étant soumis à son âme et son âme à Dieu, tout en lui était dans une harmonie parfaite. Mais il viola le précepte du Seigneur, et le mal entra en lui et dans toute sa descendance[4]. Nous avons désobéi à Dieu dans la personne d'Adam, dit saint Irénée[5].

Il montre ensuite que le changement opéré dans Adam est un effet non-seulement du châtiment, mais encore du péché qui a passé dans tous les hommes, en sorte que sans Jésus-Christ on ne peut faire aucun bien (dans l'ordre du salut)[6].

[1] Iren., *Adv. hær.*, dans tous les livres, mais surtout IV, XXXVIII et XXXIX. — Tertull., *Adv. Marcion.*, II, VII; Origène (*De princip.*, III) a examiné tous les passages de l'Ecriture qu'on allègue contre cette doctrine (Méthodius, *Περὶ αὐτεξουσίου*.)

[2] Tertull., *Adv. Hermogen.*; Irén., IV, XXXVII; Clément d'Alexand., *Pædagog.*, I, XIII; Théophile, *Ad Autol.*, II, XXV. — [3] *Ap. Galland.*, t. III. — [4] Théophile, *Ad Autol.*, II, XXV-XXVIII; Irén., IV, XXXVII-XXXIX; IV, II-VII; V, XV-III; XVI, II, XIX, XXIV. — [5] Irén., V, XVI-XXI. — [6] Tertull., *De anima* c. XL, XLI.

L'âme humaine est impure tant qu'elle est séparée de Jésus-Christ. Expliquant auparavant le péché originel, saint Irénée avait dit : Tous les hommes étaient renfermés virtuellement dans Adam, et c'est pourquoi tous participent à sa faute. Les Pères, du reste, n'entrent point dans l'explication du péché originel, ils se bornent à en décrire les conséquences en face des gnostiques[1]. Méthodius a épuisé ce sujet[2]; il l'a surtout traité avec de grands détails dans son ouvrage sur les textes suivants de saint Paul : La loi est spirituelle, mais moi je suis charnel. Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je déteste. Je trouve donc en moi une double loi[3], etc. Voici comment il les explique : La loi des membres, le bien qu'on ne fait pas, c'est le règne du mal[4]. Tous les Pères enseignent que la liberté survit dans l'homme malgré le péché originel, et qu'elle n'a pas été détruite par la chute.

§ 5. **Divinité de Jésus-Christ**[5].

La divinité de Jésus-Christ étant le fondement de tout le christianisme, il est naturel qu'on en trouve des témoignages dans toute l'Église et à toutes les époques. Plusieurs ouvrages des saints Pères contiennent sur ce sujet de huit cents à mille passages, et il serait étrange qu'il n'eût pas été traité par les païens eux-mêmes et par les hérésiarques.

Quant aux païens, la lettre de Pline à Trajan contient là-

[1] Tertull., *Adv. Marc.*, II, v et suiv. — [2] *De ressurrect.*, c. x.
[3] *Rom.*, VII, 14, 15, 23. — [4] Tertull., *De anima*, c. XLI. — Ap. Photium, *Bibl.*, cod. 234.
[5] Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus*, 1644-1650, 1700. — Prud. Maranus, *Divinitas Domini nostri Jesu Christi, manifesta in Scriptur. et tradition.* Wuerzb., 1859. — Moehler, *Athanas. der Grosse*, 1827, p. 1-116, *der Glaube der drei ersten Jahrhunderte in Betreff der Trinitaet, der Person des Erloesers und der Erloesung.* (Surtout contre Münscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 4 vol., 1817-1818.) — Martini, *Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma's von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten*, t. I, *bis auf's Nicaenische Concil.* Leipz., 1800. — Dorner, *Die Lehre von der Person Christi von den aeltesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt*, 2e édit., 1846-1856. (vol. I *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten.* Stuttg., 1846.) — Les œuvres de Ginoulhiac, Kuhn (*Die Lehre von der goettlichen Dreieinigkeit*), p. 107-398. — Werner, *Apol. u. polemische Literatur*; Schwane, *Dogmengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, p. 64-344.

dessus un magnifique passage. J'ai appris des chrétiens, dit-il, qu'ils chantent des hymnes au Christ comme à un Dieu[1]. Nous voyons dans Origène que Celse s'occupe souvent de la divinité de Jésus-Christ; les chrétiens eux-mêmes ne cessaient d'en parler dans leurs relations avec les païens. Durant les persécutions, ils confessaient toujours publiquement que Jésus-Christ, en qui ils croyaient, était le Fils de Dieu fait homme. Quand saint Ignace parut devant Trajan, il se nomma *Théophoros,* Porte-Dieu; de là son nom de Christophore. Epipodius, sommé par le juge d'adorer les divinités païennes et d'abandonner le Dieu crucifié, répondit : Vous oubliez que ce crucifié est ressuscité, qu'il est à la fois Dieu et homme et qu'il introduit ses disciples dans le royaume des cieux. Symphorien, Félicité et Perpétue tenaient le même langage. Le proconsul Polémon ayant demandé à saint Pionius quel Dieu il honorait : J'honore Jésus-Christ, répondit Pionius. Pierre et André (non les apôtres), pressés de sacrifier aux dieux, répondaient : Les sacrifices ne conviennent qu'à Jésus-Christ, le Dieu unique et éternel. La dernière prière de saint Félix fut celle-ci : Seigneur du ciel et de la terre, Jésus-Christ, j'incline le front devant vous, à qui gloire soit dans l'éternité! Saint Saturnin disait : Seigneur Jésus! nous sommes chrétiens; c'est vous que nous servons, Dieu saint et tout-puissant; que votre nom soit loué! On demandait à saint Justin à quelle secte il se rattachait : A la secte des chrétiens, répondit-il, et je m'estime heureux d'appartenir à l'Eglise. Interrogé sur les vérités qu'il croyait, il confessa Jésus-Christ en disant : Nous croyons aussi à Jésus-Christ qui est venu sur la terre pour nous donner la plus pure doctrine, et dont je ne puis exprimer la divinité. On pourrait citer un nombre infini de pareils exemples.

Les sectaires eux-mêmes, tels que les antitrinitaires, les montanistes et les novatiens, rendaient hommage à la divinité de Jésus-Christ. Les montanistes ne cessaient de répéter qu'ils professaient la même doctrine que l'Eglise. Les novatiens soutenaient l'incarnation du Sauveur, et la première classe des antitrinitaires fut exclue de l'Eglise parce qu'elle

[1] *Epist.* X, 97.

niait la divinité du Sauveur. On ne cite que trois ou quatre individus qui aient osé la contester, et ils excitèrent une telle rumeur dans l'Eglise qu'on réunit aussitôt des conciles pour prononcer leur excommunication. La seconde classe des antitrinitaires ne niait point que Jésus-Christ fût Dieu, elle disait seulement que le Père s'était incarné en Jésus-Christ. Cette seconde classe servait ainsi de réfutation à la première. — Les gnostiques exaltaient tellement la nature divine de Jésus-Christ qu'ils rejetaient sa nature humaine. En disant que le Nous était descendu dans ce monde inférieur pour le racheter, ils rendaient hommage à la doctrine de l'Eglise. Leur anthropologie fut le point de départ de leurs autres erreurs. — Marcion enseignait que non-seulement le Nous, ou Fils unique, mais encore le Père s'était fait homme ; il reconnaissait donc aussi la croyance de l'Eglise.

Les textes des saints Pères abondent tellement sur cette matière qu'il serait difficile de faire un choix. Nous apprenons de saint Clément de Rome [1] que les souffrances de Jésus-Christ sont les souffrances d'un Dieu ; de saint Barnabé [2], que l'homme ne peut voir Dieu que par la mort, et que c'est pour cela que le Christ a pris une chair [3]. Saint Ignace [4] assure que Jésus-Christ fut de tout temps auprès du Père ; et après l'avoir nommé le Verbe éternel, il ajoute : Que

[1] *I Cor.*, II. — [2] *Epist.*, c. V, 12, 16.

[3] *Patrum apostolicorum opera*, ed. Héfelé, ed. 4ª, 1855. — Dressel, 1857 (1863). Cette dernière édition contient tout le texte grec de l'épître de saint Barnabé et le *Pastor* d'Hermas, d'après *Codex Sinaiticus.* — Gundert, *Der Brief des Clemens von Rom an die Corinther.* (*Zeitschr. f. luth. Theol. von* Rudelbach und Guerike, 1854, I-III). — Ecker, *Disquisitio critica et historica de Clementis Rom. priore ad Corinth. epistola.* Trajecti ad Rh., 1854. — Lipsius, *De Clementis Rom. epist. ad Corinth. dispositio.* Lips., 1855. — Volkmar, *Ueber Clemens von Rom und die naechste Folgezeit.* (*Theol. Jahrb.*, 1856, III.) — Hagemann, *Ueber den zweiten Brief des Clemens v. Rom.* (*Tüb. theol. Quartalschr.*, 1861, 509-531.) — *Sanct. Patris n. Clementis Romani epistolæ binæ de virginitate Syriace*, ed. J.-Th. Beelen. Lovanii, 1856. — Henke, *De epistolæ, quæ Barnabæ tribuitur, authentia.* Iéna, 1827. — Boerdam, *De auctorit. epist. Barn.* Hauniae, 1828. — Haverkorn de Rysewyk, *De Barnaba.* Arnheim, 1835. — Héfelé, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas auf's Neue untersucht.* Tüb., 1840. — Weizsaecker, *Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem* Codex Sinaiticus. Tüb., 1863. — Kayser, *Ueber den sog. Barnabasbrief.* Wien, 1864. (*Oesterr. Vierteljahrschrift f. Theologie*, 1864.) — Ed. græce, Hilgenfeld, 1866.

[4] *Ad Magnesios.*

la paix de Jésus-Christ notre Dieu soit avec vous! Dans sa lettre aux fidèles de Smyrne et d'Ephèse, il appelle Jésus-Christ le Fils de Dieu incarné. L'auteur de l'épître à Diognète [1], expliquant pourquoi Dieu est tant aimé des chrétiens, c'est, dit-il, parce que Dieu s'est chargé lui-même de nos péchés. Ce n'est point un de ses serviteurs, un de ses anges, que Dieu a envoyé sur la terre pour nous racheter; celui qui a pris sur lui nos péchés, c'est l'architecte même du monde qui préside aux étoiles et à qui les éléments obéissent; et nous ne l'aimerions pas à notre tour [2]? Saint Irénée énonce la même doctrine dans une multitude de passages [3], dont voici le plus important : *Ipse Christus Deus et Dominus est Rex æternus.* Le Christ est Dieu dans le sens précis de ce mot; il est éternel et le Seigneur; le Père incommensurable a été dans le Fils, il a habité en lui avec la plénitude infinie de sa divinité. Origène appelle Jésus-Christ la sagesse, la justice, la raison mêmes. — « Tous deux, le Père et le Fils, sont un, dit Clément d'Alexandrie; ils sont Dieu. »

Pour appuyer leur doctrine de l'incarnation du Père [4], la seconde classe des antitrinitaires s'autorisait surtout du passage où Philippe disait au Seigneur : Montrez-nous le Père; à quoi le Sauveur avait répondu : Qui me voit voit aussi le Père; moi et le Père nous sommes un [5]. Tertullien et Hippolyte répliquaient : L'expression seule de « Père et de Fils » montre l'erreur de cette doctrine; car l'idée de Père appelle celle de Fils, et le Fils fait remonter au Père. Tertullien invoque aussi ce texte : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui, » et celui-ci : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » Comment pourrait-on dire que le Verbe était en Dieu, si le Verbe était le Père? Comment eût-il été possible de dire : Dieu a tant aimé le monde, etc., si Dieu n'eût point eu de Fils? Comment Jésus-Christ, ressuscitant Lazare, aurait-il pu s'écrier : Je vous rends grâces, mon Père? Du reste, le Père lui-même le nommait son Fils bien-aimé. Comment le Fils aurait-il pu prier son Père, s'il n'avait point eu de Père?

[1] Ch. VIII. — [2] Justin, *I Apol.*, XXI, XXIII, L; *Adv. Tryph.*, LIV, LXIII, LXXIV. — [3] IV, XIII; V, I-I; lib. III, XIX. — [4] Tertull., *Adv. Prax.*; Hippolyte. — [5] *Jean*, XIV, 9.

L'un et l'autre sont parfaitement distingués dans ce passage : Moi et le Père nous sommes un[1]. — Cette secte fut immédiatement condamnée par l'Eglise, et Praxéas dut certifier, à Rome, par un écrit, qu'il n'enseignerait plus cette doctrine. Noët et les autres furent aussi excommuniés sur-le-champ.

Cette doctrine des premiers siècles touchant la divinité de Jésus-Christ a été souvent attaquée de nos jours ; les uns ont mal lu et les autres mal compris. Les Pères étaient obligés, en présence des hérésies, de résumer la croyance de l'Eglise en formules brèves et concises, et rien n'était plus difficile. Il y fallait renfermer l'unité de Dieu, la divinité du Fils et du Père, la distinction des deux en tant que personnes, la divinité du Père comme principe de la divinité du Fils. Quelques docteurs grecs distinguaient entre le Verbe extérieur et le Verbe intérieur, λόγος προφορικὸς et λόγος ἐνδιάθετος ; Théophile d'Antioche employa le premier cette formule. En voici le sens : Considéré en soi, le Logos est l'intelligence du Père, l'intelligence intérieure ; mais afin de venir en aide à l'humanité, il sortit du Père et devint homme pour racheter le genre humain. C'était proclamer, avec l'unité du Père et du Fils, la consubstantialité du Fils avec le Père et son éternité. Cette formule, toutefois, avait un vice intrinsèque. Le Verbe intérieur, disait-on, c'est le Verbe personnel absorbé dans le Père ; impersonnel d'abord, il n'est devenu une personne que par la création du monde. Cette distinction était contraire à la doctrine de l'Eglise, car elle signifiait que le Verbe n'était devenu une personne que par la création du monde. Il fallait donc admettre, ou que le monde avait été créé de toute éternité, ou que le Verbe n'avait pas été éternellement une personne, ou que le Verbe, de même que la création du monde, avait dépendu de la libre volonté du Père, c'est-à-dire qu'il n'existait pas nécessairement par lui-même. Ces auteurs se contredisaient donc eux-mêmes, puisqu'ils reconnaissaient l'éternité du Verbe. Or, c'était précisément cette formule qui avait donné lieu à l'erreur de la seconde classe des antitrinitaires, lesquels, pour supprimer toute dépen-

[1] *Jean*, x, 30.

dance du Fils vis-à-vis du Père, disaient que le Père lui-même s'était fait homme. Ils enseignaient donc tout le contraire de la doctrine de l'Eglise, bien qu'ils lui reprochassent de ne pas honorer suffisamment le Verbe. Tertullien s'efforça de pulvériser cette objection. Il disait : L'unité du Père, du Fils et de l'Esprit consiste précisément dans l'unité de leur nature. Il y a donc unité en même temps que diversité. — Depuis ce moment, la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit fut constamment proclamée dans l'Eglise occidentale. Les choses n'allèrent pas si vite en Orient. Chez les orientaux, notamment dans Hippolyte[1], le mot οὐσία, en latin *substantia,* prenait aussi le sens de *personne.* En disant que le Père et le Fils formaient une seule οὐσία, ils s'exposaient donc à faire renaître l'ancienne erreur; de là vient qu'Origène appelait le Fils une autre οὐσία (ἑτεροουσία) que le Père. Il n'entendait point nier la vraie divinité du Fils, il attachait seulement à cette expression un autre sens que nous. Les mêmes raisons déterminèrent le concile d'Antioche à rejeter le terme d'ὁμοούσιος. Il fallait d'abord convenir de sa signification. On le fit sous saint Denis d'Alexandrie, dans le cours des controverses du sabellianisme. Saint Denis s'opposa particulièrement à la doctrine de Sabellius qui identifiait les trois personnes. Le Fils, disait-il, se distingue du Père comme la vigne du jardinier, ou comme le vaisseau de celui qui l'a construit. Et il ajoutait, afin de montrer la distinction du Père et du Fils : Le Fils est l'ouvrage du Père. Il en fut accusé auprès du pape Denis, qui l'invita à s'expliquer sur ces locutions. Quant à ce pape, il disait que le Père, le Fils et l'Esprit sont consubstantiels. Denis d'Alexandrie répondit qu'on avait trop étendu ses comparaisons, qu'il avait seulement voulu dire : De même que celui qui produit est distinct de celui qui est produit, de même le Fils de Dieu est distinct du Père; qu'il avait encore dit autre chose, mais qu'on l'avait omis. Il acceptait volontiers le terme d'ὁμοούσιος si on l'entendait en ce sens[2]. On était donc parvenu à s'accorder sur le langage, de même

[1] *Adv. Noet.*
[2] Athanas., *De sent. Dionys. Alex.* (Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien.* Freib., 1867.)

qu'on était d'accord sur la doctrine. La foi restait toujours la même ; on introduisait seulement une terminologie particulière afin de pouvoir défendre la doctrine contre les hérétiques.

§ 6. La divinité du Saint-Esprit. — La sainte Trinité.

Pendant qu'on se disputait sur Jésus-Christ, la doctrine du Saint-Esprit était demeurée intacte; de là vient que jusqu'au deuxième siècle nous ne la voyons énoncée que dans les ouvrages des Pères ou dans les confessions de foi qu'on avait opposées aux hérétiques.

Dans les ouvrages pratiques [1], la doctrine selon laquelle le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils, avait été clairement formulée, non moins que dans le symbole des apôtres. Aux païens qui accusaient les fidèles d'athéisme, saint Justin répondait : « Nous adorons le Père, le Fils et l'Esprit prophétiques ; » et plus loin [2] : « Nous adorons Dieu le Père, en second lieu Dieu le Fils, en troisième lieu Dieu le Saint-Esprit ; comment peut-on donc nous reprocher d'être athées? » Par ces expressions, « en deuxième lieu, en troisième lieu, » Justin ne voulait pas dire que le Fils et le Saint-Esprit fussent moindres que le Père, puisque les trois sont également adorés. « Qui oserait nous tenir pour athées, disait Athénagore, nous qui adorons Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit, et qui attestons leur force (δύναμις, équivalent de οὐσία) dans l'unité, et leur ordre dans la diversité [3]? » Théophile d'Alexandrie, II, xv, considérait les trois premiers jours de la création comme des types de la Trinité, en ce sens qu'avant la création de la lumière il y eut trois jours pendant lesquels tout s'agitait encore pêle-mêle dans le chaos. Ces trois jours sont comparables au Père, au Fils et à l'Esprit, devant lesquels tout n'est que création. C'est dans ce passage qu'on trouve pour la première fois le mot de τριάς. Toutefois, ce ne sont pas les mots qui ont créé la chose,

[1] Ignat., *Ad Eph.*, § 9 ; Hermæ *Pastor*, lib. II, c. x ; Irén., *Adv. hæres.*, lib. III, c. xvii. — [2] *I Apol.*, § 9 et 10.

[3] *Apol.*, c. x. — Moehler, *Ueber Justin Apologie*, I, vi ; *Gesammelte Schriften* II, 49-60 ; *Lehre Justin's vom heiligen Geiste.*

mais la véritable expression est venue se joindre à la chose déjà existante. Selon Hippolyte[1], il n'y a pas d'autres manières de reconnaître le Dieu unique que de croire au Père, au Fils et à l'Esprit. Clément d'Alexandrie[2] exhorte ses lecteurs à louer le Fils, et le Père, et le Saint-Esprit comme le seul vrai Dieu. Tertullien dit[3] que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois non quant à l'être, mais quant à l'ordre, non quant à l'essence, mais quant à la personne. Il n'y a qu'un être, qu'une essence, qu'une puissance : *Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus,* ce qui veut dire simplement que les trois sont un. Origène se sert de l'expression τριάς ἀρχική, la Trinité éternelle, adorable. Le pape Denis écrivait à Denis d'Alexandrie : Nous dilatons l'unité sans la diviser en trois, et la Trinité sans la réduire à l'unité.

Dans cette période, la Trinité ne donna lieu à aucun travail spéculatif. On ne songeait point à scruter comment le Fils procédait du Père, et le Saint-Esprit des deux. Saint Irénée remarquait, à propos des tentatives des gnostiques pour approfondir le mystère de la Trinité : On dirait que ces hommes ont fait l'office de sages-femmes lors de la naissance du Fils de Dieu. Son disciple Hippolyte[4] s'étend longuement sur ce sujet : Vous me demandez comment le Fils de Dieu est engendré? Ne vous suffit-il pas que le Fils de Dieu ait paru pour votre salut, et voulez-vous encore savoir comment s'est opérée sa génération divine? En parlant ainsi, ces auteurs ne songeaient point à proscrire toute spéculation, ils voulaient dire simplement que le mystère de la Trinité était impénétrable à l'homme. Justin nous offre quelques comparaisons, mais très-imparfaites, et il n'entendait point les donner pour autre chose. Il disait, par exemple : Quand on allume une bougie à une autre bougie, la lumière se communique sans diminuer.

§ 7. **La vraie et parfaite humanité du Fils de Dieu.**

Le dogme de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ est énoncé partout. Mais comme il n'avait encore paru aucune

[1] *Adv. Noet.*, XII-XIV. [2] *Pædag.*, livr. III, sub fin.— [3] *Adv. Prax.*, II-IV. — [4] *Adv. Noetum.*

erreur sur la nature humaine du Sauveur, les Pères apostoliques n'entraient dans aucune considération. Saint Clément de Rome disait : « Le Seigneur a donné son sang pour notre sang, sa chair pour notre chair, son âme pour notre âme. » Saint Barnabé : « Comment Dieu aurait-il pu se montrer aux hommes tel qu'il est ? L'œil humain n'aurait pu le supporter. » Ce n'était pas là une raison, du moins péremptoire; car elle laissait subsister cette opinion des docètes, que Dieu n'avait pris qu'un corps fantastique.

Quand le docétisme parut, on s'exprima avec plus de précision. Cette hérésie s'était révélée dès l'époque de saint Ignace, et nous entendons déjà ce saint docteur lui opposer l'enseignement traditionnel : « Si le Christ, dit-il, n'a été qu'un homme apparent, il n'a souffert et n'est ressuscité non plus qu'en apparence. Mais alors il n'est pas mort pour nos péchés, il ne s'est pas sacrifié pour eux, et nous n'avons point à espérer en lui [1]. »

Saint Irénée, postérieur à saint Ignace, et plus versé que lui dans le gnosticisme, développe la vraie doctrine d'une manière plus complète. Il montre surtout que si le Christ n'est pas homme, il ne peut pas nous être offert comme un modèle de vertu [2]. — On rappelait aussi aux docètes l'histoire de la naissance du Sauveur, les endroits où il est dit qu'il croissait en âge, qu'il a mangé, dormi et souffert comme nous [3]. Et comme les hérétiques ne voyaient là que de pures apparences, les Pères leur opposaient ce que Tertullien a résumé dans ces quelques mots : « Vous autres, les docètes, vous faites mentir Jésus-Christ au moins de moitié; or, il était la vérité complète. Un Dieu qui n'est pas absolument véridique ne trompe pas les yeux de tous, et un tel Christ aurait dû sortir d'une société de charlatans. » Les Pères disaient encore : Les hommes qui ont conversé avec Jésus ne lui ont rien trouvé de particulièrement étrange et de magnifique ; il fallait donc qu'il fût comme les autres hommes, autrement on n'aurait pu s'adresser à lui. — Il n'avait pas un corps

[1] Ignat., *Epist. ad Smyrn.*, § 1, 4-6 ; *ad Magnes.*, § 9. — [2] Irén., III, XVIII.
[3] G. Lieber, *Das Wachsthum Jesu in der Weisheit*. Regsb., 1850. Dans le sens contraire : Mattes, *Das Waschsthum Jesu in der Weisheit*. Hildesheim. (*Theol. Monatschrift*, 1850, livrais. 7-8.)

purement éthéré, dit Tertullien, car il versa des larmes sur Lazare, il trembla devant la mort; et puis, s'il n'avait eu qu'un corps éthéré, comment aurait-il pu souffrir? On ne s'étonnait que de ses actions et de ses miracles, car son extérieur n'avait rien de merveilleux. D'où possède-t-il tant de sagesse? demandait la foule. Une opinion généralement reçue jusqu'au quatrième siècle est que le Sauveur avait plutôt le contraire de ce qui constitue la beauté corporelle[1].

Le Christ n'était pas seulement revêtu d'un corps véritable, disaient les saints Pères, mais il était encore doué d'une âme humaine. L'âme étant le principe qui pense et qui agit dans l'homme, comment un Christ sans âme pourrait-il nous être proposé pour modèle? On a prétendu de nos jours qu'avant le quatrième siècle les premiers Pères avaient cru que le corps et la vie suffisaient pour constituer l'homme complet; que le Christ n'avait qu'un corps, et une âme animale et non une âme raisonnable; que l'homme en général ne se composait que d'un corps et d'une âme animale, sensible; que l'esprit avait été détruit par le péché originel et que le Verbe avait pris la place de l'âme. Cette doctrine repose tout entière sur un malentendu, et l'on peut prouver tout le contraire. Ce point a été éclairci avec toute la netteté désirable dans la controverse contre les gnostiques. Le Christ, écrivait Tertullien[2], étant venu pour affranchir l'homme tout entier, devait être un homme complet; or l'homme se compose d'un corps et d'une âme raisonnable. « Croyons, disait Hippolyte, que le Verbe est descendu dans la Vierge pour prendre la chair et une âme raisonnable, et racheter ainsi tous les hommes[3]. » Saint Irénée, comparant avec le Christ l'homme régénéré : « En Jésus-Christ, dit-il, la divinité s'est unie à l'humanité et à l'âme raisonnable, et ce que le Verbe est dans le Christ, la grâce l'est dans l'âme raisonnable. » — Tous deux, poursuit Origène, Dieu et l'homme, sont un en Jésus-Christ[4], et il applique ces paroles à ceux dont l'âme raisonnable est unie au Saint-Esprit[5]. Le Fils de Dieu est apparu pour restaurer l'homme, et comme il s'agissait surtout de l'âme raison-

[1] L. Glückselig, *Christus-Archaeologie*. Prague, 1862. — [2] *De carne Christi*, c. X; *De anima*, c. XII; *De resurr.*, c. XIV. — [3] *Loc. cit.*, c. XVII. — [4] T. I, *in Joann.*, n. 30. — [5] *De princip.*, II, VI; I, II. *Adv. Cels.*, III, XXVIII.

nable, c'est avec elle qu'il a dû s'unir pour accomplir cette restauration. La divinité ne pouvait pas s'unir à une âme animale. Qu'on ne croie pas toutefois que le Fils se soit séparé du Père et n'ait plus été que dans l'homme. Selon sa divinité, le Christ était partout, tandis qu'il était uni hypostatiquement à l'homme. Mais il y avait dans Origène une erreur qui influait sur cette doctrine. Il admettait la préexistence de l'âme du Christ, et il disait que le Christ s'était uni étroitement à l'âme qui lui était demeurée dès l'origine le plus solidement attachée ; cette âme l'avait honoré avec tant de constance qu'elle n'avait jamais péché. C'est avec elle qu'il s'était uni pour racheter les autres.

§ 8. **Erreurs d'Origène**[1].

Origène essaya le premier, dans le livre *De principiis*, publié pendant sa jeunesse surtout en vue des hérétiques, de réunir tous les dogmes catholiques en un seul corps de doctrine. Il ne resta pas attaché jusqu'à sa mort à toutes les

[1] Origenis *Oper.*, ed. de la Rue. Par., 1733-59, 4 tom. in-fol. — Origenis *Opera omnia*, etc. *denuo recens.* H.-Ed. Lommatzsch, 25 tom. Berol., 1831-1848. Edit. de la Rue, denuo ed. Migne in *Patrolog. græca*, tom. XI-XVII (7 vol.). Par., 1857, considérablement augmentée, avec une édition toute nouvelle des Hexaples (de B. Montfaucon, Par., 1713, 2 vol. in-fol.), de P.-E.-B. Drach, en 2 tom. (nouv. édit. Lond., 1848), avec les *Philosophumena* d'Origène, les *Origeniana* de Huet, et plusieurs autres choses.

Gottfr. Thomasius, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts.* Nürnb., 1837. — E.-R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol. Bonn, 1841-1846. (Du même, une édition du *De principiis. Primum separatim edidit et annotation. in usum academ. instr.* Leipz., 1836. *Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch*, par C.-Fr. Schnitzer. Stuttg., 1836.)

C. Ramers, *Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches*, Trèves, 1851. — Eberhard, *Die Betheiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes.* Trèves, 1859. — Fermand, *Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché.* Strasb., 1859. — Fournier, *Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption.* Strasb., 1861. — Vincenzi, *In Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam com.* Rom., 1864-1865. Le tome Ier de cet important ouvrage traite de la doctrine (orthodoxe) de Grégoire de Nysse et d'Origène sur l'éternité des peines; le tome II essaie de montrer que les autres erreurs ou hérésies reprochées à Origène sont imaginaires ; le tome III roule sur la querelle origéniste au temps de saint Epiphane ; le tome IV s'occupe de la querelle des Trois-Chapitres et du cinquième concile universel.

erreurs qu'il y avait enseignées. La cause de ses égarements fut sa réfutation des gnostiques : à un système tout spéculatif il voulut opposer un autre système non moins abstrait. Voici quelles étaient ses erreurs :

1° Il s'agissait d'abord d'expliquer la présence du mal dans le monde. Origène s'imagina qu'il lui suffirait de transporter la question dans un autre monde pour la résoudre dans celui-ci [1];

2° Origène maintient, il est vrai, la notion de la justice divine; mais il n'admet la justice vindicative que comme un moyen d'arriver à la sainteté. Tout châtiment doit, selon lui, produire une amélioration;

3° Il tombe aussi dans plus d'une erreur dans ses explications de la liberté [2].

Origène n'a emprunté ses erreurs à personne. Il les tirait de son propre fond, et cherchait ensuite à les appuyer sur des textes de l'Ecriture. Il disait, par exemple : Quand nous examinons les doctrines de l'Ancien Testament, nous trouvons que le monde a plus de 4000 ans. Mais cela n'est vrai que de ce monde-ci; quant au monde véritable, il est presque éternel [3]. Sans doute Dieu existait avant le monde, mais il y avait pour lui nécessité de le créer. Dieu est tout-puissant; mais comment exercer cette puissance si elle n'a point d'objet? Dieu est souverain; mais comment le sera-t-il s'il ne règne sur rien? Dieu est bon; mais comment peut-il l'être s'il ne manifeste pas sa bonté au dehors? S'il a créé des êtres hors de lui, c'est afin de les rendre heureux. Il y avait donc déjà des mondes innombrables avant celui-ci, et il y en aura encore après lui. La première fois que Dieu créa, il créa des esprits sans nombre, tous semblables, tous créés en même temps, car, quels que soient les êtres que Dieu voulût créer, il devait les créer tous à la fois. Tous ont participé à sa bonté dans une égale mesure; tous ont été créés en même temps, car il n'y a point en Dieu acception de personnes. On ne voit point, du reste, pourquoi il aurait distingué un être d'un autre être. Le grand trait qui les ca-

[1] Vincenzi (t. II, cap. XVI-XX) essaie de prouver qu'Origène a nié la préexistence des âmes.
[2] Vincenzi, tom. II, cap. XXIX-XXX. — [3] Vincenzi, tom. II, cap. XXI.

ractérise, c'est qu'ils sont libres et par conséquent variables et imparfaits. La Trinité seule est immuable, car elle est substantiellement bonne. Plusieurs se montrèrent désobéissants et tombèrent dans le péché, qui n'est autre chose qu'une désobéissance volontaire à Dieu. Dès lors, il n'y eut plus égalité parmi les esprits ; les esprits purs sont les anges, les autres sont les démons ; entre eux sont placés les hommes et les astres. Tous les astres sont habités ; un esprit déchu loge dans chacun [1]. Quant aux hommes, ils furent emprisonnés dans des corps. L'esprit (Nous) déchu devient psychique ; il ne redevient esprit que par la pureté de ses sentiments. Cependant Dieu ayant assigné à chacun sa véritable place, l'ordre s'est trouvé établi dans le monde, dont la destination est de ramener à Dieu tous les êtres.

Rien de mauvais ne peut sortir de Dieu : il n'en vient que du bien. Considérons les hommes eux-mêmes ; il en est de tout-à-fait stupides, d'autres qui sont perspicaces et intelligents. Plusieurs, quand on leur parle de Dieu, ne comprennent rien ; d'autres tressaillent de joie quand ils entendent parler de lui. D'où vient cette différence ? De la nature de la chute et de ses degrés. Plus un homme pèche, plus son esprit s'obscurcit ; moins il pèche, plus il fait clair en lui. C'est la meilleure manière d'expliquer le mal. — Les uns naissent chez les Scythes, les autres parmi les chrétiens. Pour quelle faute et de quel droit ? — Il faut donc qu'ils aient existé auparavant. — Quand toutes les âmes seront devenues esprits, quand elles auront recouvré leur pureté originelle, le monde finira. Satan lui-même se convertira un jour, du moins il en a la liberté, et il semble qu'en le punissant la bonté de Dieu n'ait en vue que son amendement [2]. Le Christ s'est sacrifié pour le monde entier,

[1] Voir le contraire dans Vincenzi, tom. II, cap. IV-VII, n. c. V : *Censura adversus Huetium circa Origenis doctrinam de natura angelorum.*

[2] Vincenzi (II, XVI, p. 208) prouve, au contraire, qu'Origène a nié la préexistence de l'âme. L'erreur viendrait de ce qu'on a mal traduit et mal interprété ses paroles, en prenant pour sa propre opinion ce qu'il rapporte de ses adversaires. Dans plus de cinquante endroits, Origène parle de l'éternité des peines du démon et des damnés ; l'adjectif *éternel*, expliqué selon le contexte et d'après les paraphrases de l'auteur, ne peut s'entendre que dans le sens rigoureux (t. I, p. 67-112). La rénovation, *restitutio*, des pécheurs dont il parle est généralement admise des anciens

par conséquent pour les démons aussi, qui peuvent se sauver[1]. Quand toutes choses auront été renouvelées, la liberté ne cessera point; les esprits pourront tomber encore, une nouvelle création recommencera, et il en sera ainsi de toute éternité.

Sur la résurrection Origène se contredit; cette doctrine était incompatible avec ses idées. Selon lui, l'esprit a d'abord existé sans le corps; il ne l'a reçu qu'après la chute. Origène interprète la Genèse allégoriquement. Puisque le corps n'appartient pas à l'esprit, pourquoi resterait-il éternellement avec lui? Dans certains passages (non falsifiés), Origène soutient franchement la résurrection des corps, tandis qu'ailleurs (dans les endroits falsifiés), il la rejette absolument. Je ne m'oppose, disait-il, qu'à une fausse conception des choses. L'âme contient le germe d'un corps pneumatique; ce germe sortira au dernier jugement, et les corps pneumatiques apparaîtront. Les erreurs d'Origène sont moins visibles dans son écrit *Contre Celse* et dans ses derniers ouvrages. Au surplus, il ne cesse de protester que si quelqu'une de ses doctrines est condamnée par l'Eglise, il veut qu'on la tienne pour fausse. Il n'a voulu que faire des recherches.

Il eut à lutter de son vivant contre une multitude d'adversaires, et tous les évêques, excepté ceux de la Palestine et de l'Achaïe, qui le connaissaient personnellement, l'exclurent de leur communion (en adoptant le décret d'exclusion porté

Pères de l'Eglise. Les corps des méchants (ressuscités) seront rétablis dans leur intégrité; ils ressusciteront dans la plénitude de l'âge, sans raccourcissement des membres, exempts des vices et de la corruption qu'avait produits l'erreur ou la faiblesse de la nature, selon cette parole de l'Apôtre: *Mortui resurgent incorrupti*. (Thom. Aquin., *Summ. contra gentil.*, lib. IV, c. LXXXIX.)

[1] Vincenzi a également vengé avec succès Origène de ce reproche. La traduction du *De principiis* (I, VIII-III), par Rufin, porte : *Ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni*, passage qui est rendu ainsi dans saint Jérôme : *Diabolum non incapacem esse virtutis* (Epist. ad Avit., *Origeniana*, apud Huetium, lib. II, quæst. V, num. 11, 12, 13, 14). Cette dernière version est en contradiction avec le contexte d'Origène, qui dit : *Secundum nos, ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni, non tamen idcirco quia potuit recipere bonum, etiam voluit, vel virtuti operam dedit*. Origène n'a pas enseigné l'évolution éternelle du monde, puisque ses adversaires lui reprochaient d'enseigner la restauration de tous les êtres. Sans s'en douter, ils lui attribuaient des doctrines contradictoires.

contre lui par le concile d'Alexandrie). Saint Méthodius fut, pendant cette période, son plus sérieux antagoniste. Mais ce n'est qu'après sa mort que ses doctrines furent bien éclaircies; elles donnèrent lieu à des controverses passionnées qui durèrent jusque dans le huitième siècle. — Malgré toutes ses erreurs, Origène ne rendit pas moins de très-grands services à l'Eglise. Nous devons admirer ses vertus, disait de lui saint Jérôme. A la fin de sa vie, il fut de nouveau reçu dans le giron de l'Eglise.

§ 9. — **Origine et progrès de la science catholique**[1].

Les chrétiens des premiers temps ne nous offrent point l'image d'un peuple scientifique. Ils ne pouvaient pas se persuader qu'ils eussent besoin de la philosophie qu'on avait jusqu'alors enseignée. Le problème que la philosophie avait essayé de résoudre par tous les moyens était celui-ci : Y a-t-il un Dieu, et quel est-il ? quelle est la nature de l'homme, sa destination ? etc. A cette question, elle avait été incapable de donner une réponse satisfaisante. Plusieurs philosophes doutaient même qu'on pût la résoudre; d'autres y faisaient les réponses les plus absurdes. Jésus-Christ arrive, et ce que les hommes osaient à peine espérer, ils le reçoivent de lui comme un présent. A quoi bon une pareille science? devait-on se demander tout naturellement. Est-ce que l'essentiel pour les chrétiens n'était pas de se pénétrer des enseignements de Jésus-Christ? Or l'Evangile déclare que la foi ne vient point de l'homme, mais qu'elle l'élève au-dessus de sa nature; et l'Ecriture sainte affirme en divers endroits que la foi est un don de la grâce divine. « Ma prédication, disait saint Paul, ne consiste point dans les artifices de l'éloquence et de la sagesse humaine, mais dans la manifestation de l'Esprit et de la force (dans les preuves que fournit l'Esprit saint et dans les miracles), afin que votre foi soit appuyée non sur la sagesse humaine, mais sur la vertu de

[1] Moehler, *Die Einheit der Kirche.* — J. Kuhn, *Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart.* (*Tüb. theol. Quartalschrift,* 1839.) — Kuhn, *Princip und Methode der speculativen Theologie,* 1841.

Dieu. » « Nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'esprit de Dieu, afin que nous connaissions les dons que nous avons reçus de lui[1]. » Ainsi la sagesse humaine tout entière n'était pas même considérée comme un moyen de parvenir à la foi.

Il fallait aussi préserver le christianisme de tout élément hétérogène, veiller au maintien de sa pureté et de son intégrité. Les apôtres, et notamment saint Paul, recommandaient instamment aux fidèles de ne recevoir que ce qui leur avait été enseigné dans l'Evangile; l'Apôtre s'efforçait de démontrer que la Révélation satisfaisait seule à tous les besoins supérieurs de l'esprit humain. « Veillez, disait-il, à ce que personne ne vous surprenne par la philosophie et par de vaines impostures, qui ne sont fondées que sur les traditions des hommes et sur des arguments tirés de l'origine du monde, et non sur Jésus-Christ; car c'est en lui que réside corporellement toute la plénitude de la divinité[2]! » Ce qu'il nous a communiqué contient tout ce qui est nécessaire à l'homme pour se diriger vers Dieu. Dieu, dit-il, s'est fait homme en Jésus-Christ, et sa doctrine surpasse tout ce que l'homme a jamais produit. Ce qui existait avant Jésus-Christ était l'œuvre d'un monde inculte et ignorant. Le christianisme a élevé toutes choses, et il ne peut être élevé par rien. Aussi ne devons-nous pas nous étonner lorsque nous lisons dans les *Actes*, XIX, 19, que les chrétiens brûlaient les livres des païens. La malveillance, s'emparant de ce passage, en a voulu conclure que le christianisme était ennemi de toute espèce de science. D'autres se sont donné une peine infinie pour démontrer qu'il s'agissait de livres de magie; mais il n'est pas vraisemblable que les chrétiens d'Ephèse eussent entre les mains une si grande quantité de livres pareils. Du reste les Constitutions apostoliques (I, VI) recommandent aux fidèles de s'abstenir de tout livre païen. Que manque-t-il à la loi de Dieu pour que vous recouriez aux fables des gentils? Voulez-vous de l'histoire? vous avez les livres des Rois; des chants? vous avez les psaumes, etc. C'est là, ce nous semble, une preuve irréfragable que ces

[1] *I Cor.*, II, 4, 5, 12. — [2] *Coloss.*, II, 8, 9.

livres ne traitaient pas uniquement de magie. Gardons-nous de nous faire de ce passage une arme contre les premiers chrétiens. Quels dangers l'Eglise naissante ne courait-elle pas du côté des savants du paganisme! Pour oser la blâmer, il faudrait être complètement indifférent aux périls d'un si grand nombre de chrétiens qui ne se sentaient pas la force de résister à la séduction. Entre ce temps-là et le temps où nous vivons, la comparaison est impossible.

Origène nous est une preuve de la gravité de ces dangers. Le démon, dit-il, m'a souvent tendu des pièges, afin de confondre par ma chute l'Eglise tout entière[1]. Il répète la même chose dans une lettre à son disciple Grégoire Thaumaturge. Mais lorsque l'Eglise eut poussé de fortes racines dans les esprits, et qu'un lien puissant eut rattaché entre elles toutes les Eglises particulières, le danger s'affaiblit, et l'on revint à l'étude des lettres grecques. Attaqué par les païens, le christianisme se vit obligé d'établir les rapports qui existaient entre lui et l'idolâtrie.

Le philosophe chrétien Aristide[2] fut le premier qui démontra, par la philosophie des Grecs, que le monothéisme avait la priorité d'origine, et que l'idolâtrie lui était postérieure.

Saint Justin fait remarquer qu'il n'y a pas incompatibilité absolue entre l'ère chrétienne et l'ère antérieure au christianisme. L'image du Verbe est gravée dans tout homme, et cette image, le péché originel ne l'a pas complètement obscurcie; elle s'est toujours conservée même au sein du paganisme. Dans les livres des païens, le bien est mêlé avec le mal. — C'était également une réponse aux gnostiques qui allaient soutenir qu'avant Jésus-Christ le vrai Dieu était complètement inconnu, et que le Dieu de l'Ancien Testament n'était qu'un Dieu borné.

Dès ce moment, l'attention des catholiques fut encore plus éveillée. Ils s'appliquèrent à mettre en lumière toutes les ressources de la philosophie païenne, comme on le voit par diverses apologies qu'ils écrivirent contre les hérétiques. Ce

[1] *Hom. in Ezech.*, II, III.
[2] Euseb., IV, III. — Hieron., *De vir. ill.*, c. XX. — *Ep.* LXX *ad Magnum.* — Moehler, *Patrologie*, p. 310.

travail exigeait à la fois un savoir profond et une dialectique rigoureuse ; on comprit alors combien la science importait à l'Eglise, et on posa les bases d'un grand édifice qui embrasserait toutes les parties de la science catholique.

Cependant l'opposition continuait entre les docteurs chrétiens et les savants du paganisme. Quelques chrétiens étaient enclins à exagérer l'importance des auteurs païens, mais l'Eglise les retenait dans les bornes. Clément d'Alexandrie, pour ne parler que de lui, se proposa d'éclaircir ce sujet dans les trois premiers livres de ses *Stromates*[1]. Il visait à un double but : montrer l'utilité de la science païenne, prouver qu'il peut et qu'il doit y avoir une science catholique de la religion. La philosophie païenne, disait-il, vient aussi de Dieu par voie indirecte ; prétendre que Dieu ne s'est intéressé qu'aux Juifs serait nier la Providence divine. Ce que la loi était pour les Juifs, la philosophie l'était pour les païens. C'est elle qui a enseigné aux Grecs qu'ils ne pouvaient pas d'eux-mêmes trouver la vérité, mais qu'il fallait que Dieu la leur enseignât. L'étude des sages de la Grèce, dit-il ailleurs, aiguise l'esprit et le fortifie. Celui qui ne connaît pas l'insuffisance de la philosophie ne saurait en parler. — Il dit aussi que la foi qui peut être renversée par la sagesse humaine n'est point une foi véritable et ne mérite pas de le devenir. Clément confond ici la foi objective de l'Eglise avec la foi subjective des individus. L'Eglise ne peut pas se tromper, mais les individus le peuvent. L'essentiel, dans ce débat,

[1] *Strom.*, I, VII; IV, XXI; VII, X. Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας. — Ὁ Παιδαγωγός, libri III. — Στρώματα, lib. VIII. — Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος ; Ὑποτυπώσεις (8 livres sont perdus). Euseb., VI, XIII, XIV. — Hieron., *De vir. illustr.*, XXXVIII. — *Oper.* ed. de Potter. Oxon., 1715, 2 tom. in-fol. Venet., 1757. — Ap. Migne *Patrol. gr.*, tom. VIII, IX. — P. Hofstede de Groott, *De Clemente Alexandrino philosopho christiano.* Groning., 1826. — Daehne, *De Γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicæ philosophiæ in ea obviis.* Lips., 1831. — J. Kuhn, *Op. cit.* — Ch.-Fr. Kling, *Bedeutung des Clemens Alex. für die Entstehung der christl. Theologie. Studien und Kritiken,* 1841. — Hoefling, *Des Clem. v. Alexand. Lehre v. Opfer,* 1843. — Reinkens, *De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, theologo, philosopho.* Vratisl., 1851. — H. Reuter, *Clementis Alex. theologiæ moralis capitum select. particulæ.* Berol., 1853. — Laemmer, *Clementis Alex. de Λόγῳ doctrina.* Lips., 1855. — J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique.* Par., 1859 (ouv. couronné).

était d'établir des notions exactes et de ne point s'en écarter dans la discussion. Les païens se figuraient que la foi était une adhésion arbitraire à des faits historiques et à des conceptions religieuses imaginaires. Ils se moquaient des chrétiens qui parlaient sans cesse de la foi. De leur côté les gnostiques, poussant à l'extrémité les erreurs déjà existantes sur la foi, devenaient à leur tour une menace pour l'Eglise. Il fallait également leur opposer une barrière. Ils attachaient au mot de foi à peu près la même idée que Platon aux mots de εἰκασία et πίστις. Platon entendait par là le monde des phénomènes, le fini, le changeant, ce qui devient toujours et n'est jamais définitivement, par opposition à ce qui s'acquiert par une connaissance véritable. Les gnostiques raisonnaient de même sur la foi chrétienne. L'histoire de Jésus-Christ n'était que le phénomène du monde, le μὴ ὄν, l'image passagère de l'idée. Les catholiques, disaient-ils, se placent au point de vue de la foi, mais nous, nous allons jusqu'à l'idée qui resplendit dans la vie du Seigneur et dans sa doctrine; nous apprécions sa vie d'après les idées éternelles que nous portons en nous-mêmes. La foi est l'affaire des psychiques; la science, celle des pneumatiques.

Clément d'Alexandrie disait au contraire :

1. Le Fils s'est incarné en Jésus-Christ, et puisqu'il s'est vraiment fait homme, la doctrine divine est aussi une doctrine humaine, et la doctrine humaine une doctrine divine[1].

2. La foi s'appuie sur l'autorité du Fils de Dieu. Qui serait assez impie pour demander à Dieu des preuves comme s'il s'agissait d'un homme [2]?

3. La seule Eglise catholique représente l'autorité du Christ, en sorte que sa foi et son autorité sont une seule et même chose[3].

4. Cette foi est l'éternel fondement de toute connaissance religieuse, car nous avons pour garant de notre doctrine le Seigneur, qui est par lui-même digne de créance. Il est donc la règle de toutes nos recherches[4]. — Aux yeux de Clément, c'est la foi qui enseigne la philosophie; sagesse descendue du ciel, elle enseigne la charité et conduit à la sagesse.

[1] *Cohort. ad gent.*, c. VII-X; *Pedæg.*, I, II; III, I. — [2] *Strom.*, V, I. — [3] *Strom.*, II, XI, XII; VII, XV-XVIII. — [4] *Strom.*, II, IV, XI; VII, X, XVI.

5. La science de la foi s'acquiert en réfléchissant sur la foi; la foi est la condition indispensable, le fondement permanent et inviolable de la science. La foi est donc aussi le critérium de la science[1].

6. Aussi la véritable gnose, ou la gnose conforme à la règle ecclésiastique n'est autre chose que la foi en tant qu'elle se rend compte d'elle-même et saisit le lien intime qui rattache toutes ses parties[2]. La science religieuse et la foi sont de même nature; la foi appelle la science[3].

7. La foi subjective est une adhésion aux choses invisibles, l'union de l'esprit avec l'objet de la foi[4]. L'homme étant essentiellement libre, la foi est aussi essentiellement un acte d'obéissance à Dieu. Toutes les démonstrations imaginables ne sauraient produire la foi; elles ne peuvent que la développer; car la foi est un acte de la volonté. — Saint Clément examine ensuite comment la foi étant un acte d'obéissance, l'élément moral forme une partie essentielle de la foi. — Sans les œuvres la foi est morte.

Origène enseigne les mêmes principes, et déjà avant saint Clément, saint Irénée les avait au moins indiqués dans son Περὶ ἐπιστήμης, que nous n'avons plus. Origène écrit dans la préface de son *De principiis :* Comme il y a certains esprits qui prétendent connaître la vérité sans Jésus-Christ, bien qu'ils l'ignorent ou ne la connaissent que faiblement, nous nous voyons forcé de nous adresser à lui. Il en est même plusieurs, parmi ceux qui se disent chrétiens, qui se sont séparés de la vérité. Il demeure établi cependant que rien n'est vrai que ce qui nous est arrivé par la tradition. Telle est la base sur laquelle la gnose doit être jugée[5].

Clément et Origène étaient de ceux qui se plongeaient dans la science avec toutes les ressources de leur génie, mais en respectant la foi et sans jamais empiéter sur elle. La parole nous étant venue du ciel, dit Clément, la sagesse humaine nous est inutile; nous n'avons plus besoin de visiter Athènes, Rome, l'Ionie. Prenons pour maître celui qui a fait du monde entier une Athènes et une Ionie[6]. Notre sagesse, par la

[1] *Strom.*, II, II-IV. — [2] *Strom.*, VII, X. — [3] *Ibid.*, II, VI. — [4] *Strom.*, II, II-IV; V, I. — [5] Cf. *Adv. Cels.*, VI, XIII; VII, XVI. — [6] *Cohort. ad gent.*, c. X.

sublimité de la connaissance et de la conviction, est bien supérieure à celle de la Grèce, car nous sommes instruits de Dieu[1].

Venait ensuite la question de savoir si la foi que les adultes apportent avec eux du paganisme reposait sur une révélation. Cette question a été diversement résolue. Nous devons ici distinguer entre les docteurs de l'Église ceux qui luttaient contre les gnostiques et ceux qui n'entraient pas directement dans ce débat. A l'encontre des gnostiques, suivant lesquels Dieu avait été complètement ignoré avant Jésus-Christ, saint Irénée et Tertullien affirmaient que Dieu avait été généralement connu par la raison humaine[2]. Je soutiendrai toujours, disait Tertullien, que le vrai Dieu n'a jamais été inconnu, et que son existence n'a jamais pu être mise en doute[3]. — Les Pères alexandrins soutenaient que la connaissance que les païens avaient de Dieu émanait d'une révélation primitive qui n'avait été qu'obscurcie. Je vous reporte à l'origine du genre humain, disait Clément d'Alexandrie[4], et je vous demande : Qui l'a enseigné? ce n'est point un homme, ni un ange, car les anges mêmes ont été enseignés. Il n'y a qu'un seul Fils de Dieu, celui que les prophètes appellent la sagesse; c'est lui qui a été leur précepteur. Aussi saint Clément ne cesse de répéter que ce qu'on trouve de vrai dans les philosophes grecs vient de cette révélation primitive[5], et il appelle Platon un voleur qui a puisé dans la sagesse hébraïque sans l'avouer. « Nous pouvons démontrer que la nature humaine est incapable de trouver Dieu, si celui qui l'a créée ne se montre lui-même à elle. » (Les gnostiques soutenaient que le monde et la nature humaine n'étaient point l'ouvrage de Dieu.) Contre les païens, les Pères devaient insister sur la faiblesse de la raison; contre les gnostiques, ils avaient à établir que si elle était faible, elle existait néanmoins et pouvait s'élever à la connaissance de Dieu.

Clément d'Alexandrie, qui a si bien mérité de la science catholique, n'osa pas donner lui-même un système de doctrine; il se contenta de montrer ce qu'il fallait faire. Origène

[1] *Strom.*, I, XX. — [2] Iren., II, IX; Tertull., *Adv. Marcion.* — [3] Tertull., I, IX, X. — [4] *Strom.*, VI, VII. — [5] *Strom.*, I, XIX; II, XV; III, XVIII; Origen., *Adv. Cels.*, VI, III; VII, XLII.

fut moins timide. Son exemple fut suivi par Théognoste, qui, dans ses *Hypotyposes,* institua une gnose catholique. Son ouvrage est perdu.

§ 10. Etablissements d'instruction et écoles savantes.

De nombreux obstacles contrariaient pendant cette période les progrès de la science catholique. Les parents étaient obligés d'envoyer leurs enfants aux écoles publiques établies dans la plupart des villes importantes; c'étaient ou des écoles municipales ou des écoles impériales. Les familles chrétiennes devaient craindre d'envoyer leurs enfants à des écoles où l'enseignement se donnait tout entier selon les principes du paganisme. Cet enseignement se bornait à la politique et à la religion; on y lisait et commentait les classiques. Les chrétiens en étaient donc naturellement exclus, car la jeunesse y aurait été exposée à perdre les semences de la foi. Quand le christianisme s'étendit davantage, les maîtres païens prirent à tâche de le combattre et de le couvrir de ridicule, ainsi que nous l'apprend Aréobius. — Les fidèles, ne recherchant que l'unique nécessaire, le christianisme, négligeaient la culture des lettres.

Et comme la première base leur faisait défaut, ils ne pouvaient guère s'appliquer sérieusement aux sciences supérieures; de là vient que tous les maîtres chrétiens de cette période, Tertullien, Minutius Félix, saint Cyprien et Arnobe, sortaient originairement du paganisme; et peut-être ne trouverait-on pas dans toute l'Eglise latine un seul docteur qui fût né dans son sein. Il en était de même dans l'Eglise grecque.

Peu à peu, cependant, des écoles chrétiennes s'établirent dans les localités où se trouvaient les plus grandes agglomérations de fidèles, par exemple à Alexandrie, qui fut de tout temps un des principaux foyers de la science hellénique. Ptolémée Lagi y avait institué le musée, où l'on enseignait toutes les sciences, et dont les professeurs vivaient en commun. Tibère Claude l'avait encore enrichi. C'était donc le rendez-vous des plus savants hommes du paganisme; nulle part la position de l'Eglise n'était aussi difficile, et c'était là

qu'elle aspirait le plus à se mettre au niveau des païens. Les chrétiens eux-mêmes y professèrent les sciences et y donnèrent des cours de haut enseignement public. Comme on voulait éloigner la jeunesse des écoles païennes, on joignit à l'enseignement religieux l'instruction scientifique. On ignore à quelle époque cette école fut établie. Voici, d'après Eusèbe, la liste de ses chefs :

1. Athénagore. Nous ne le savons toutefois que par l'histoire ecclésiastique de Philippe de Side, dont l'autorité est insuffisante; 2. Pantène, ancien stoïcien; 3. Clément d'Alexandrie; 4. Origène; 5. Héraclas, son disciple; 6. Denis le Grand; 7. Pierius, vraisemblablement[1]; 8. Pierre le martyr[2].

On y enseignait : 1. l'Écriture sainte, dont Pantène était un excellent commentateur, au dire de saint Jérôme[3]; 2. la rhétorique; 3. la dialectique; 4. l'histoire de la philosophie; 5. la géométrie; 6. l'astronomie; 7. l'explication développée du dogme et de la morale.

Cette école rendit aux chrétiens les plus grands services, et produisit une multitude de saints et de martyrs. Du temps des persécutions, on la faisait souvent cerner par des soldats afin d'effrayer les chrétiens; plusieurs furent enlevés de force et martyrisés. Ces hommes acquirent une telle célébrité que

[1] Photius, *Cod.* 119. — Pierius, surnommé le jeune Origène, enseignait vers 264 à 282. Théognoste lui succéda vers 282 (Philipp. Sidetes, *Fragm. histor.*; Photius, *Cod.* 106), un disciple d'Origène, auteur des *Hypotyposes* en sept livres. (Gregor. Nyss., *Contr. Eunom.*, liv. III.) — Athanas., *De decret. Nic. syn.* c. XXV. — *Ep.* IV *ad Serapion.* (*Fragmenta Theol.* apud Gallandi, III, p. 662-669.)

[2] Cf. Reischl, *Die letzten Meister der christl. Schule zu Alexandrien*, dans *Hildesh. Theol. Monatschrift,* 1851, p. 293. — Reischl adopte l'ordre suivant : Pantène, Clément, Origène, Héraclas, Denis, Pierius, Achillas, Théognoste, Sérapion, Pierre le Martyr. (Gallandi, t. IV, p. 91. Routh, *Relig. sacr.*, p. 319.) — Avant Macaire le Citadin, qui est le onzième, vers 310-320, il y a une lacune dans la série. — Selon Théodoret, Arius passait pour le successeur de Pierre et le prédécesseur de Macaire. (*Fragm.* de Macaire dans Gallandi, t. IV, p. 237.) Le douzième était Didyme l'Aveugle. Cf. Guericke, *De schola, quæ Alexandriæ floruit, catechetica*, p. 1, 2. Halle, 1824-25. — C.-F.-G. Hasselbach, *De schola, quæ Alexandriæ floruit, catechetica,* p. 1. Stett., 1826. — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie.* Par., 1844-45, 2 vol. (Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, III, II, p. 921.) — Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie.* Par., 1820, 2 tom.; 2e édit., Par., 1840-48, 3 vol. — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* par Vacherot. Par., 1846-51, 3 vol.

[3] *De vir. illustr.*, c. XXXVI.

les païens invitèrent saint Anatole à se donner pour un successeur d'Aristote.

Les écoles de Césarée et d'Antioche furent également célèbres. La première fut instituée par Origène sur la demande des évêques de Palestine qui l'avaient protégé pendant son excommunication, et fut plus tard restaurée par Pamphile le martyr. Parmi les maîtres que nous connaissons de l'école d'Antioche, se trouvent saint Babylas, martyrisé dans la persécution de Dèce, et Lucien, autrefois sectateur de Paul de Samosate[1].

Nous savons peu de chose de l'école romaine. Fondée par saint Justin, elle fut continuée par Tatien, qui sortit de Rome quelques années après et tomba dans le gnosticisme.

CHAPITRE IV.

CONSTITUTION DE L'ÉGLISE.

§ 1er. **Institution des évêques.**

L'institution épiscopale est un des points essentiels de la constitution de l'Eglise. Il importe de savoir, en effet, si lorsque les apôtres fondaient une Eglise, ils plaçaient à sa tête un chef unique, ou s'ils confiaient à un collége de prêtres la gestion des intérêts ecclésiastiques. Jusqu'aux temps modernes, la question a été résolue en ce dernier sens. Mais si nous consultons l'histoire, nous serons forcés de reconnaître que les apôtres n'instituèrent jamais qu'un seul évêque, *episcopi singulares*, c'est-à-dire qu'ils ne choisissaient jamais

[1] H. Kihn, *Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die aeltesten christlich. Schulen.* Ingolstadt, 1866. Kihn distingue trois périodes de cette école : depuis Lucien à Diodore de Tarse, de Diodore à Nestorius, de Nestorius à la translation de l'école à Edesse, outre un degré préliminaire depuis Théophile jusqu'à Lucien (168 à 290). — Ph. Hergenroether, *Die Antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete.* Würzb., 1866. (F. Muenter, *Commentatio de schola Antiochena.* Hafn, 1811.) — Matter, *l'Ecole d'Alexandrie, comparée aux principales écoles contemporaines*, 2e édit. entièrement refondue. Par., 1840-48, 3 tom.

qu'un seul homme pour être leur successeur dans l'Eglise qu'ils avaient fondée; lui seul était chargé de commander et de présider à tout le reste.

L'Ecriture sainte nous en offre déjà une preuve dans la personne de Tite et de Timothée, qui gouvernaient chacun leur Eglise particulière. Dans l'Apocalypse, saint Jean reçoit l'ordre d'annoncer à sept Eglises ce qui lui a été révélé, d'écrire telle et telle chose aux anges, c'est-à-dire aux évêques de ces Eglises. — Dans toutes les lettres de saint Ignace d'Antioche, disciple des apôtres, excepté dans la lettre aux Romains, il est question des évêques, et il y est dit que les prêtres, les diacres et le peuple doivent leur être soumis, parce qu'ils sont les lieutenants de Jésus-Christ[1].

Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, s'applique tout particulièrement à énumérer les évêques qui se sont succédé dans les principales Eglises. Comment aurait-il pu le faire si dès l'origine un seul n'avait pas été à leur tête? Il cite exactement le premier évêque institué par les apôtres, puis ses différents successeurs[2].

Un des problèmes les plus intéressants est de savoir comment la succession des évêques se concilie avec la preuve traditionnelle des saints Pères. On ne se bornait pas à répondre vaguement aux hérétiques qu'il fallait s'en rapporter à la tradition; mais on la rattachait constamment au corps épiscopal, comme à son organe naturel. Il faut obéir aux évêques des Eglises, dit saint Irénée[3], car ils sont les successeurs des apôtres. Ils ont en même temps que la succession de l'apostolat le sceau de la vérité. Fuyez ceux qui s'éloignent de cette succession[4]. Si quelques hérétiques essaient de pénétrer dans l'âge apostolique, nous leur demanderons de fournir la suite de leurs évêques et de prouver qu'un seul d'entre eux a eu pour prédécesseur un apôtre. Quant à l'Eglise de Rome, elle sait encore que Pierre ordonna Clément[5]; l'Eglise de Smyrne sait que Jean consacra Polycarpe, etc.

[1] *Ad Philad.*, VII; *ad Magn.*, VI; *ad. Smyrn.*, VIII.

[2] *Hist. eccl.*, II, XXIV; III, XI, XIV, XV; IV, I, XIX, XX; V, VI. — [3] IV, XXVI-II. — [4] III, II-IV; V, XX; Tertull., *De præscript.*, c. XXXII. — [5] Le successeur de saint Pierre fut plutôt saint Lin.

Il faut remarquer, cependant, que les Pères ne cherchent jamais à prouver directement aux hérétiques que les évêques ont été institués par les apôtres ; ils le supposent comme un fait indubitable et se bornent à en tirer les conséquences. Dans la lutte contre les gnostiques, par exemple, ils développent simplement la preuve traditionnelle. Or, les gnostiques existaient dès le second siècle (et même dès le premier), et ils devaient savoir si réellement les apôtres n'avaient point établi d'évêques. Ils ne le disent jamais. Ce fait était un argument invincible. Le nom d'un évêque est souvent la première et unique chose que nous sachions d'une Eglise (et cela est vrai de plusieurs Eglises de l'Espagne et de la Gaule, telles que celles de Lyon, de Marseille, etc.).

Toutes les sectes contemporaines confessent l'existence de cette institution. Jamais les gnostiques ne la combàttirent ; ils voulaient rester dans l'Eglise et la croyaient fondée par Jésus-Christ ; ils prétendaient seulement s'élever à une plus haute perfection, et se plaignaient qu'on les eût retranchés. Les autres hérétiques, les antitrinitaires, par exemple, considéraient la dignité épiscopale comme si essentielle, que, voulant fonder une Eglise, ils établirent un évêque à Rome, Natalis, lequel revint ensuite à l'Eglise et fit cesser la secte[1]. Quand le schisme novatien éclata, on songea aussitôt à consacrer évêque Novatien : les Africains nommèrent Maxime. Les montanistes se donnèrent des chefs analogues aux évêques catholiques. Les ébionites adoptèrent la constitution de la synagogue juive. Nous lisons déjà dans les Clémentines que Jésus-Christ institua des évêques, et que sans eux l'Eglise ne peut subsister. — L'établissement de l'épiscopat était donc connu de toute l'antiquité ecclésiastique.

Parmi les adversaires de l'épiscopat, les uns prétendent qu'il a sa source dans la cupidité et l'ambition, et que dans l'origine l'Eglise était régie par un collége de prêtres ; les autres croient qu'il s'est formé graduellement dans le cours des siècles.

Pour se rendre compte du premier sentiment, il est nécessaire d'étudier comment se sont établies les diverses

[1] Euseb., V, XXVIII.

formes de gouvernement civil : on trouvera autant de formes de gouvernement que de nations différentes. Il n'y a que pour l'épiscopat, où l'ambition serait parvenue à fonder et à maintenir partout l'unité. Mais cette innovation a dû nécessairement soulever des agitations incessantes dans l'Eglise : comment se fait-il que nous n'en voyions nulle part aucun vestige? Quand l'ambition lève la tête, elle trouve toujours des hommes impatients du joug et prêts à le secouer. Il lui faut surmonter des obstacles infinis, l'histoire a soin de les enregistrer. Et puis, quel attrait si puissant l'épiscopat des premiers siècles offrait-il aux ambitieux? celui peut-être de régner sur quelques centaines de malheureux? La charge épiscopale ne rapportait alors ni revenus, ni gloire aux yeux du monde. Dans les mauvais jours, les évêques étaient les premiers saisis et persécutés. L'humilité, d'ailleurs, était si profonde, que personne ne s'estimait à la hauteur d'une telle mission.

Dire que l'épiscopat est né d'un progrès naturel, c'est attribuer au hasard la meilleure part. Mais alors la plus grande variété a dû s'introduire dans le gouvernement de l'Eglise, et il nous faudra croire la chose la plus incroyable de toutes, c'est que l'unité la plus parfaite ait pu s'établir dans de telles conditions. Non, l'unité n'a été possible que parce que l'épiscopat remonte au berceau de l'Eglise.

L'épiscopat a donc été institué par les apôtres sur l'ordre du Seigneur. On allègue contre cette vérité différents passages de l'Ecriture, notamment le discours[1] où saint Paul, parlant aux prêtres d'Ephèse, leur dit que l'Esprit-Saint les a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu. On a inféré de là que dans l'origine il n'y avait point de différence entre les évêques et les prêtres, et qu'il y avait plusieurs évêques à Ephèse. On cite encore l'endroit où l'Apôtre, énumérant à Timothée les qualités que doivent avoir les évêques, leur donne aussi le titre de prêtre[2].

Comme il résulte de nos recherches que les apôtres n'avaient établi dans chaque Eglise qu'un seul chef et un seul successeur, les textes qu'on invoque ne peuvent être éclaircis que

[1] *Act.*, XX, 17. — [2] *I Tim.*, III ; *Tit.*, I ; *Phil.*, I, 1.

par l'histoire. Elle nous apprend en effet que le nom de prêtre a été emprunté à la constitution de la synagogue juive, dont les chefs étaient ainsi désignés. On sait également que les principaux d'un Etat ou d'une cité étaient appelés *anciens (senatores)*. *Episcopus* a la même signification que ἔφορος chez les Spartiates; il signifie « surveillant. » Ainsi, quand saint Paul dit qu'il a convoqué les prêtres d'Ephèse à Milet, c'est comme s'il disait qu'il a convoqué les chefs ecclésiastiques, sans préciser exactement s'ils sont prêtres ou évêques. Saint Paul écrivit aussi à Tite et à Timothée qu'ils devaient établir des chefs ecclésiastiques dans les villes, sans déterminer si ce sont des évêques ou des prêtres. Peu à peu, cependant, l'usage prévalut de réserver le titre d'évêque au premier d'entre les chefs; les autres gardèrent le nom de prêtres[1]. Dans les temps apostoliques on ne songeait guère à faire parade de son titre pour ne rien laisser perdre des honneurs qui y sont attachés. Jusqu'au troisième siècle, les évêques reçurent le nom de prêtre, mais non les prêtres celui d'évêque. Les évêques[2], dit saint Clément de Rome, conformément à l'ordre du Seigneur, annoncèrent partout sa doctrine, dans les villes comme dans les villages, et ils établirent des évêques et des diacres[3]. Ici encore, le mot *episcopus* est pris dans un sens général, et applicable aux évêques comme aux prêtres. Saint Irénée donne le nom de prêtres aux évêques. Saint Hippolyte[4] rapporte que Noët fut interrogé par les prêtres de Smyrne, c'est-à-dire par les prêtres et les évêques. Tertullien donne aussi aux évêques le titre de prêtres, bien qu'il distingue parfaitement ces deux ordres. De cette terminologie on ne saurait donc rien conclure contre l'épiscopat. Les habitudes de langage ne se formèrent qu'avec le temps. Dans l'épître aux Romains et dans la première aux Corinthiens, les chefs des Eglises ne sont appelés ni prêtres ni évêques, mais diacres; ce qui prouve de nouveau que le sens des expres-

[1] Prêtre signifie aussi docteur de l'Eglise. C'est le titre que porte saint Irénée dans *Hippolyte*.

[2] *I Cor.*, XLII.

[3] Il est à remarquer que les plus anciens évêchés n'avaient généralement qu'un évêque et deux diacres; ils n'avaient point de prêtres.

[4] *Adv. Noet.*, I.

sions n'était pas encore rigoureusement fixé. Les textes de la Bible ne doivent point s'expliquer selon leur sens littéral, mais d'après leur valeur historique; la chose précède toujours le nom.

On invoque encore l'autorité de saint Jérôme, qui déclare dans son commentaire sur l'épître à Tite, que « les prêtres ne différaient point originairement des évêques; » et il explique ainsi l'origine de cette distinction : quiconque baptisait dans l'Eglise appelait ceux qu'il avait baptisés, non les disciples du Christ, mais ses disciples, ce qui donna lieu à toutes sortes de partis; pour remédier à cet abus, il fut décidé par un décret général qu'un seul dominerait sur tous les prêtres. Il répète la même chose dans sa lettre à Océan. Saint Jérôme est le seul qui tienne ce langage et il est contredit par toute l'antiquité chrétienne. Son sentiment, résultat d'une fausse interprétation, ne s'appuie ni sur l'histoire ni sur la tradition.

Voici la source de cette opinion. Saint Jérôme avait été offensé par des évêques, notamment par Jean de Jérusalem, et il avait eu affaire à plusieurs membres de l'épiscopat dont l'arrogance l'avait péniblement impressionné. Afin de leur inspirer des sentiments plus modestes, il leur dépeignit un ordre de choses fictif où l'évêque se confondait avec le prêtre. Un autre abus de son temps consistait en ce qu'un grand nombre de diacres s'élevaient au-dessus des prêtres parce qu'ils les surpassaient en puissance mondaine. C'est également pour abattre leurs prétentions que saint Jérôme répète de nouveau que dans l'origine les prêtres ne différaient point des évêques. Quant au décret général qu'il invoque, il est inconnu de toute l'histoire; saint Chrysostome et Théodoret, qui expliquent aussi ce passage (de Tite), n'y voient pas ce qu'y a vu saint Jérôme. Les apôtres instituèrent des évêques, et les prêtres furent leurs auxiliaires. Les prêtres ne sont rien sans les évêques dont ils reçoivent leurs pouvoirs.

Les diacres sont aussi d'institution apostolique.

§ 2. Education des clercs. — Mode de promotion aux charges ecclésiastiques.

Dans l'absence ou dans la rareté des écoles chrétiennes à cette époque, on se demande comment il était pourvu à l'instruction des clercs. — Dans l'antiquité, l'éducation était plutôt pratique que théorique ; la jeunesse romaine s'assemblait autour du prétoire les jours où l'on rendait la justice, afin de se familiariser avec la procédure judiciaire. Les sénateurs emmenaient avec eux leurs fils au sénat, pour leur former l'esprit par la prudence des conseils et la sagesse des délibérations de ce corps vénérable. Celui qui voulait devenir général d'armée s'attachait à un général et l'accompagnait à la guerre. C'était là toute son éducation. On faisait de même dans l'Eglise. Les clercs ne recevaient point d'autre instruction que les autres chrétiens. Celui qui aspirait à la prêtrise entrait d'abord dans les ordres inférieurs, et le passage des degrés inférieurs aux degrés supérieurs lui servait d'école pratique. Les clercs qui étaient dans les ordres inférieurs accompagnaient constamment l'évêque, ils entendaient ses enseignements et ses conseils, étaient témoins de sa vie et de l'exercice de sa puissance pénale, et apprenaient ainsi ce qu'ils auraient à faire si un jour ils parvenaient aux mêmes fonctions. On choisissait dans leur sein les plus vertueux et les plus capables pour les élever aux ordres supérieurs. De l'ordre de portier ou d'acolyte on passait ordinairement au diaconat, de l'ordre de lecteur et d'exorciste à la prêtrise. Le lecteur avait puisé dans l'exercice même de sa charge une connaissance plus complète de l'Ecriture, et il s'était initié à l'enseignement catéchétique dans la compagnie de l'évêque. Le consentement du peuple était nécessaire quand l'évêque voulait promouvoir un lecteur à la prêtrise. Saint Cyprien écrivit deux lettres pour se justifier d'avoir nommé lecteur, sans l'assentiment du peuple, le confesseur Aurélius qui s'était signalé dans la persécution de Dèce. Pour être élevé au sacerdoce, il fallait avoir vécu d'une manière irréprochable. Quant aux évêques, ils n'étaient choisis que parmi les hommes les plus éprouvés et les plus

habiles; on prenait ordinairement ceux qui avaient été baptisés dans l'Eglise qu'ils allaient diriger et qui, ne l'ayant jamais quittée, y jouissaient d'une renommée intacte et possédaient la confiance générale. Ils connaissaient d'autant mieux le peuple qu'ils avaient grandi dans son sein [1].

Quand un évêque venait à mourir et qu'il s'agissait de lui nommer un successeur, le plus âgé des prêtres fixait le jour de l'élection, et réunissait autour de lui le clergé de tout le diocèse, y compris le peuple [2]. L'élu était ensuite présenté aux évêques de la province. Il était souvent nommé à l'unanimité par les prêtres et par tout le peuple. Les évêques d'alentour qui se trouvaient présents examinaient si l'élu possédait les qualités requises. S'il les possédait, il était reconnu : c'était là sa confirmation; elle était complétée par la consécration que faisait le métropolitain avec les évêques assistants. On lui imposait les mains et on invoquait sur lui les dons de l'Esprit-Saint. On les imposait aussi aux diacres et aux prêtres; mais la présence de plusieurs évêques, en dehors de l'évêque propre, n'était pas nécessaire. — Les changements qui se produisirent dans la situation extérieure de l'Eglise modifièrent un grand nombre de ces coutumes.

§ 3. **Revenus des clercs.**

Les apôtres qui travaillaient dans les Eglises particulières étaient le plus souvent entretenus par les nouveaux convertis. Saint Paul et ses compagnons se nourrissaient seuls du travail de leurs mains. Les évêques, les prêtres, les diacres que les apôtres avaient établis dans les Eglises fondées par eux vivaient des arts et des métiers qu'ils avaient appris avant d'entrer dans l'Eglise. Au troisième siècle nous rencontrons encore des évêques et des prêtres qui pourvoyaient ainsi à leur subsistance. Ce n'était ni la sagesse ni l'industrie humaine qui avaient implanté et affermi l'Evangile, c'était la vertu de Dieu. On n'avait point combattu le monde par les artifices de la philosophie mondaine. Les apôtres étaient

[1] Cypr., *Epist.* LXVIII.
[2] Staudenmaier, *Geschichte der Bischofswahlen*. Tüb., 1830.

pêcheurs, et leurs successeurs n'étaient guère plus cultivés. La recommandation que saint Paul fait aux évêques d'exercer l'hospitalité [1], permet de conclure qu'on choisissait ordinairement ceux qui avaient le plus de fortune.

Au deuxième siècle, les fidèles prirent l'habitude d'offrir les prémices de leurs récoltes; ils les portaient d'abord à l'église, et de là dans la maison de l'évêque. C'étaient des fruits, du miel, du cidre, que les clercs se partagaient entre eux. Les montanistes, qui rétribuaient leurs chefs, étaient accusés par les catholiques d'employer la corruption pour se donner des supérieurs : d'où il suit que les évêques catholiques n'avaient point encore de revenus déterminés.

Mais les Eglises s'étant agrandies avec le temps, il devint impossible aux évêques et aux prêtres d'exercer aucun métier, et les fidèles durent contribuer davantage à leur entretien, chose d'autant plus facile que leur nombre s'était fort accru. Tertullien assure, dans son *Apologétique*, que les fidèles déposaient tous les mois dans l'église une petite somme d'argent, que les prêtres se distribuaient entre eux. Ces offrandes étaient volontaires. Les prêtres, dit saint Cyprien [2], ne doivent point s'occuper des affaires terrestres, mais se vouer exclusivement à la prière, et se contenter de ce qui a remplacé les dîmes de l'Ancien Testament. — Les Eglises étaient déjà si considérables que leur administration absorbait toutes les forces du clergé et ne lui permettait plus d'exercer aucun métier [3].

Le clergé de l'Eglise primitive se distinguait donc par une extrême simplicité de mœurs. Il ne considérait point l'état ecclésiastique comme une source de bien-être, mais comme un état d'immolation; et c'est en cela qu'il faisait consister tout son bonheur. S'il était vrai, comme quelques-uns l'affirment, que l'orgueil fût la source de l'épiscopat, nous ne verrions point quel attrait il pouvait avoir alors, tandis que nous trouverions toutes les raisons imaginables pour s'éloigner d'un état qui ne demandait que des sacrifices sans compensation temporelle.

[1] *I Tim.*, III, 2. — [2] *Epist.*, VI, LXVIII. — [3] *Constitut. apost.*, VII, XXX.

§ 4. Le célibat.

L'institution du célibat est aussi ancienne que l'Eglise. Les évêques, les prêtres et les diacres ne se mariaient point. Ce que nous avons dit de leurs revenus vient à l'appui de cette assertion. Saint Paul déclare que celui qui n'est pas marié est libre de se vouer tout entier au service du Seigneur[1]. A qui ces paroles pourraient-elles mieux s'appliquer qu'aux clercs?

Le plus ancien témoignage que nous ayons sur ce sujet se trouve dans l'*Exhortation* de Tertullien *à la chasteté,* ch. x. Priscille avait donné un oracle sur le célibat, et Tertullien l'avait inséré dans son *Exhortation.* Suivant cet oracle, les prêtres montanistes vivaient dans le célibat, et dans les controverses qui éclatèrent entre eux et les catholiques, on ne voit point qu'ils se distinguassent de ces derniers sous ce rapport. Si les montanistes avaient été les premiers auteurs du célibat, les catholiques, par esprit d'opposition, se seraient abstenus de l'introduire. L'*Exhortation* de Tertullien contient un autre renseignement. Tertullien, déjà montaniste quand il l'écrivit, l'avait adressé à une veuve pour l'exhorter à ne se point remarier, et voici une des raisons qu'il lui donnait : « Ne rougiriez-vous pas, si vous étiez mariée pour la seconde fois, de vous présenter devant le prêtre qui ne l'a été qu'une fois, ou qui n'a été consacré qu'à la condition de vivre dans la virginité? » ch. xiv. On admettait donc des hommes mariés parmi les clercs, mais s'ils ne l'étaient pas avant d'entrer dans cet état, on les obligeait à faire vœu de virginité. Tertullien ne parle point ici d'une nouveauté, mais il allègue à cette veuve un fait connu depuis longtemps.

Dans l'*Histoire* d'Eusèbe, il est dit de Paul de Samosate qu'il était un évêque de la pire espèce, que son clergé était tombé dans une grande décadence, et qu'on voyait des « femmes sous-introduites » chez un grand nombre d'ecclésiastiques qui lui ressemblaient. C'étaient des personnes du sexe qui allaient loger chez eux sous prétexte de s'adonner

[1] *I Cor.*, VII, 32.

plus particulièrement aux exercices de la piété. Ces prêtres, est-il dit, péchaient avec elles, c'est-à-dire ne gardaient point le célibat : d'où nous concluons qu'il existait déjà en Syrie. On pourrait aussi citer quelques passages de saint Cyprien[1].

Les lois portées au commencement du quatrième siècle ne font que confirmer ce qui existe déjà, ainsi qu'il résulte du canon XXXIII d'Elvire : *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, abstinere se a conjugibus suis,* etc. Cette loi s'appliquait à partir du sous-diaconat. Un homme marié qui entrait dans les ordres supérieurs devait s'abstenir du mariage, sous peine de déposition. Si un prêtre se marie, dit le concile de Néo-Césarée[2], il sera exclu du clergé. Le canon X du concile d'Ancyre (314) est remarquable en ce qu'il donne la raison des changements qui s'introduisirent plus tard chez les Latins. Si les diacres (au moment de leur élection) déclarent qu'ils veulent se marier, et s'ils se marient réellement, ils demeureront dans le ministère, si l'évêque leur permet le mariage ; en d'autres termes, il laissait aux évêques à décider s'ils voulaient faire une exception pour les diacres. Le XXVIIe canon apostolique porte qu'entre ceux qui font partie des clercs, on ne permettra qu'aux lecteurs et aux chantres de prendre des femmes ; et le canon VIe statue qu'un évêque ou un prêtre ne doit pas éloigner sa femme sous prétexte de religion (contre la volonté de celle-ci). La raison de ce canon est que plusieurs, étant entrés dans la cléricature lorsqu'ils étaient déjà mariés, renvoyaient leurs femmes, leur refusaient le logement et la table par cupidité plutôt que par des considérations ascétiques, et les livraient en proie à la misère[3].

[1] Euseb., VII, XXX. — [2] Entre 314 et 325.

[3] Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro.* Rome, 1774. — *Nuova giustificatione del celibato sacro.* Ful., 1785. — Moehler, *Denkschrift über den Coelibat*, dans *Gesammelte Schriften und Aufsaetze*, t. I, p. 177. — Klitsche, *Geschichte des Coelibats.* Augsb., 1830. — *Der Coelibat.*, en 2 vol. Rgsb., 1841. — Pavy, *du Célibat ecclésiastique,* 2e édit. Par., 1852.

§ 5. Les métropolitains.

Le territoire sur lequel un évêque était établi s'appelait, dans l'Eglise latine, *diocèse*, et dans l'Eglise grecque παροικία. Plusieurs évêques dont les diocèses étaient limitrophes, resserrèrent les liens qui les unissaient entre eux et donnèrent à leur chef le nom de métropolitain. Les colonies grecques que l'excès de population ou d'autres motifs faisaient émigrer de la ville qu'elles habitaient appelaient cette ville leur métropole, et la nouvelle ville qu'ils fondaient était sa succursale (ἀποικία). Plus tard, la métropole fut la ville principale de la province, et c'est de là que le nom de métropole a passé dans la langue chrétienne. Cependant le nom de métropolitain n'est pas mentionné avant le troisième siècle. Dans les canons des apôtres et dans ceux d'Elvire, métropolitain signifie primat de la province[1].

Relativement à l'origine du lien métropolitain, quelques-uns ont prétendu qu'il était d'institution apostolique, par conséquent d'origine divine. C'est l'opinion de quelques savants mécontents des papes, comme Pierre de Marca. L'apôtre saint Pierre, dit-il, a envoyé ses épîtres aux provinces du Pont, de la Cilicie, de la Cappadoce, etc., ce qui prouve que ce lien existait déjà (?) La même conséquence résulterait de la première épître de saint Paul aux Corinthiens, de ses épîtres à Tite et à Timothée, à qui il ordonna d'instituer des évêques. — Or, tout ce qu'on peut inférer des provinces désignées par les lettres de saint Pierre, c'est qu'il voulait faire connaître à qui ses lettres s'adressaient, et rien autre chose. Il en est de même de celles de saint Paul. On peut démontrer que l'institution métropolitaine ne s'est formée que graduellement : si elle était d'origine apostolique, on la trouverait partout dès le commencement.

[1] Le canon LVIII d'Elvire parle « de la première chaire de l'épiscopat, » et non « de l'évêque de la première chaire. » On n'en peut donc rien conclure en faveur d'une constitution métropolitaine. (Gams, *loc. cit.*, p. 117.) Héfélé, au contraire, entend par première chaire le premier siége. (*Hist. conc.*, t. I, p. 152.) Nous trouvons en Espagne, en 343, une constitution métropolitaine complètement formée. (II, I, p. 160, *ibid.*)

D'autres la font dériver de causes et de circonstances toutes fortuites. Les évêques des grandes villes provinciales étant plus puissants que les autres, disent-ils, les auraient pliés sous leur joug. D'autres en attribuent la cause aux relations commerciales qui mettaient les petites villes en rapport avec les grandes. Ce lien a des causes plus profondes et moins accidentelles ; il a sa source dans l'esprit même de l'Eglise, qui est par-dessus tout un esprit d'union. On a fait ici ce que l'on fait en bien des cas ; on a considéré l'Eglise comme un corps sans vie. Voici, indubitablement, quelle fut l'origine des métropolitains. Les membres de l'épiscopat, réunis pour consacrer un nouvel évêque et délibérant entre eux sur les affaires de l'Eglise, trouvèrent qu'ils rendraient de grands services en se réunissant plus souvent. Rassemblés d'abord dans des circonstances accidentelles, ils finirent par déterminer des époques où ils se réuniraient et discuteraient ensemble. C'est un usage apostolique observé en tout lieu, dit saint Cyprien, que les évêques se rassemblent pour procéder à une élection épiscopale et délibèrent entre eux sur les intérêts de leurs Eglises. Or, il était tout naturel que l'évêque de la capitale de la province présidât ces réunions ; car c'était dans les grandes villes de la province que le christianisme avait eu son point de départ. Dans le principe, les limites des diocèses métropolitains n'étaient pas sans doute déterminées, et les évêques étaient libres d'aller où ils voulaient. De plus, l'évêque de la ville capitale n'était pas toujours le métropolitain ; c'était souvent l'évêque le plus âgé, comme en Libye et en Mauritanie.

Le concile apostolique de Jérusalem a toujours été tenu pour le modèle des autres conciles. Dans les deux premiers siècles et avant le règne de Marc Aurèle, aucun concile n'a été célébré. Les persécutions ne permettaient point aux évêques de se réunir. Du reste, les erreurs des sectes gnostiques étaient si manifestes qu'il eût été inutile de se réunir pour les condamner. Les conciles subséquents ne furent tenus qu'en temps de paix. La mort de Marc Aurèle ayant été suivie d'une longue trêve, plusieurs conciles furent célébrés à propos des montanistes, de la querelle pascale et de Noët. Le métropolitain y paraît avec ses évêques suffragants ; très-

souvent aussi on y distingue des prêtres, des diacres; les laïques eux-mêmes y sont invités, notamment pendant le schisme de Novatien, afin qu'ils voient de leurs propres yeux la concorde qui règne parmi les évêques. On les appelait les laïques debout. Il y eut même plusieurs conciles où des prêtres se montrèrent fort actifs, comme au concile d'Antioche, où le prêtre Malchion provoqua la condamnation de Paul de Samosate.

Combien de temps s'écoula-t-il encore avant la célébration régulière des conciles? nous l'ignorons. Les canons apostoliques prescrivent de les réunir dans la quatrième semaine après Pâques et en automne. Mais il est possible que ce canon date seulement du troisième siècle.

Les conciles étaient extrêmement utiles, surtout au point de vue de la discipline, de la réfutation des hérétiques et de l'affermissement de la foi. Nous leur devons les meilleures lois qui constituent la législation actuelle de l'Eglise. Dans toute assemblée importante, les individus craignent de passer pour présomptueux; la sagesse de l'un se communique à tous, et on s'anime du même zèle qu'on voit briller dans les autres[1]. Nous devons croire, du reste, que le Saint-Esprit ne refuse jamais son assistance au moindre des conciles.

Voici, parmi les anciens conciles, ceux dont l'écriture nous a conservé quelques fragments :

1° Lettre synodale adressée au pape Corneille, du temps de saint Cyprien, 252.

2° Lettre synodale sur le baptême des hérétiques, du temps de saint Cyprien, 253[2].

3° Lettre synodale relative à deux évêques espagnols, du temps de saint Cyprien, 253[3].

4° A propos du baptême des hérétiques, sous saint Cyprien, 254.

5° Lettre au pape Etienne sur le même sujet, 255; une autre sur le même objet, 255, rédigée en présence de 86 évêques.

6° Troisième concile d'Antioche, contre Paul de Samosate, en 270[4].

[1] Moehler, *Sur le concile de Mayence*, 813. — Woerner-Gams, *J.-A. Moehler*, p. 204. — [2] Héfelé, *C.-G.*, I, p. 85-107. — [3] Gams, *K.-G. v. Spanien*, I, p. 236-264. — [4] Héfelé, p. 109-117.

7° Concile d'Elvire, 305[1].
8° Concile de Néo-Césarée, 306[2].
9° Concile d'Ancyre, 310[3].
10° Concile d'Arles, 314[4].

§ 6. **Primauté de l'Eglise romaine**[5].

Jésus-Christ a établi Pierre pour être le chef de son Eglise, et Pierre en a exercé les fonctions, qui ont passé à ses successeurs dans l'Eglise romaine. L'histoire des trois premiers siècles ne nous a transmis aucun ouvrage particulier sur ce sujet, mais nous avons une multitude de témoignages, dont le premier se trouve dans les lettres de saint Ignace, où il est dit de l'Eglise romaine qu'elle préside le lien de la charité[6]. Saint Ignace parlait ainsi dans le temps des premières manifestations gnostiques, alors qu'il était opportun de montrer combien l'unité était partout nécessaire. Les gnostiques n'admettant qu'une Eglise invisible, saint Irénée avait pris à tâche, dans son traité des hérésies, de relever les avantages de l'unité et de la primauté de l'Eglise. Il en appelle à l'Eglise romaine, parce que, dit-il, celui qui connaît la doctrine de cette Eglise connaît celle de toutes les autres. Il a soin de remarquer qu'elle a été fondée par Pierre et Paul, parce qu'un grand nombre d'hérétiques, surtout les judaïsants, rejetaient Paul et n'admettaient que Pierre, tandis que d'au-

[1] Mendoza, *De confirmando concilio Illiberitano,* l. III, 1593. — *Concilium Illiberitanum, adjunctis Mendozæ et aliorum commentariis*, ed. Gonzalez Tellez. Lugd., 1665, in-fol. — *Concilia Hispaniæ,* ed. Aguirre, ed. 1ª, 1693, tom. I, p. 340. — Ed. 2ª, a J. Catalani. Rom., 1753, avec le Commentaire de Gonz. Tellez. — Gams, *K.-G. von Spanien,* II, I, p. 1-136.

[2] Entre 314 et 325, selon Héfelé, p. 210-218.

[3] D'après Héfelé, en 314 (p. 188-210). Baronius, Tillemont et Cellier.

[4] München, *Ueber das erste Concil von Arles,* dans *Bonner Zeitschrift f. Philosophie u. kath. Theol.*, livrais. IX, 78; XXVI, 49; XXVII, 42. — Héfelé, I, 170-186. — Routh, *Reliquiæ sacræ,* tom. IV, p. 303. — Nolte, *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1867, p. 51.

[5] Moehler, *Einheit der Kirche,* p. 260. — Roskovany, *De primatu rom. pontif.* Augsb., 1834. — Henrik, *Der Primat des apostolischen Stuhles.* New-York, 1853. — Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen.* Bonn, 1853.

[6] Ignat, *Ep. ad Rom.*

tres rejetaient Pierre et mettaient Paul au-dessus de tous les autres apôtres. Or, saint Irénée affirme que l'Eglise de Rome a été fondée par l'un et l'autre[1], et les gnostiques n'ont aucune raison de douter que la doctrine apostolique ne se trouve dans cette Eglise. Saint Irénée énumérant ensuite les autres prérogatives de cette Eglise : « C'est avec elle, dit-il, que toutes les Eglises et tous les fidèles qui sont sur toute la terre doivent s'accorder, à cause de sa principale et excellente principauté; car c'est en elle que ces mêmes fidèles, répandus par toute la terre, ont conservé la tradition qui vient des apôtres. » On a donné, il est vrai, différentes explications de ce passage. Semler, savant et profond théologien du protestantisme, prétend que cet écrit du saint docteur a été interpolé; que la primauté de l'Eglise romaine y est trop nettement exprimée pour qu'il ait été rédigé dès le deuxième siècle. Non, cet ouvrage n'est point interpolé, et c'est l'avis de plusieurs protestants de nos jours[2].

Au milieu du troisième siècle, l'Eglise subit de violentes secousses, provoquées surtout par les querelles du novatianisme, qui s'étendirent de Rome et de Carthage à la plupart des Eglises particulières et exposèrent l'Eglise au plus grave danger. Saint Cyprien, qui déployait toute son énergie pour étouffer le schisme, célébrait surtout la primauté de l'Eglise romaine. Il publia entre autres son traité *de l'Unité de l'Eglise*, qui, après avoir été lu d'abord publiquement à Carthage, fut envoyé à Rome pour l'instruction des schismatiques. « C'est sur Pierre seul, dit-il, que le Christ édifie son Eglise, et c'est à lui seul qu'il donne ses brebis à paître. Quoiqu'il ait donné aussi aux autres apôtres la puissance de remettre les péchés, le Saint-Esprit cependant, pour manifester l'unité, a institué une chaire et posé l'origine de l'unité en la faisant descendre

[1] III, III, *Fragm. ad Flor.*

[2] On reconnaît aussi que la version latine de saint Irénée est fort ancienne, qu'elle existait déjà au deuxième siècle. Nous irons plus loin encore, et nous dirons qu'elle est aussi ancienne que le texte grec et émane de saint Irénée, qui dit lui-même *in barbarum sermonem plerumque vacamus* (I, III, præf.). Ce fait explique en partie le caractère un peu barbare de son latin. Rothensen, *Der Primat des Papstes in allen christl. Jahrhunderten*, 3 vol. Mayence, 1836-38. — Thom. Greenwood, *Cathedra Petri*. Lond., 1859. — Allies, *The See of s. Peter*. Lond., 1866.

d'un seul. Il a donné la primauté à Pierre, afin de montrer qu'il n'y a qu'une Eglise et une seule primauté : « Les schismatiques osent s'adresser à la chaire de saint Pierre [1] », etc.

On a voulu énerver la force de ces paroles en disant que saint Cyprien n'avait prétendu donner à saint Pierre que le premier rang parmi les fidèles, *primum inter pares*. Or, elles ne signifient pas seulement que Pierre était comme le président des évêques, elles signifient encore que la puissance ecclésiastique s'est concentrée en lui, d'où elle a passé dans les autres apôtres, en sorte que tous les évêques ne sont en quelque sorte que la personnification de Pierre, et que toute la puissance retourne à lui. On a extrait divers passages des œuvres de saint Cyprien pour détruire la portée de ce texte. Dans un concile célébré en 255 sur le baptême des hérétiques, où se trouvaient 86 évêques, saint Cyprien avait dit : « Aucun de nous ne s'établira évêque des évêques, puisque chaque évêque est lui-même pleinement indépendant en vertu de sa puissance, et qu'il ne peut pas plus être jugé par un autre que lui-même ne peut le juger. » Plusieurs auteurs de marque, même parmi les catholiques, croient que ce passage regarde le pape Etienne. Ils se trompent. Ceux qui connaissent à fond l'histoire de saint Cyprien, savent qu'on lui reprochait d'être trop sévère en refusant de recevoir sans pénitence ceux qui étaient tombés dans la persécution ; et, comme on l'avait déjà fait précédemment, on l'accusait de dominer sur les autres évêques d'Afrique, de leur imposer son sentiment sur le baptême des hérétiques. Or, c'était pour se justifier de ce reproche qu'il disait : Nul ne cherche à dominer les autres, nul ne se pose en évêque des évêques, mais chacun conserve sa liberté d'action.

La primauté de l'Eglise romaine se manifeste aussi dans la pratique, et elle est exercée par les successeurs de saint Pierre comme elle l'avait été par saint Pierre lui-même. On trouverait difficilement dans l'Eglise un mouvement important auquel le pape n'ait point participé. Tous les décrets de conciles qui avaient quelque portée étaient envoyés à Rome pour y être confirmés. Sans doute on les envoyait aussi aux

[1] Cap. IV. Voir *Epist.* LV : Navigare audent (schismatici) ad Petri cathedram et Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

principaux évêques, mais on le faisait moins régulièrement que pour l'évêque de Rome. Saint Cyprien, même dans sa controverse contre les hérétiques, avait fort à cœur de faire confirmer à Rome les décrets de ses synodes. Et s'il blâmait saint Etienne de ne les point approuver, c'était uniquement parce qu'il supposait que ce pape ne les connaissait pas assez. Les montanistes s'adressaient surtout à Rome pour s'y faire reconnaître et recevoir ainsi la sanction de l'Eglise. Quand le pape Victor les eut approuvés, Tertullien disait qu'il leur avait donné la paix, et après qu'il eut retiré son approbation, qu'il leur avait ravi la paix. — Dans la controverse pascale, Victor menaça d'excommunier les évêques de l'Asie mineure (c'est-à-dire de se séparer d'eux). Dans les représentations que lui fit alors un de ces évêques, il ne contesta pas le droit du pape, il prétendit simplement que cette coutume venait des apôtres. On le voit, le pape ne se bornait pas à parler, il décidait encore. Saint Denis, en voulant réfuter les sabelliens, avait paru se fourvoyer lui-même et avait été accusé auprès du pape Denis. Celui-ci réunit un concile à Rome et en envoya les décrets à saint Denis, qui les reconnut et se justifia. — Quand on veut discuter contre la suprématie du saint-siége, il ne faut point s'arrêter aux détails, mais envisager l'histoire dans son ensemble[1].

[1] Pascal a dit dans le même sens : « Il ne faut pas juger de ce qu'est le pape par quelques paroles des Pères...; mais par les actions de l'Eglise et des Pères, et par les canons Le pape est le premier. Quel autre est connu de tous? Quel autre est reconnu de tous, ayant pouvoir d'influer par tout le corps, parce qu'il tient la maîtresse branche qui influe partout? » — *Pensées* de Pascal. (*Note du traducteur.*)

DEUXIÈME PÉRIODE.

DE CONSTANTIN LE GRAND A L'ANNÉE 680.

CHAPITRE PREMIER.

HISTOIRE EXTÉRIEURE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

§ 1. Propagation du Christianisme sous Constantin le Grand[1].

Nous avons raconté dans la période précédente que Constance Chlore avait été établi par Dioclétien César de la Gaule, de la Bretagne et de l'Espagne, et que les chrétiens avaient été fort épargnés durant son règne. Constantin le Grand sortait de sa famille. Constance Chlore était animé de sentiments

[1] Eusebii lib. IV, *De vita Constantini* (Heinichen, *Excursus I*). — *Codex Theodosianus*, ed. Godofredus et Ritter; *Codex Justinianeus*, ed. Haenel. — F. Balduin, *Constantinus Magnus sive de Constantini imperatoris legibus ecclesiast. et civilibus,* lib. II. Bas., 1556. (Halle, 1727.) — Martini, *Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im roemischen Reich durch Kaiser Constantin.* Münch., 1813. — Manso, *Das Leben Constantin's des Grossen.* Bresl., 1817. — Kist, *De commutatione, quam Constantino auctore societas christiana subiit.* Utrecht, 1818. — Hug, *Denkschrift zur Ehrenrettung Constantin's des Grossen,* dans *Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg,* 1829, livrais. III. — Arendt, *Ueber Constantin und sein Verhaeltniss zum Christenthum.* (*Tüb. heol. Quartals.,* 1834, livrais. III, p. 387.)— Burkhardt, *Die Zeit Constantin's des Grossen.* Bas., 1853. — Wietersheim, *Geschichte der Voelkerwanderung,* vol. III, 1862. *Der Uebertritt Constantin des Grossen zum Christenthum,* von Theod. Keim. Zurich, 1862. — Albert de Broglie, *l'Eglise et l'empire romain au quatrième siècle,* t. I-II. Paris, 1856. Dans ce savant et spirituel ouvrage sur le règne de Constantin, la politique et l'économie prédominent sur la théologie. — J.-W. Unger, *Die Bauten Constantin des Grossen am heiligen Grabe zu Jerusalem.* Goetting., 1866. — Unger, *Die griechisch-kirchliche (byzantinische) Kunst,* dans *Ersch* et *Gruber.* Cf. W. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale Constantinopel's vom 5-12 Jahrhundert.* Berl., 1854. (40 cartes.) — Melch. de Voguë, *les Eglises de la Terre sainte.* Par., 1859, in-4°. — Ch. Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur la transformation par le christianisme.* Strasb., 1853.

religieux, et son surnom de *pauvre* lui venait sans doute de sa bienfaisance. Il adhérait dans son cœur à plusieurs vérités chrétiennes et professait une sorte de syncrétisme religieux. Quand les édits de persécution parurent, il les fit publier dans son palais, et quelques-uns de ses serviteurs ayant apostasié, il les renvoya et retint ceux qui étaient demeurés fidèles à leur croyance. Celui qui est infidèle à Dieu, dit-il, ne saurait être fidèle aux hommes. Ajoutons que la mère de Constantin, Hélène, étant déjà chrétienne lors de la naissance de Constantin, celui-ci, devenu adolescent avait hérité de sa jeunesse une inclination vers le christianisme que favorisa encore son séjour à la cour de Dioclétien; car elle renfermait un grand nombre de chrétiens : la femme même de l'empereur et sa fille étaient de ce nombre, au moins clandestinement [1]. Plus tard, Galère, ennemi acharné du christianisme, retint Constantin dans une captivité honorable, afin d'avoir en lui un gage de la fidélité de son père. Cette circonstance ne fit probablement qu'affermir davantage Constantin dans ses sentiments chrétiens. Il se résolut enfin à prendre la fuite pour échapper à Galère, et se réfugia dans la Gaule, où les légions gauloises et britanniques ne tardèrent pas à le proclamer César (306). Il tolérait volontiers les chrétiens, et cinq ans avant que Galère publiât son édit de tolérance, les fidèles jouissaient déjà de la paix sur son territoire. Cependant Constantin continua encore longtemps à honorer ses divinités païennes, et n'osait faire aucune démarche sérieuse pour se rapprocher du christianisme. Il ne s'en rapprochait que par les victoires qu'il remportait sur les ennemis extérieurs de la foi : l'expérience qu'il faisait de la puissance du Dieu des chrétiens l'amenait à l'honorer. Conduit ainsi de triomphe en triomphe, jusqu'à ce qu'il eut abattu tous ses ennemis et anéanti l'idolâtrie, il se déclara enfin publiquement en faveur du christianisme.

En 311, Constantin et Licinius étaient engagés dans un combat contre Maxence. Lorsqu'il eut pénétré en Italie et occupé plusieurs provinces, Constantin déclara (dans son édit de Milan) que chacun devrait rester désormais dans la religion

[1] Voir Farlati dans *Illyricum sacrum*, t. II.

où il était né et que la nouvelle religion jouirait des mêmes droits que le paganisme : restriction bien onéreuse encore pour les chrétiens. Constantin, malgré l'infériorité de ses forces, s'avance contre Maxence. Si nous en croyons Eusèbe, Constantin lui aurait assuré par serment qu'il avait vu dans le ciel un signe avec cette inscription : *In hoc signo vinces,* et qu'à cette vue il aurait ordonné d'introduire le labarum dans toute son armée. Constantin sortit victorieux du combat. Les auteurs païens essayèrent d'expliquer ce miracle en disant que ce n'était qu'une couronne lunaire, et de nos jours on en a cherché le secret dans les *Fata morgana.* Il est vrai qu'à notre époque on a vu souvent des croix se former dans le ciel, mais on n'y a jamais aperçu cette inscription : Ἐν τούτῳ νίκα.

En 313 parut un nouvel édit de religion qui supprimait la restriction précédente. Non-seulement il fut permis aux chrétiens d'exercer leur culte sans entraves, mais les païens furent libres d'embrasser le christianisme. Cependant Constantin lui-même n'était pas encore chrétien, comme il résulte de ces paroles ajoutées à l'édit : « Afin que tout ce qui s'appelle Dieu nous soit favorable. » Il croyait que le Christ lui serait hostile s'il ne favorisait pas sa religion ; mais il craignait en même temps de s'attirer la défaveur des divinités païennes s'il agissait trop ouvertement contre elles. En 319, il interdit les sacrifices privés, mais il établit encore, en 321, des auspices et toléra également plusieurs autres cérémonies païennes. En 323, il fut impliqué dans une guerre contre Licinius et vainquit de nouveau. Licinius, voyant qu'il se rapprochait de plus en plus des chrétiens, s'attacha au paganisme afin d'attirer à soi tous les éléments païens, et, en même temps qu'il triompherait de Constantin, d'anéantir le christianisme. Dès ce moment, Constantin excita toutes les provinces, surtout celles de l'Orient, à déserter le paganisme et à reconnaître le vrai Dieu, publia divers édits favorables aux chrétiens, détruisit plusieurs temples païens, notamment le temple et le bosquet de Vénus près d'Aphaka en Phénicie, c'est-à-dire qu'il s'attaqua principalement aux temples où l'on exerçait son culte infâme. Toutefois, il laissa les païens pratiquer librement leur culte, et au lieu de travailler à

l'extirpation du paganisme avec un fanatisme bruyant, il usa d'une modération toute chrétienne. Il fournit aux évêques catholiques les moyens de répandre de riches aumônes parmi les pauvres du paganisme, afin, disait-il, de les attirer à la nouvelle religion. Sa prévision se réalisa, car plusieurs apprirent aussi à connaître et à vénérer l'esprit chrétien. Une conviction qui s'enracinait de plus en plus dans les esprits, c'est que le christianisme était supérieur à l'Etat, et que la politique d'un gouvernement qui voulait être agréable à Dieu devait s'inspirer tout entière des principes de l'Evangile. Constantin aurait sans doute introduit plus d'une modification importante s'il n'avait craint de renverser l'empire romain, si intimement lié avec le paganisme.

Depuis longtemps déjà les provinces romaines étaient presque complètement épuisées. La cause principale était la cupidité des gouverneurs. La détresse était si excessive dans certaines provinces, que plusieurs familles ne pouvant plus nourrir leurs enfants, les vendaient comme esclaves, les exposaient ou les mettaient à mort. Constantin publia une loi en vertu de laquelle ces sortes d'enfants seraient entretenus par le fisc, afin, disait-il, qu'ils fussent élevés pour le Seigneur. Les impôts étaient perçus avec la dernière rigueur; et ceux-là mêmes qui travaillaient avec le plus d'assiduité ne parvenaient pas à les acquitter; on les emprisonnait, on les frappait avec des fouets armés de plomb, on leur infligeait en un mot toutes les tortures imaginables. Constantin réprima ces excès par un édit particulier, et recommanda aux fonctionnaires d'user de douceur et de ménagements[1].

Il abolit la peine du crucifiement, encore usitée de son temps, et les païens furent tellement ravis de cette mesure qu'ils le comparèrent aux dieux. Il abolit aussi l'usage de marquer les visages avec un fer rouge, ainsi que les combats de gladiateurs, où l'on employait ordinairement des criminels. En les interdisant, Constantin eut soin d'ajouter que les coupables auraient le temps de regretter leurs crimes et d'entrer dans le royaume de Dieu. Il commua leur peine en travaux publics, soit perpétuels, soit temporaires. C'est par

[1] Zosime, II, XXXVIII.

ces différentes mesures que Constantin faisait éclater ses sentiments chrétiens. Ce fut lui encore qui accorda à l'Eglise la plénitude de la liberté civile dans tout l'empire romain.

Du reste, le christianisme avait déjà pénétré si avant dans la conscience publique, que Constantin ne pouvait guère agir autrement : la victoire qu'il avait remportée sur les cœurs devait nécessairement se manifester au dehors. Constantin ne fit qu'accomplir ce qu'il ne pouvait plus empêcher[1].

On lui a reproché de s'être fait chrétien par calcul politique, parce qu'il prévoyait qu'il serait heureux. Il se peut que ses victoires l'aient rapproché du christianisme, mais il ne s'ensuit point qu'il ait agi dans des vues humaines. Les destinées extérieures de l'homme doivent servir aussi à lui rappeler la pensée de Dieu. S'il eût agi par politique, il lui aurait suffi de tolérer les chrétiens; il n'avait pas besoin de se convertir pour les empêcher de se révolter contre lui. Ce fut sous son règne qu'éclatèrent les funestes discussions de l'arianisme et du donatisme, et cependant il demeura soumis à la vraie doctrine, et s'y attacha même plus étroitement. Sans doute il ne reçut le baptême qu'au lit de la mort, mais c'était une coutume fort répandue de ce temps, et on n'en peut rien inférer contre lui. Il est injuste d'attribuer sa conversion à de mauvais motifs. Il fit sans doute beaucoup de mal, mais c'était dans un temps où son esprit était encore vacillant[2].

§ 2. **Rapports du christianisme et du paganisme sous les fils de Constantin.**

Les avantages extérieurs dont jouissait désormais le christianisme, le crédit qu'on obtenait auprès de la famille impériale en entrant dans son sein, lui attiraient une multitude

[1] E.-D.-A. Martini, *Ueber die Einführung der christlichen Religion als Staatsreligion im roemischen Reiche durch Kaiser Constantin.* München, 1813. — Nève, *Constantin et Theodose devant les Eglises orientales.* Londres, 1857.

[2] Il en fit encore plus tard; mais cela ne change rien aux motifs de sa conversion.

de partisans qui ne se sentaient nullement appelés par la voix de leur conscience. Eusèbe s'en plaignait amèrement. L'Eglise, on le comprend, n'avait pas le don de lire sur leurs visages s'ils avaient ou n'avaient point la foi. Sous les fils de Constantin, la situation devint encore bien plus déplorable.

Constantin avait laissé trois fils, Constantin, Constant et Constance, tous trois élevés selon les maximes du christianisme. Ils devaient se partager l'empire de leur père. Aucun, malheureusement, n'avait hérité de ses vertus ni de ses aptitudes dans le gouvernement, et leur vie privée était loin d'être irréprochable. C'était déjà un grand inconvénient qu'étant empereurs chrétiens ils eussent si peu l'esprit du christianisme. De plus, Constance organisa dans sa propre famille un vaste massacre où son oncle et plusieurs de ses proches perdirent la vie. Constant et Constantin se déclarèrent en faveur de l'Eglise catholique. Constance, partisan fanatique de l'arianisme, fit les derniers efforts pour l'introduire dans l'Eglise et souleva les plus violentes tempêtes. Les évêques, qui autrefois avaient eu si facilement raison des hérétiques, étaient condamnés à l'impuissance, car l'Etat s'intéressait à eux, et le monde fut témoin des scènes les plus hideuses. Le progrès du christianisme fut arrêté; la foi ardente, l'enthousiasme chrétien, le souci de l'éternité diminuèrent. Le christianisme fit moins de progrès que lorsqu'il était opprimé et persécuté par les gentils. Constance édicta des lois sévères contre le paganisme, mais ses frères usèrent de plus de modération en Occident, et servirent mieux la cause du christianisme. En 345, Constance fit fermer les temples des païens et interdire leur culte. En 356, l'idolâtrie fut interdite sous peine de mort; les temples païens furent renversés ou aliénés, leurs trésors confisqués et distribués aux courtisans ou à d'autres personnes.

En 353, quand Constance fut devenu seul maître de l'empire, ses lois furent aussi introduites en Occident, mais n'y furent pas sévèrement appliquées. Ainsi, non-seulement le christianisme ne fit pas de conquêtes, mais plusieurs païens qui s'étaient rapprochés de lui en toute confiance, furent révoltés de ces moyens odieux et se retirèrent.

Mais ce qui avait été funeste à Constantin devait profiter à

Julien[1]. Rien n'est plus tragique que l'histoire de cet empereur. Il était le fils du frère de Constantin le Grand, mis à mort par Constance. Julien et son frère Gallus n'avaient été épargnés que parce qu'on croyait n'avoir rien à craindre d'eux. Julien n'avait que six ans quand son père mourut. Les deux frères paraissaient être des chrétiens sincères, et avaient été élevés au grade de lecteurs. Mais lorsqu'ils furent parvenus à l'adolescence, Constance fit assassiner Gallus et épargna Julien, qui lui semblait peu redoutable. La cruauté de Constance inspira à Julien une haine profonde non-seulement contre lui, mais encore contre le christianisme. Son éducation, du reste, avait été mal dirigée ; en l'empêchant d'embrasser le paganisme, on lui en avait inspiré le goût. Il était doué de talents prodigieux, mais dominé par une imagination effrénée jointe à la dissimulation et à un vif penchant pour l'hypocrisie. Après qu'on l'eût nommé César, il fallait nécessairement lui laisser la liberté de fréquenter les hautes écoles publiques. Il choisit Athènes, et se lia étroitement avec ses maîtres païens, qui ne négligèrent rien pour lui imprégner l'esprit de leurs idées. Maxime, Tibère, Libanius, tous attachés au culte des dieux et néoplatoniciens, l'envahirent tout entier, car leur philosophie parlait à l'imagination. Ils initièrent Julien à leurs mystères. Vain et superstitieux de sa nature, Julien tomba dans les piéges que lui avait dressés la flatterie. Des oracles furent rendus qui annonçaient le réveil du paganisme et qui nommaient Julien son restaurateur.

[1] La Bletterie, *Vie de l'empereur Julien*. Par., 1746 (1775). — Jondot, *Histoire de l'empereur Julien*. Par., 1817, 2 vol. — Abel Desjardins, *Etude sur l'empereur Julien*. Par., 1845. — J.-F.-Alph. Muecke, *Flavius Claudius Julianus. Nach den Quellen*. 1re partie *Julian's Kriegsthaten*. Gotha, 1867. — Alb. de Broglie, t. III-IV. Par., 1859 (*Constance et Julien*). — Voir Néander (p. 61). — Van Herwerden, *De Juliano imperat. relig. christianæ hoste eodemque vindice*. Lugd. Bt., 1827. — J.-C. Auer, *Kaiser Julian der Abtrünnige, im Kampfe mit den Kirchenvaetern s. Zeit*. Vienne, 1855. — H. Kellner, *Hellenismus*, p. 264. — Lassaulx, *Untergang des Hellenismus*. — H. Schulze, *De philosophia et moribus Juliani Apostatæ*. Sundiæ, 1839 (1840). — G.-F. Wiggers, *Julian, der Abtrünnige*. *Zeitschr. f. histor. Theol.*, 1837. — W.-S. Teuffel, *De Juliano Christianismi contemptore et osore*. Tueb., 1844. — *Julian, der Abtr.*, par Strauss. Mannh., 1847. — W. Mangold, *Julian, der Abtr.* Stuttg., 1862. — F. Lübker, *Kais. Julian's Kampf u. Ende*. Hamb., 1864.

Ces adulations, renforcées par cette idée qu'il était un grand philosophe, rapprochèrent de plus en plus Julien du paganisme, et déjà pendant son séjour à Athènes il s'était fait initier aux mystères d'Eleusis. Au sortir de cette ville, il fut mis par Constance à la tête des légions de la Gaule, vainquit les Germains et assura les frontières de l'empire. Ces succès ne firent qu'accroître son orgueil et l'affermir dans le dessein de procurer le triomphe de l'idolâtrie. Proclamé auguste (361) par les légions de la Gaule, il feignit d'abord d'avoir cédé à la violence, mais il marcha bientôt sur Constantinople et y entra victorieux. Constance était mort avant la rencontre des deux armées. Les temples païens ne tardèrent pas à se rouvrir et le culte des dieux reparut dans plusieurs villes. Athènes se distingua entre toutes les autres. Julien écrivit divers ouvrages de polémique contre les chrétiens, et défendit assez bien le paganisme. Il est vrai, disait-il, qu'il n'existe qu'un seul Dieu, mais plusieurs divinités inférieures sont émanées de lui et dirigent les destinées de chaque nation. Il y a cinq nations principales et cinq cultes distincts; tant que les dieux subsisteront, leurs cultes subsisteront aussi. Le judaïsme est une vraie religion, mais le christianisme est faux, car c'est un mélange de différentes sectes. Julien estimait particulièrement le culte du soleil.

Non content de défendre le paganisme dans ses écrits, il s'efforça encore d'assurer son triomphe au dehors. Il ordonna que les prêtres païens paraîtraient en public avec les plus riches ornements, afin de montrer la magnificence de leurs dieux; il consacra des sommes immenses aux cérémonies des sacrifices, et offrit lui-même une quantité si prodigieuse de veaux et de taureaux, que l'existence du bétail eût été compromise s'il avait régné plus longtemps. Il voulait que les ministres des idoles suivissent le même genre de vie que les prêtres chrétiens, qu'ils exhortassent le peuple à entretenir les pauvres, à l'exemple des fidèles ou galiléens, comme il les appelait ordinairement. A ses yeux, la bienfaisance des chrétiens n'était qu'hypocrisie. Il s'intéressait surtout aux hôpitaux. Comme les prêtres des faux dieux étaient souvent les plus ignorants des hommes, il leur ordonna de lire aussi leurs écrivains sacrés, notamment Platon et Aristote, puis de

s'adonner à la prédication. C'est ainsi qu'il parodiait en tout le christianisme, dont les heureux succès n'étaient, selon lui, qu'un effet de la protection des idoles.

Il travailla aussi à extirper le christianisme. Dédaignant la persécution ouverte, qui lui paraissait déshonorante pour les dieux, il retirait les charges publiques aux chrétiens pour les confier à leurs ennemis, et appuyait en secret les insurrections populaires. Quand on lui portait plainte, il publiait des édits, mais comme on le savait favorable aux persécutions des chrétiens, ils n'étaient jamais exécutés. Un de ses principaux soins était d'entretenir l'ignorance parmi les chrétiens, en leur interdisant l'étude des belles-lettres. Ce sont les dieux, disait-il, qui ont inspiré les poètes, les orateurs et les philosophes païens ; et puisque les chrétiens les méprisent, ils ne doivent avoir aucune part à ce qui vient d'eux. On voulait que les chrétiens demeurassent incultes afin qu'ils fussent incapables de défendre leur cause. Une des plus grandes habiletés de Julien fut de rappeler un grand nombre d'évêques exilés par Constance, et, en mêlant ensemble dans plusieurs villes les évêques des catholiques, des ariens et des donatistes, de fomenter la dissension parmi les fidèles. Heureusement, la race des grands évêques n'était point encore épuisée.

Tant d'efforts n'amenèrent que de faibles résultats, et ouvrirent les yeux à un grand nombre de païens. Le monde comprenait que la dernière heure du paganisme était venue et que Julien, malgré l'appui qu'il lui prêtait, ne parviendrait point à conjurer sa ruine. On se convertissait en foule. Ses sacrifices furent également impuissants, et sa barbe touffue, abondamment peuplée et soigneusement entretenue, ne servit qu'à le couvrir de ridicule.

A Antioche, où il essayait également de restaurer le paganisme, la fête d'Apollon devait être célébrée avec un grand éclat. Il espérait que les citoyens feraient de nombreux sacrifices, mais personne ne se présenta, si ce n'est une vieille femme apportant une vieille oie.

Tandis que Julien échouait dans toutes ses tentatives, le christianisme devenait de jour en jour plus florissant. Il se persuada que pour rétablir le paganisme il lui faudrait rem-

porter quelque grande victoire qui le ferait paraître comme le protégé des dieux. Mais lorsqu'il voulut marcher contre l'Orient, sa bonne fortune l'abandonna; ses destinées étaient accomplies. Par ses mesures souverainement imprudentes il exposa son armée aux plus graves dangers, et mourut lui-même percé d'une flèche. C'était en 363, après un règne de vingt mois. — Saint Athanase, prévoyant sa fin prématurée, avait prédit qu'il passerait comme un nuage.

La mort de cet empereur fut comme un coup de foudre pour les païens qui avaient mis en lui leurs espérances. Ceux qui les premiers en portèrent la nouvelle dans les villes passèrent pour des imposteurs et furent accablés de mauvais traitements. L'un des plus grands philosophes d'alors, en apprenant cette nouvelle, résolut de se donner la mort.

Julien l'Apostat eut pour successeur Jovien, chrétien et catholique zélé. Son père était capitaine des gardes et originaire de la Mésie. Jovien était tribun militaire quand Julien monta sur le trône. L'empereur, supportant avec peine de le voir chrétien, lui ordonna de choisir entre sacrifier aux dieux ou quitter l'armée. Jovien n'hésita pas un instant et prit ce dernier parti. Maintenu par l'empereur dans l'exercice de sa charge, Jovien l'accompagna dans son expédition contre les Perses et devint même capitaine des gardes, fonction trop modeste pour donner lieu de croire qu'il deviendrait jamais empereur. Ses grandes qualités militaires le firent élire à l'unanimité, bien qu'il eût déclaré que tous les soldats seraient contraints d'embrasser le christianisme, car il ne voulait commander qu'à une armée chrétienne. L'armée, qui se trouvait alors dans la plus triste position, s'écria d'une voix unanime : Il ne commandera qu'à des soldats chrétiens. Ne pouvant être sauvée que par un héros, elle était toute disposée à se mettre aux ordres d'un général chrétien. Jovien accorda la liberté absolue de religion; seulement il renouvela les édits de ses ancêtres en faveur du christianisme et rétablit le *labarum*, interdit par Julien l'Apostat. Les temples païens, dit Sozomène, ne furent point fermés sur ses ordres, ils se fermèrent d'eux-mêmes en présence du christianisme. Jovien, malheureureusement, ne régna que huit mois, et mourut en 364.

Il eut pour successeur Valentinien, qui avait également grandi au milieu des camps et était un excellent soldat. Il était tribun des lanciers. Un jour, à Antioche, il fut choisi pour accompagner Julien dans un temple des faux dieux. A son entrée dans le temple, Julien fut aspergé d'eau lustrale, ainsi que le voulait la coutume. Quelques gouttes tombèrent sur les vêtements de Valentinien, qui s'empressa de les essuyer. Julien en ayant été averti, lui ordonna de sacrifier sous peine de dégradation et de bannissement. Valentinien refusa et fut exilé à Thèbes. Il fut réintégré dans ses fonctions sous Jovien, et nommé empereur après sa mort. Il suivit en tout point les principes de son prédécesseur; il ne publia aucun édit contre les païens, supprima les lois contraires au christianisme que Jovien n'avait pu abroger complètement à cause de la brièveté de son règne. Il interdit toute espèce de sacrifice nocturne. Comme Jovien, il était catholique. Il donna l'Orient à son frère Valens, attaché à l'arianisme.

Valens régna donc sur l'Orient, et pendant son règne les néo-platoniciens reçurent leur coup mortel. Quoique la famille impériale fût chrétienne, les savants du paganisme n'en occupaient pas moins la plupart des établissements d'instruction. Ils continuaient de l'emporter sur les chrétiens par les sciences et par les arts, et la jeunesse catholique fréquentait encore en foule leurs écoles. Tibérius, Libanius, Thémistius, Julien étaient les plus célèbres d'entre les sophistes. Jamblique[1] était le chef de l'école platonicienne. Astérius, Maxime, Eunapius[2], celui-ci vers la fin du quatrième siècle, étaient les plus distingués parmi les philosophes. La philosophie néo-platonicienne avait son siége principal à Athènes, mais elle s'étendait dans presque toute l'Asie mineure. Tous exerçaient la magie; ils croyaient être en intimité particulière avec les dieux et disposer arbitrairement de leur puissance; ils étaient convaincus qu'ils pouvaient, d'un mot, tuer un homme, lui communiquer la maladie ou la santé, commander à l'orage et à la foudre. Plus le paganisme se retirait du monde, plus ils s'enfermaient avec soin dans leur

[1] H. Kellner, *Jamblichus*, p. 254-264.

[2] H. Kellner, p. 364, 375-380. — *Histoire de l'empereur Jovien*, par La Bletterie. Par., 1776.

chambre noire où ils s'abandonnaient aux excès d'un fanatisme dont l'histoire offre peu d'exemples aussi frappants. C'est par de tels moyens qu'ils captivèrent Julien, et Maxime, qui avait réussi à le séduire, se vantait de sa grande habileté. Ils l'avaient accompagné en Perse, car c'étaient eux surtout qui l'avaient poussé à cette guerre, persuadés qu'ils forceraient les dieux par leurs prestiges à lui prêter un secours efficace. Ils se trompaient. Julien mort, Jovien les chassa aussitôt de l'armée; aussi l'accusèrent-ils d'être ennemi de la philosophie et des philosophes.

Sous le règne de Valentinien et de Valens (374), ils tramèrent une vaste conspiration contre ces deux empereurs, et attirèrent dans leur parti Théodore, secrétaire particulier, en lui promettant de le faire auguste. Leur entreprise échoua; toute la trame fut dévoilée, et les philosophes expièrent rudement leur attentat. Les plus considérables d'entre eux, Maxime, Simonides, Hilaire, Patricius, Andronique et Ceranius furent mis à mort, ainsi que nous l'apprenons du païen Zosime (IV, xxxv), appuyé d'Ammien Marcellin et de Socrate. Tous les livres de magie furent recherchés et détruits, et rien ne nous en est parvenu. La science païenne en reçut un coup terrible, dont elle ne se releva jamais complètement.

En 394, l'école néo-platonicienne subit une nouvelle épreuve. Les Goths pénétrèrent dans la Grèce et ravagèrent Athènes. Nous ignorons qui avait appelé leur attention sur cette philosophie, mais ils s'en occupèrent tout particulièrement, et ne la trouvant point de leur goût, ils tuèrent plusieurs philosophes, notamment Protérius, Hilaire et Priscus, les chefs de cette école. Quoique tolérés par les empereurs chrétiens, les néo-platoniciens disparurent de plus en plus. Synésius, plus tard évêque de Ptolémaïs, voulut, vers la fin du quatrième siècle, visiter Athènes à cause du renom de ses études; nous voyons par ses lettres, surtout par la cent trente-cinquième, que l'éclat de ses écoles était déjà complètement éteint, et que cette ville ne méritait plus d'être visitée.

Vers 480, alors que l'émigration des peuples avait presque étouffé toute culture scientifique en Occident, le proconsul Boëce ne savait où trouver une école pour son fils. Il l'envoya à Athènes sur l'avis du pape Simplicius. — Ce jeune

homme, qui fut plus tard le célèbre Boëce, était à peine arrivé à Athènes qu'il désirait déjà d'en sortir. Il y resta cependant quelques années, mais n'y pouvant rien apprendre, il s'occupa de traductions. En 529, les écoles païennes furent définitivement fermées par l'empereur Justinien. Diogène, Hermias, Eulamius, Priscianus, Damascius, Isidor et Simplicius[1] (ces trois derniers sont les plus célèbres) étaient encore néo-platoniciens. Ils se décidèrent à demander asile au roi Chosroës, qu'on leur avait dépeint comme un roi philosophe; ils séjournèrent en effet quelque temps en Perse. Malheureusement Chosroës n'étant rien moins que philosophe, et les Perses eux-mêmes ne se souciant pas de leurs théories, ils prièrent Justinien de les recevoir de nouveau dans son empire. Leur demande fut accueillie (533). L'école néo-platonicienne s'éteignit avec eux. A Valentinien Ier succéda son fils Gratien, qui conféra bientôt après la dignité d'auguste à son frère Valentinien II. Sous Théodose Ier, des lois de plus en plus sévères interdirent le culte païen (379-392), et en 392, il fut défendu sous peine de mort. Ces lois furent désormais scrupuleusement appliquées.

§ 3. **Situation de l'Occident**[2].

Ce fut à la fois dans les familles les plus distinguées par leur éducation et par leur rang, et dans les plus basses conditions sociales que le paganisme se maintint le plus longtemps. En Gaule, en Espagne et en Afrique, dans le cours du quatrième siècle, les écoles dont les chefs étaient le plus renommés dans la culture des arts, étaient occupées par des maîtres païens, à très-peu d'exceptions près, soit que les chrétiens fussent inférieurs à leurs adversaires, soit pour tout autre raison. Ausone, Nazaire, Elpidius, Elius Donat, le maître de saint Jérôme et l'auteur de l'*Ars prima*, Servius, le célèbre commentateur de Virgile, enseignaient alors. Les cœurs simples et droits ne pouvaient pas repousser

[1] H. Kellner, p. 411-425. — R. Nicolai, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, II. Magd., 1867. (Indication de plusieurs ouvrages à consulter.)
[2] H. Richter, *Das westroemische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II und Maximus*. 697 pages. Berl., 1865.

le christianisme lorsqu'il s'offrait à eux, mais les savants trouvaient mille artifices pour lui échapper.

L'ancienne noblesse de Rome était encore païenne en grande partie. Comme ses grands souvenirs remontaient à la plus haute antiquité, elle s'y cramponnait obstinément. En 382-383, Gratien ordonna d'enlever du sénat romain l'autel de la Victoire érigé dans la salle des séances, et sur lequel on contractait par serment des obligations qui inquiétaient souvent la conscience des sénateurs chrétiens. Les sénateurs païens résolurent de présenter à l'empereur, pour le rétablissement de cet autel, une supplique qui fut approuvée par la majorité des voix : preuve que les sénateurs païens l'emportaient encore en nombre sur les sénateurs chrétiens. Symmaque, un des orateurs et des hommes d'État les plus éminents de son temps, devait figurer à la tête de la députation envoyée à Gratien. Ce prince ne voulut point la recevoir[1]. Gratien étant mort sur ces entrefaites, le jeune Valentinien II aurait été disposé à l'accueillir, sans la résistance de saint Ambroise. Ambroise avait été gouverneur de Ligurie et jouissait d'une grande renommée. Évêque de Milan, il avait rendu d'importants services à la famille impériale, et l'on était convaincu de son désintéressement. On pouvait donc espérer que sa parole serait d'un grand poids. Ambroise représenta à l'empereur qu'accorder une pareille demande serait favoriser le culte des idoles, que lorsqu'il voudrait ensuite visiter quelque église chrétienne, il ne trouverait point de prêtres, sinon pour lui en fermer l'entrée. Symmaque répondit à ces objections de saint Ambroise, et développa le parallèle du paganisme et du christianisme. Tous deux, disait-il, ne sont que des formes finies par lesquelles on honore le Dieu infini. Son culte ne saurait se borner à une forme unique. Puis, faisant parler Rome elle-même, il rappelle qu'elle est depuis mille ans sous la protection des dieux et que c'est sous leur conduite qu'elle a conquis l'univers; maintenant, parvenue à la vieillesse, elle ne peut plus admettre de dieux étrangers, elle doit se contenter de mourir avec ses anciennes divinités. Heureuse sous les dieux, elle est maintenant enveloppée par

[1] *Libanius und Symmachus*, voir H. Kellner, p. 351-363.

les barbares. Symmaque parle ensuite des priviléges accordés aux prêtres païens et aux vestales, et demande qu'ils leur soient restitués.

Valentinien remit cette adresse à saint Ambroise et le chargea de la réfuter. Cette réplique est indubitablement le plus bel écrit de saint Ambroise; elle se distingue par la simplicité chrétienne non moins que par la magnificence du style. Il démontre que le parallèle établi par Symmaque entre les deux religions repose sur une erreur, et qu'il y a une différence essentielle entre le paganisme et le christianisme. A propos de Rome, il rappelle que toutes les choses terrestres sont changeantes et périssables. Il est particulièrement touchant lorsqu'il vient à parler des prêtres et des vestales. Les vierges chrétiennes, dit-il, vivent dans la pauvreté et le dénuement, tandis que les vestales ne croiraient pas pouvoir rester chastes si elles n'étaient toutes comblées de richesses. Le patrimoine des prêtres païens se compose de la dépouille des riches et des débauchés; — celui de l'Eglise chrétienne, ce sont les pauvres et les malheureux. Montrez-nous vos hospices, vos hôpitaux, etc. La réponse de saint Ambroise ayant été lue au conseil d'Etat, il fut décidé que l'autel de la Fortune ne serait pas maintenu, que les prêtres et les vestales perdraient leurs priviléges. Cet écrit de saint Ambroise eut une vogue universelle[1].

Théodose le Grand fut le premier qui détermina les grandes familles à se faire chrétiennes. Il était né en 345, d'un gentilhomme d'Espagne chrétien et l'un des meilleurs généraux. Toujours en compagnie de son père, le jeune Théodose donna bientôt lui-même des preuves de ses talents militaires et de sa vaillance, et on le vit dès sa jeunesse conduire les armées à la victoire (374). Relégué en Espagne par Valens (376), il acquit une grande habileté dans le maniement des affaires civiles. Il était surtout remarquable par son esprit chrétien,

[1] Ambros., *Ep.* XVII, XVIII, LVII. — Schmieder, *Des Symmachus Gründe und des Ambrosius Gegengründe.* Halle, 1790. — Villemain, *de Symmaque et de S. Ambroise* (*Discours et mélanges littéraires*) *Œuvr. compl.*, 1849-1857. — Rohrbacher-Tappehorn, VII, 211-217. — *Libri II contra Symmachum,* par Aur.-Prudentius Clemens : magnifique poëme du premier poëte chrétien.

son humilité et son obéissance[1]. C'était le moment où les barbares pénétraient de toutes parts dans l'empire romain. Gratien le pria de se charger de la conduite de l'armée, qui était presque complètement détruite et dans une grande démoralisation. Théodose eut bientôt rassemblé de nombreuses légions et remporta des victoires si brillantes que la cour, ne pouvant en croire la renommée, envoya des commissaires spéciaux pour s'en enquérir. En 379, Gratien le nomma auguste pour l'Orient et se réserva l'Occident. Théodose, après s'être illustré par de nombreuses victoires, couronnées par la défaite de Maxime, entra victorieux à Rome, avec Valentinien II, et offrit aux Romains un spectacle auquel ils n'étaient plus accoutumés. Ce triomphe était l'œuvre d'un chrétien qui joignait à une piété profonde la sagesse consommée de l'homme d'Etat avec les talents qui font les grands capitaines. Toujours affectueux et bienveillant, il visitait en personne les anciennes familles de la noblesse et se frayait ainsi un accès dans tous les cœurs. Une foule innombrable de Romains, surtout parmi la noblesse, dit Prudence, embrassèrent le christianisme, telles que les familles des Gracques, des Scipions, des Corneilles, des Métellus, etc. Les conversions se remarquaient principalement parmi les femmes, et il est probable qu'elles entraînaient avec elles leurs maris. Saint Marcelle, les deux Mélanie, Eustochium, etc., sortaient de ces familles.

Cependant le paganisme ne disparaissait pas entièrement de Rome. En 405, lorsque Radagaise entra en Italie à la tête de 400,000 combattants, et qu'en sa qualité de païen on le vit favoriser l'idolâtrie et offrir quantité de sacrifices, les païens de la ville furent saisis d'une telle frayeur qu'ils voulurent à toute force rétablir les anciens sacrifices, afin de contre-balancer l'influence des sacrifices de Radagaise. Mais Stilicon le tailla en pièces près de Florence, et les païens de Rome se tranquillisèrent. Leur conversion, toutefois, n'eut lieu qu'avec la conquête de Rome. Persuadés alors que les dieux

[1] J.-H. Stuffken, *Dissert. de Theodosii Magni in rem christianam meritis*, 1834. — Fléchier, *Histoire de Théodose le Grand*. Par., 1776. — Wietersheim, t. IV et V. — Alb. de Broglie, *l'Empire et l'Eglise au quatrième siècle*, tom. V et VI. Par., 1866.

ne pouvaient plus les défendre, ils se firent tous chrétiens, à l'exception d'un petit nombre. A cette époque une prédiction fut répandue selon laquelle le christianisme ne durerait que 365 ans, après quoi le paganisme ressusciterait de nouveau; saint Pierre, en sa qualité de grand magicien, lui avait assuré une destinée de 365 ans : c'était tout ce qu'il avait pu faire. C'était donc en l'an 396 ou 398, en y comprenant les 33 ans de Jésus-Christ, que cette prophétie devait s'accomplir. La prophétie échoua, et plusieurs embrassèrent le christianisme.

Le paganisme ne disparut point partout d'une manière uniforme. En Egypte et à Alexandrie, le christianisme avait pris racine dès le commencement, et saint Athanase y avait fait tant de conversions, même sous Julien, qu'il en avait été puni par l'exil. Cependant il y avait encore un très-grand nombre de païens du temps de Théodose le Grand. Vers 389, le patriarche Théophile voulut y transformer en église chrétienne un temple de Bacchus désert et presque réduit en ruine. Théodose y consentit. Les fouilles qu'on pratiqua amenèrent la découverte de symboles qui représentaient des divinités égyptiennes, et notamment des choses infâmes. Théophile pensant qu'il suffirait de les produire au jour pour ouvrir les yeux des païens, les fit porter publiquement à travers la ville afin que chacun pût les voir. Les philosophes d'Alexandrie qui enseignaient dans le Sérapéion, ameutèrent la foule, et se plaçant à sa tête, excitèrent une insurrection formidable. Le philosophe Olympius, aidé d'Helladius et d'Ammonius, dirigeait le mouvement. Plusieurs chrétiens furent mis à mort; on les poursuivit par la force armée. Réfugiés dans le temple de Sérapis, les païens faisaient des sorties et massacraient de la façon la plus inhumaine tous les chrétiens qu'ils pouvaient saisir. Les fonctionnaires civils et militaires essayèrent en vain de les calmer; ils s'adressèrent à Théodose, qui resta neutre. Il faut, dit-il, pardonner aux insurgés, car ceux qu'ils ont massacrés sont des martyrs, et les martyrs ne réclament point la vengeance. Mais il décida ensuite que le temple de Sérapis serait abattu. Plusieurs païens se convertirent de nouveau, et quant aux philosophes, ils cherchèrent un asile dans d'autres contrées. Le temple de

Sérapis, que nous connaissons mieux aujourd'hui, est dépeint par Ammien Marcellin comme une merveille à laquelle le Capitole seul peut être comparé. Rufin parle dans le même sens. Elevé sur un monticule artificiel, il était entouré de colonnes et de bâtiments superbes qui servaient de demeures aux prêtres. Au milieu se dressait le temple, qui était tout en marbre, couvert d'or, d'argent et de plaques de cuivre. La statue de Sérapis, d'une grandeur colossale, représentait le dieu-soleil et le Nil dans sa fécondité. Au jour fixé pour la destruction du temple, une foule immense de païens et de chrétiens s'attroupèrent. On avait répandu le bruit que Sérapis allait être renversé, et qu'au moment où l'on y mettrait la main, la terre s'entr'ouvrant engloutirait dans son sein le monde entier. Nul n'osait y porter la main. Tout-à-coup, un soldat chrétien monte sur la tête de Sérapis et la frappe à coups de hache. Les païens sont immobiles d'effroi. Le soldat descend et frappe de sa hache les genoux en bois de l'idole. Ils tombent, et la statue se trouve ainsi en grande partie endommagée. Sérapis ne faisant aucun mouvement, la plupart des païens reviennent de leur illusion. Mais comme le gouverneur avait établi une course de chevaux, plusieurs païens étaient alors absents. Survint l'époque de l'inondation du Nil. Comme elle tardait d'arriver, les païens en attribuèrent la faute aux destructeurs du temple de Sérapis, et l'insurrection releva la tête. Questionné à ce sujet, Théodose répondit qu'il fallait attendre que le Nil eût franchi ses rives. Il les franchit effectivement, et dans une mesure qu'on n'avait pas vue depuis plusieurs années. Cette circonstance amena de nouveau quantité de conversions. Après qu'on eut élevé sur la place du temple de Sérapis une église en l'honneur de saint Jean-Baptiste, on détruisit aussi les autres temples, conservant seulement les plus remarquables avec les objets qui ne servaient pas à la superstition. Dans les recherches qu'on fit à ce sujet, notamment dans le temple de Mithra, on découvrit des abominations telles que les auteurs chrétiens n'ont pas osé les consigner par écrit. Les païens, à qui on présenta ces mystères infâmes de leurs temples, se convertirent en foule. A Héliopolis et à Canope, plusieurs Juifs se convertirent également après la destruction de leurs temples.

Bien des objets utiles et remarquables au point de vue artistique disparurent dans cette destruction. Une fois la résolution prise de renverser ces édifices, aucune considération n'arrêtait. Le temple de la déesse Célestis de Carthage (l'Astarté phénicienne) était un des plus beaux monuments du paganisme ; il avait près d'une lieue de circuit. Il fut fermé en 391, et resta clos au delà de douze années, après lesquelles on se proposa de le convertir en église chrétienne ; toutes les mesures avaient été prises par l'évêque Aurélius. Il y logeait lui-même et on y célébrait déjà l'office divin, lorsqu'en 435 (421 suivant Doellinger) l'ordre fut donné de l'abattre et de transformer son sol en cimetière chrétien. Salvien [1] remarque à ce propos qu'un plus grand nombre de chrétiens, la moitié même de ceux de Carthage, adoraient à la fois Jésus-Christ et la déesse Célestis. C'était là une conséquence de la manière dont plusieurs païens se convertissaient depuis Constantin : ils ne devenaient chrétiens que d'apparence, et voilà pourquoi on enlevait ces temples à leurs regards. En 425 (sous Théodose II), aucun temple idolâtre, dans tout l'empire d'Orient, n'était plus entre les mains des païens; ils étaient ou détruits ou convertis en églises chrétiennes.

A partir de 380, le terme de païen est remplacé par celui de *paganus*, qui signifie proprement habitant de la campagne, paysan. Païen et paysan étaient donc synonymes, et le paganisme s'appelait la religion des paysans : ce qui prouve que ce fut parmi les laboureurs, dont la plupart étaient esclaves ou serfs, que le paganisme se conserva le plus longtemps. La cause en était en grande partie dans la négligence de plusieurs évêques, tels que ceux de Sardaigne, où la plupart des habitants étaient encore païens sous le règne de Grégoire Ier, qui prit alors d'excellentes mesures pour les convertir. Généralement moins corrompus que les habitants des villes, âmes franches et loyales, dès qu'ils connurent le christianisme, ils s'empressèrent de l'accueillir, ainsi que nous le voyons par les missions des moines de saint Chrysostome, qui avaient déjà opéré de nombreuses conversions dans le

[1] *De gubern. Dei*, lib. VIII, cap. II. (Ses dires sur l'Afrique catholique comme sur les vertus des Vandales sont visiblement exagérés.)

Liban et la Phénicie. — En Occident, au contraire, les païens, ou *pagani,* devinrent bientôt si nombreux qu'ils subsistèrent jusqu'à la conversion de tous les peuples germains, avec lesquels ils s'étaient réunis. L'Orient présente le même phénomène : le paganisme subsista encore longtemps parmi les paysans qui habitaient les montagnes de l'Asie mineure [1].

§ 4. Apologistes contemporains.

I. Dans l'Eglise grecque, nous remarquons : Eusèbe de Césarée, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr et Enée de Gaza.

1° L'historien Eusèbe [2], qui apparaît ici comme apologiste, passait pour le plus savant homme de son temps, et c'est à lui aussi que nous devons la plus docte réfutation du paga-

[1] Tzschirner, *Der Fall des Heidenthums.* Leipz., 1829. — A. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident.* Par., 1835, 2 vol. — E. Chastel, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient.* Par., 1850. (Deux ouvrages couronnés.) — E. Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser.* München, 1854. — J.-W. Hoffmann, *Ruina superstitionis paganæ variis observat. ex histor. Ecclesiæ sæc.* IV *et* V *illustrata.* Vitenbergæ, 1738. — E. Gibbon, *History of the decline and fall of roman empire.* Lond., 1774-1788, 6 tom. — S.-G. Ruediger, *De statu et conditione paganorum sub imperatoribus christianis post Constantinum.* Breslau, 1825. — H.-M. Millmann, *History of christianity from the birth of Christ to the extinction of paganism in the roman empire.* Lond., 1840. — Schaff, *Kirchengeschichte bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.* Leipz., 1867. — Rohrbacher-Tappehorn, *Universalgeschichte der christl. Kirche,* t. VII. Münst., 1866. (Depuis la mort de Julien jusqu'en 430.)

[2] Euseb., *Præparationis evangel. libri XV.* Lutetiæ, 1544, ed. Stephanus. — *Præparatio evangelica*, Franc. Vigerus, S. J., *rec., illustravit.* Par., 1628 (et 1688, Coloniæ). — *Ev. præparationis lib. XV, ad cod. mss. rec. Th. Gaisford.* Oxonii, 1843-44, 4 vol. in-8°. (Dans Migne, *Ed. nova juxta Parisinam Oxoniensem et Lipsiensem* (1688) *denuo recensita.* Paris, 1857.) — Eus. Pamph., *Evangelic. demonstrationis lib. X,* ed. Steph. Lutetiæ, 1545; ed. Vigerus, 1628, 1688 (comme plus haut; l'édition de Cologne a été imprimée à Leipzig.) — Eus. P. *Evangelicæ dem. libri decem cum versione latina Donati.* Recens. Thom. Gaisdorf, 2 tom. Oxon., 1852. — Eus. P., *De dem. evang. lib. X,* ex ed. 1628, 1688. Oxon., 1842. — *Accedit supplementum a* J.-A. Fabricio *evulgatum, proœmium scilicet et capita* III *priora, cum ipsius operis epilogo,* publ. Migne, tom. XXII (Euseb. *Opera*, IV) *Patrol. græcæ,* 1857. (Cf. Fabricii *Delectus argumentor. et syllabus scriptor. de verit. religion. christian.* Hamb., 1725.) Eusebii Cæsariensis *Opera. Recognovit Guilielm. Dindorf,* vol. I et II. *Præparationis evangelicæ libri I-XV.* 1867, Lips. (Biblioth. Teubneriana.)

nisme. Son premier écrit, la *Préparation évangélique,* est dans le genre polémique et s'attaque directement au paganisme. Le second, la *Démonstration évangélique,* est en forme d'apologie et entre dans l'exposition détaillée des vérités chrétiennes. C'est dans ces deux ouvrages qu'on trouve la description la plus complète du paganisme, avec l'analyse de la théodicée égyptienne, phénicienne, grecque et romaine, les institutions et les oracles du paganisme; la comparaison des plus célèbres ouvrages des philosophes grecs avec les Ecritures mosaïques et chrétiennes. Sous le rapport scientifique, cet ouvrage est inappréciable; sans lui les religions païennes nous seraient inconnues sur une multitude de points. Eusèbe est en même temps très-exact et digne de toute créance; mais le génie vraiment organisateur lui faisait défaut, et ses idées ariennes l'ont souvent empêché de bien saisir le christianisme. Telle est la cause qui a amené la perte d'un grand nombre de ses écrits, dont une partie avait déjà disparu au quatrième siècle. Dix livres sont perdus de sa Démonstration, et saint Jérôme ne parvint déjà plus à les découvrir.

2° Les ouvrages d'Eusèbe offrent un contraste frappant avec les travaux apologétiques de saint Athanase, intitulés, le premier, *Discours aux Grecs;* le second, *de l'Incarnation du Fils de Dieu.* On peut les ranger parmi les plus beaux ouvrages écrits par les Grecs contre le paganisme. Le style en est coulant, et il y règne une grande simplicité. Ils datent probablement de l'année 320[1]. A partir de cette époque, l'Eglise grecque fut si bouleversée qu'un siècle s'écoula avant qu'on vît paraître aucune réfutation.

3° Saint Cyrille d'Alexandrie, le premier, entreprit de repousser les attaques de l'empereur Julien. A l'époque où il avait commencé son expédition contre les Perses, Julien avait pris les jours de fêtes pour sujet de ses invectives contre le christianisme, en quoi il avait été principalement aidé par Maxime. La plupart de ses arguments se trouvent déjà dans

[1] Tom. I *Op. S. Athanasii*, ed. Montfaucon 1698, ed. Justiniani; Patav. 1777; ed. Migne, 1857, t. XXV (*Patrol. græca*). Sur ces deux ouvrages : Moehler, *Athanasius der Grosse*, 1844, deuxième livre (p. 117-220); H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*. Brem., 1861.

Celse et dans Porphyre, et c'est pour ce motif peut-être qu'on a tant tardé de lui répondre. Saint Cyrille s'y était engagé sur la demande de plusieurs chrétiens d'Egypte, et parce qu'il s'y croyait obligé par le devoir de sa charge. Nous n'avons plus que la réfutation en cinq livres du premier livre de Julien; elle est trop délayée. L'ouvrage fut publié peut-être en 433 ou 434, mais pas avant 432[1].

4° Théodoret[2], évêque de Cyr, conversait un jour avec des philosophes païens qui se moquaient du christianisme, et surtout de ce que les évangélistes et les apôtres exigeaient des chrétiens une foi absolue et aveugle, preuve évidente, disaient-ils, que le christianisme avait été mauvais dès son origine. Théodoret leur répondit de vive voix; mais comme ils s'en allaient répétant partout leurs propos railleurs, il composa contre eux ses douze Discours ou traités de la guérison des maladies grecques[3]. Avec leur langue venimeuse, disait Théodoret, ils pourraient communiquer aux chrétiens eux-mêmes toutes sortes d'infirmités; et c'est pourquoi il veut leur opposer un antidote. Ces douze livres avaient plutôt pour objet la préservation des fidèles que la conversion des gentils. A la date où cet ouvrage fut publié, vers 437, le paganisme exerçait encore, comme on le voit, une influence considérable sur les chrétiens, et quoiqu'il fût presque entièrement éteint, il en restait encore quelques débris. Cet ouvrage est parfaitement écrit.

5° Enée de Gaza[4] figure dans le titre de ses ouvrages sous le nom de *sophiste* ou professeur de belles-lettres. Il avait étudié à Athènes et à Alexandrie, et avait été néo-platonicien

[1] D'Argens, *Défense du paganisme par l'empereur Julien*. Berl., 1769.

[2] L'édition de saint Cyrille par Aubert (Paris, 1628) renferme dix livres. Ang. Maï a découvert des fragments de neuf autres livres. (*Nova Patrum sct. Bibliotheca*. Rom., 1844-1854, 7 vol., t. II (1844); S. Cyrill. Alex. *in Lucam, et alia opusc. XVI.*) Ap. Migne, *Patrologia græca*, t. LXXVI. Par., 1859. *Operum* Cyrilli tom. IX. (Cette dernière édition contient dix volumes à cause des nombreux écrits de saint Cyrille découverts par Maï.)

[3] Theodoreti Cyr. *Op.: græcarum affectionum curatio*, lib. XII, in *Oper*. ed. Sirmond, t. IV. — Schulze-Noesselt, t. IV. — Migne, t. LXXXIII, *Patr. græc.* (1859), *Oper*. t. IV.

[4] Æneas Gazæus, *Theophrastus, sive de an. imm. et corp. resurr. dialogus*, gr. ed. Barthius, Lips. 1655; ed. Gallandi B. P. t. X, p. 629-666. (Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXV. Par., 1860.)

avant d'embrasser le christianisme. Comme il se rendait à Athènes, un détour le conduisit à Alexandrie, où il rencontra plusieurs néo-platoniciens de sa connaissance, entre autres Théophraste, ainsi qu'un ami, chrétien comme lui. Cet ami était entré en discussion avec les néo-platoniciens sur l'immortalité et sur la résurrection, et était sorti victorieux du débat. Enée publia leur entretien. On avait pris pour principe cette parole de Platon, qu'il ne demandait pas à ses disciples de croire à sa parole, mais que s'il venait un jour un maître plus habile, ils devaient s'attacher à lui. Ainsi, quand même un platonicien abandonne Platon pour adhérer à Jésus-Christ, il n'abandonne pas le principe de son maître.

II. Apologistes latins. Ce sont : Lactance, dont les *Institutions divines* appartiennent encore à l'ère des persécutions, Julius Firmicus Materne, saint Augustin et Orose.

1° Julius Firmicus Materne[1] était selon toute vraisemblance un patricien romain converti sous Constance et ses frères. A peine eut-il lu les saintes Ecritures, qu'il se posa en défenseur du christianisme. Dans son écrit, adressé à Constant et à Constance, il s'occupe d'abord du paganisme, de son origine, de son influence sur les bonnes mœurs, puis il exhorte les empereurs à le supprimer. Mais le temps n'en était pas encore venu, et Constance, dans son zèle outré, s'y sentait assez porté de lui-même. Materne indique ensuite l'usage qu'on devra faire des richesses des temples, et les mesures qu'il propose étaient éminemment propres à vexer les païens.

2° La meilleure apologie est celle que nous a laissée saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*. Les païens attribuaient tous les maux qui désolèrent l'empire dans le cours du deuxième siècle à la désertion du culte des dieux; ces accusations étaient principalement fréquentes sous Théodose; car, non-seulement les Germains avaient pénétré dans l'empire, mais en 410 Rome fut envahie, saccagée et en partie détruite par Alaric. Plusieurs païens prirent la fuite, et se répandant dans

[1] *De errore profanarum religionum ad Constantium et Constantem Augustos*, Gallandi, t. V, p. 23-39. — Ed.-F. Muenter, Hafniæ, 1822. — (Hentz, *De Jul. Firmico Materno ejusque imp. de err. pr. rel. libello.* Copenh., 1817.) — Ed. Fr. Oehler, dans *Biblioth. Patr. eccles. latinor.*, t. XIII. Lips., 1847. — Ex recens. C. Bursian. Lips., 1856.

les pays non encore conquis, surtout en Afrique, y exhalèrent leurs plaintes et ébranlèrent plus d'un chrétien. Saint Augustin blâme cette conduite dans plusieurs de ses sermons (LVI, CV, CVI, etc.). Des gouverneurs romains, Marcellin entre autres, trouvaient eux-mêmes le danger si grave, qu'ils prièrent saint Augustin de traiter la question à fond[1]. Saint Augustin écrivit plusieurs fois à Marcellin sur ce sujet, mais celui-ci assura que ce moyen était insuffisant, qu'il fallait composer des livres afin de raffermir les chrétiens intimidés. Telle est l'origine de la *Cité de Dieu*, partagée en vingt-deux livres : les dix premiers sont consacrés à la polémique ; les douze derniers, d'une nature apologétique, expliquent et développent la doctrine chrétienne. Les cinq premiers livres ont pour but de réfuter cette objection des païens que la ruine de l'empire romain est imputable au christianisme ; les cinq autres sont dirigés contre ceux d'entre les gentils qui, sans croire à ces accusations, enseignaient que le christianisme était incapable de soutenir la lutte contre le paganisme. Les douze derniers livres retracent l'histoire du royaume de Dieu mis en contraste avec l'empire de Satan. Les trois premiers contiennent les origines, les trois autres le progrès, et les six derniers le dénoûment de ces deux empires.

Après avoir traité d'abord de la création du monde, de la chute des anges et de celle de l'homme, saint Augustin montre comment après la chute le seul et unique empire s'est divisé en deux, et comment cette division se continue à travers les siècles. Saint Augustin fait en quelque sorte l'histoire du christianisme. L'ensemble est intitulé *Cité de Dieu :* c'est elle en effet qui forme le sujet principal. Elle se déploiera d'autant plus magnifiquement qu'elle sera plus en butte aux attaques des méchants. C'est le plus beau et le plus grand ouvrage de saint Augustin, celui où il pouvait le mieux donner carrière à son vaste génie ; aussi en faisait-on une estime extraordinaire. Marcellin, gouverneur d'Afrique, après avoir lu les trois premiers livres, écrivit à saint Augustin la lettre la plus flatteuse ; il le combla d'éloges, lui et son ouvrage ;

[1] J.-H. Reinkens, *Die Geschichtsphilosophie des heil. Augustinus.*, 41 p. Schaffh., 1866. (Nicol. Clausen, *Aurelius-Augustinus Hipponeus., sacræ Scripturæ interpres,* 1825.)

il ne savait, disait-il, lequel des deux il devait le plus admirer. Les douze derniers livres sont de beaucoup supérieurs aux trois premiers. Cet ouvrage se répandit en très-peu de temps dans tout l'Occident romain [1].

3° Orose, originaire d'Espagne, naquit probablement à Tarraco [2]. Il entrait dans la maturité de l'âge au temps de la conquête de l'Espagne par les Vandales, les Alains, les Suèves, etc. Il prit la fuite, et on le poursuivait encore après qu'il fut monté sur le vaisseau qui devait le porter en Afrique. Le cœur navré des dévastations et des cruautés commises par les barbares, il aborda en Afrique et alla demander des consolations à saint Augustin. Saint Augustin le chargea d'écrire une histoire du monde où il s'appliquerait surtout à montrer que toutes les époques avaient vu des empires naître et disparaître successivement, et qu'autrefois aussi il y avait eu de grandes catastrophes. Orose écrivit sept livres, qui furent comme le complément de l'ouvrage de saint Augustin, surtout des cinq premiers livres. Saint Augustin vit son travail et l'approuva. Il est instructif, adapté au sujet et bien écrit. Il fut lu aussi avec avidité, et le pape Gélase félicita Orose d'avoir puissamment contribué à la réfutation des païens, à la défense de la vraie doctrine et à l'affermissement des chrétiens chancelants.

[1] S. Aurelii Augustini Ep. *de civitate Dei libri XXII, rec.* B. Dombart, 2 vol. Lips., 1863 (Bibl. Teubneriana).

[2] P.-J. Dalmases y Roz, *Dissertacion historica por la patria de Orosio.* Barcel., 1702, in-fol. — Florez, *España sagrada*, t. XV, p. 310-351; t. XXX, p. 397. — Moerner, *De Orosii vita ejusque historiarum libris VII, advers. paganos.* Berol., 1844. — *Histor. libri VII*, ed. Havercamp, Lugd. B., 1738, 1767; apud Gallandi, t. IX, Ven., 1773, p. 63-182. — Ed. Thorun., 1857, *ad fidem rec.* Haverc. — *The Anglo-Saxon version from the histor. of Orosius,* by Aelfred the Great; ed. J. Bosworth. London, 1859. — Em. Mejean, *Paul Orose et son apologétique contre les païens.* Strassb., 1862. Depuis la découverte des lettres de Braulio de Saragosse, il n'est plus douteux qu'Orose était né à Bracara, en Galicie. Braulio écrivait à saint Fructuose de Bragio : Souvenez-vous que la contrée que vous habitez a vu naître les hommes les plus spirituels et les plus doctes, notamment, pour n'en citer que quelques-uns : le prêtre Orose, les évêques Turibius, Idatius et Cartérius (*ex ea ortos fuisse elegantissimos et doctissimos viros, ut aliquos dicam, Orosium presbyterum*, etc. *Epistolæ Braulionis* dans *España sagrada,* t. XXX, 395). Voir aussi Gams, *K.-G. von Spanien*, II, I, p. 398-411.

§ 5. Propagation du christianisme hors de l'empire romain.

Le christianisme se répandait à l'orient comme à l'occident de l'empire romain, et après qu'il eut été reconnu comme religion de l'Etat, il se propagea aussi par delà les frontières de l'empire. Les empereurs grecs et romains pouvaient contribuer pour une large part à le faire accepter de leurs alliés, soit par leur influence, soit par les relations commerciales. Si une persécution éclatait dans quelque province, il dépendait d'eux de la faire cesser par leur médiation. Il en fut ainsi en réalité. Mais le contraire pouvait se présenter également; car les autres peuples devaient se persuader facilement que le christianisme n'était que la religion particulière de l'Etat romain, et il risquait ainsi d'être impliqué dans les querelles politiques des gouvernements et des peuples. C'est ce qui arriva en effet, et cette confusion entraîna la mort de plusieurs milliers de chrétiens, surtout en Orient, où chrétien était synonyme de Romain. Tout chrétien était traité comme un Romain, parce qu'on le croyait lié à la politique de Rome. Ces idées étaient principalement en vogue parmi les Perses.

Les Perses tolérèrent les chrétiens jusqu'au moment où les Romains cessèrent de les persécuter; dès qu'ils s'aperçurent que les empereurs romains les favorisaient, ils commencèrent à se méfier d'eux. Constantin le Grand, en les recommandant à Sapor, semble avoir produit tout le contraire de ce qu'il demandait. Une grande persécution, déjà précédée en 330 par des vexations moins importantes, éclata en 343. Sapor, convaincu que Siméon, évêque de Ctésiphon-Séleucie, était en relations avec les Grecs, le somma d'embrasser le culte persan. Les Juifs eux-mêmes l'affermissaient dans cette conviction, en lui représentant que Constantin avait fait de riches présents à Siméon et qu'il l'avait en grande estime : signe évident que Siméon lui avait révélé les secrets de l'empire persan, puisqu'en retour de tant de bienfaits il ne lui avait envoyé qu'une misérable lettre. L'évêque devait se prosterner devant le roi et l'adorer. Siméon, considérant

cet hommage comme un acte de religion, s'y refusa. Sapor lui demanda alors d'adorer le soleil. L'homme est plus que le soleil, répondit Siméon. Il fut condamné à mort, et afin de le déterminer à apostasier, on massacra devant lui cent évêques, prêtres et diacres. Il resta inébranlable, et mourut après avoir enduré d'ineffables tortures.

Bornée d'abord aux prêtres seuls, la persécution atteignit bientôt les laïques, parmi lesquels Usthazades se signala tout particulièrement. Après avoir d'abord apostasié, il était revenu au christianisme sur les exhortations de Siméon. Condamné à mort, il obtint de Sapor la faveur de faire publier dans tout le royaume qu'il était mort, non en trahissant Jésus-Christ, mais en le confessant généreusement. Cette démarche, contrairement aux prévisions de Sapor, fortifia tellement les chrétiens, qu'il n'y eut plus une seule défection. Le roi, ignorant que Phusique était chrétien, l'avait choisi pour assister à un grand massacre des fidèles. Parmi eux se trouvait un diacre nommé Ananie, éperdu et tremblant de frayeur. Phusique, ému de compassion, sort du milieu des fonctionnaires de la cour, et s'efforce de le consoler. On le saisit aussitôt, et il meurt avec les autres martyrs. Azades, à qui l'empereur portait une affection particulière, avoua franchement qu'il adorait Jésus-Christ. Le roi fut obligé de le condamner à mort, mais l'amour qu'il ressentait pour lui le détermina à user désormais de plus de ménagements. La persécution dura quarante ans.

Au temps de l'empereur Arcadius, vivait en Mésopotamie le saint évêque Marutas. L'empereur l'avait employé en diverses députations. Le roi de Perse d'alors, Jzdegerdes, avec qui Marutas était en relations, conçut pour lui un vif attachement, rechercha sa compagnie et lui témoigna une confiance absolue. A partir de ce moment, les rois de Perse prirent une meilleure opinion des chrétiens. Les mages, craignant que le roi lui-même ne se fît chrétien, résolurent de s'y opposer, et voici la ruse qu'ils imaginèrent. Pendant que le roi adorait le feu sacré, un d'eux se cacha sous terre et cria que le roi ne devait pas s'approcher du feu parce qu'il était en trop grande intimité avec les chrétiens. Marutas protesta au roi que ce n'était là qu'une fourberie, et

le pria de faire creuser la terre. On pratiqua des fouilles et le mage mystérieux parut à découvert. Le roi, outré de colère, ordonna de décimer les mages, et permit aux chrétiens de bâtir des églises. Marutas assembla plusieurs conciles, afin de mettre ordre à la situation des chrétiens.

Malheureusement, ce qui était édifié par Marutas, un autre le renversait. Abdas, évêque de Suse, avait détruit un temple d'idoles; Bahram V, qui régnait alors (vers 418), et qui était également favorable aux chrétiens, lui commanda avec beaucoup de douceur de relever ce temple. L'évêque refusa. Pour le punir, le roi ordonna de détruire toutes les églises chrétiennes qui s'élevaient dans le royaume de Perse. Une affreuse persécution éclata. — Théodoret a blâmé le fanatisme d'Abdas. Plusieurs chrétiens, chassés par la terreur, se réfugient dans l'empire romain; Bahram demande leur extradition. Théodose II refuse, et la guerre est déclarée (422). La victoire se range du côté des Romains, et sept mille Perses sont faits prisonniers en une seule fois. Ces captifs, mourant de faim, excitèrent la commisération d'Acace, évêque d'Amide. Il assembla son clergé et lui proposa de sacrifier les vases d'or et d'argent des églises pour le rachat de ces malheureux Perses (422). Sa demande fut accueillie, et les captifs, rendus à la liberté, reçurent en outre de quoi retourner dans leur pays. Bahram, en apprenant cette nouvelle, ne peut maîtriser son étonnement, et désira voir l'évêque. Théodose y consentit; la paix régna de nouveau et les chrétiens ne furent plus inquiétés [1].

Mais les sectes pullulèrent bientôt parmi les chrétiens de la Perse, entre autres celle de Nestorius, et les catholiques disparurent presque complètement.

Au commencement du quatrième siècle, saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie, convertit le roi de ce pays, Tiridates, auquel le féroce Maximin déclara la guerre en haine du christianisme. Un siècle plus tard, Mesrop et le patriarche Sahag travaillèrent également à la con-

[1] Steph. Evod. Assemani, *Acta sanctorum martyrum orientalium*. Rom., 1748. — Pius Zingerle, *Aechte Acten d. heil. Martyrer d. Morgenlandes, aus dem Syrischen übers*. Innsbr., 1836, 2 vol. — Uhlemann, *Die Verfolgungen in Persien im vierten und fünften Jahrh.*, dans *Zeitschr. f. histor. Theologie*, 1861, livrais. I. — Euseb., *Vit. Constant.*, IV, IX-XIII; Socrates, VII, XVIII-XXI. — Sozom., II, VIII-XV. — Theodoret., V, XXXVIII.

version de ce peuple ; le premier traduisit la sainte Ecriture en arménien (428). — En 429, l'Arménie fut conquise par les Perses, qui tentèrent d'y extirper le christianisme. Après une résistance héroïque (442-458), les Arméniens obtinrent le libre exercice de leur religion [1].

Les Ibériens du Caucase reçurent la bonne Nouvelle d'une chrétienne contemporaine de Constantin le Grand. La reine, qu'elle avait guérie miraculeusement, se fit instruire dans la foi, ainsi que le roi Mirée. On prétend que le roi s'adressa à Constantin le Grand pour lui demander des missionnaires. — De la Géorgie, le christianisme passa dans l'Albanie. — Zathus (Tzathus), roi des Lazes, fut baptisé à Constantinople, entre les années 520 et 522, couronné par l'empereur, et s'en retourna avec une épouse chrétienne [2]. Procope appelle les Lazes et les Ibériens « les plus zélés de tous les chrétiens. » Les évêques lazes propagèrent le christianisme bien au delà des frontières de leur pays.

CHAPITRE II.

SCHISMES ET HÉRÉSIES.

Cette période abonde en controverses dogmatiques, toutes unies entre elles par des liens intimes, car elles se sont donné mutuellement naissance. Nous pouvons les partager en deux grandes classes : l'une appartient à l'Orient, et est surtout

[1] Moses Chorenensis (c. 440), *Historiæ Armeniacæ lib. III, ejusdem epitome geographiæ, armeniace ediderunt, latine verterunt notisque illust.* Guil. et Geor. Whistoni fil. Lond., 1736, in-4°. (Edition arménienne, Amsterd., 1695.)— *Histoire d'Arménie,* par Moyse de Khoren ; Ed. par Sargis, arch. de Constantinople (en arménien). Venet., 1752.— Le même, en arménien, 1827. — *Geschichte von Armenien, von P. Michael Tschamtschenanz.* Vened., 1784-86, 3 t. in-4° (jusqu'en 1784.) — *Quadro della storia letteraria di Armenia* da Sukias Somal. Venet., 1829. — *Storia di Agathangelo, versione italiana illustr. dai mon. Armeni Mechit.* Venez., 1843 ; en allemand : *Bekehrung Armeniens durch den heil Gregor. Illuminator.* Wien, Mechitarist., 1844. *Kath. Blaetter aus Tirol,* 1846, p. 92-96. L'auteur a écrit pour sa justification : *Zur aeltesten Kirchengeschichte Armeniens.* Samueljan, *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1846, p. 525-577. — Sozom., II, VIII.

[2] Socrate, I, XX. — Sozom., II, VII. — Rufin., *Histor. eccles.*, I, X ; II, XXXIII. — Procop., *Bell. pers.*, I, XII ; II, XXVIII. — *De bell. Goth.*, IV, II, III. — Schroedl, Art. *Lazier* ; Gams, Art. *Transcaucasie,* dans le *Dictionnaire encyclop. de la théol. cath.*, édit. Gaume. — *Reise nach Kolchis* par Moriz Wagner. Leipz., 1850, avec indication des ouvrages à consulter.

théorique ; l'autre à l'Occident, et tend davantage vers la pratique. Les hérésies de cette dernière classe sont sorties de la vie religieuse, bien qu'elles aient produit ensuite les théories les plus abstraites. Ainsi, ni les sectes de l'Occident ne sont exclusivement pratiques, ni celles de l'Orient exclusivement théoriques ; les premières ne sont que le côté pratique des secondes.

§ 1er. **Controverses ariennes**[1].

Arius, qui a donné son nom à ces controverses, était originaire de la Cyrénaïque, dans la Libye orientale. Après avoir achevé ses études à Alexandrie, où il avait cultivé les sciences en général, il se rendit à Antioche et s'y appliqua aux sciences théologiques sous la direction de Lucien[2]. Arius était doué de facultés exceptionnelles et surtout d'une grande élévation d'intelligence. A la gravité du maintien il unissait l'affabilité, la bienveillance et même une certaine loquacité qui le rendait particulièrement redoutable. Ceux qui l'observaient d'un peu plus près s'apercevaient que son intérieur était violemment agité, et surtout qu'il était dominé par un orgueil et un égoïsme sans bornes ; aussi se donnait-il souvent à lui-même dans ses écrits le nom de Grand Arius, et prétendait que Dieu lui avait révélé directement ses mystères.

[1] L. Maimbourg, *Histoire de l'arianisme avec l'origine et les progrès de l'hérésie des sociniens*. Par., 1674, 3 vol. (Amst., 1682.) — Cp.-Chr. Sand, *Histor. arianorum*, 1669, 1676. — Caj. Maria Travasa, *Storia critica della vita di Arrio, primo eresiarca del* IV *secolo*. Venet., 1746. — Cr.-F. Enke, *De præcipuis arianismi late propagati causis*. Leipz., 1779. — J.-A. Stark, *Versuch einer Geschichte des Arianismus*. Berl., 1783-84 (jusqu'à Théodose Ier). — H.-J. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis arianis ab an.* 325-350 *exortar*. Francf., 1827. — Eisenschmid, *Ueber die Unfehlbarkeit des Concils von Nicaea*, 1830. — J.-H. Newmann, *The Arians of the 4 century, their doctrine, temper and conduct*. Oxf., 1834. — Voir les ouvrages déjà cités sur l'Histoire des dogmes par Baur, Dorner, Héfelé (*Conc.-Gesch.*), Kuhn, Stoeckl, Schwane (*Domengesch.*, 1867, 2 vol.), Werner, etc. — Les divers écrits sur saint Athanase, surtout de Godf. Hermant. Pr., 1671 (79). — Th.-M. Mamachi, *De ratione temporum Athanasiorum deque aliquot synodis* IV *sæculo celebratis epist.* IV. Flor., 1748. — Moehler, Voigt, etc. — Mansi, *Coll. concil.*, t. II-III. Harduin, I.

[1] Kihn, *Die Schule von Antiochien, über die Schüler Lucian's*, p. 49-54. Arius n'y est pas cité.

C'est à Alexandrie que nous rencontrons Arius pour la première fois. Naturellement turbulent, incapable de se modérer, nous le voyons, dès le début, impliqué dans le schisme de Mélèce. Il fut enveloppé dans l'excommunication fulminée par l'évêque Pierre contre les méléciens. Le successeur de Pierre, Achille, l'accueillit de nouveau et lui permit de continuer ses fonctions de diacre. Alexandre, successeur d'Achille, lui conféra la prêtrise en considération de son savoir. Il est nommé le premier après l'évêque. Ces pontifes espéraient sans doute, par de telles distinctions, calmer son âme inquiète et le gagner définitivement à leur cause. Ils se trompaient étrangement.

Les grandes erreurs d'Arius concernent le dogme de la divinité de Jésus-Christ. Ses doctrines n'avaient-elles aucun rapport avec des hérésies précédentes? Denis le Grand, dans sa lutte contre les sabelliens, avait employé des expressions qui semblaient nier la divinité de Jésus-Christ. On l'avait mal compris, et il se justifia parfaitement. Cependant les erreurs qu'on lui imputait s'étaient prolongées jusque dans le quatrième siècle et furent renouvelées par Arius. Les ariens ne se nommaient jamais disciples de Denis le Grand, tandis qu'Arius se disait disciple de Lucien. De là le surnom de συλλουκιανισταί, qu'il aimait à donner aux évêques partisans de sa doctrine[1]. Lucien était né à Samosate et séjourna plus tard à Antioche, où il reçut la prêtrise. Excommunié par trois évêques d'Antioche à cause de son attachement à Paul de Samosate, réintégré ensuite dans l'Eglise catholique, il subit le martyre en 311. Saint Jérôme et saint Chrysostome vantent surtout sa connaissance des saintes Ecritures; ce dernier a même prononcé son panégyrique. Il est donc certain qu'il n'introduisit pas ses erreurs dans l'Eglise, autrement on ne l'eût pas honoré comme martyr. Si les ariens ne voulaient point s'abriter sous un autre nom que le sien, c'était afin de se donner un vernis d'antiquité[2].

Arius emprunta ses principales propositions au système

[1] Les évêques ariens Eusèbe de Nicomédie, Astérius, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Eudoxius de Constantinople sont cités comme de vrais disciples de Lucien. — Théodoret, *Hist. eccles.*, I, v.

[2] *Euseb.*, VIII, XIII; IX, VI. — Hieron., *De vir. illustr.*, LXVII.

de Platon combiné avec celui de Philon. L'arianisme n'était guère, à certains égards, qu'un gnosticisme modifié. Dieu, disait Arius, est entièrement caché en lui-même et incompréhensible : c'est l'être abstrait des platoniciens. Tout ce qu'on peut dire de Dieu, c'est qu'il existe. Il ne faut pas confondre les essences de Dieu avec ses propriétés. Les propriétés de Dieu ne sont pas sa nature, elles ne sont que des rapports de Dieu avec le monde, des espèces de révélations. Dieu lui-même ne pouvait pas créer le monde; car dès l'instant où il serait créé, le monde fini rentrerait dans le néant en présence de la majesté divine dont il ne pourrait pas supporter l'éclat. Il fallait donc pour créer le monde un être intermédiaire entre Dieu et lui. Cet être, chargé à la fois de créer le monde et de le racheter, n'a rien de commun avec l'être divin. Il n'est que l'instrument dont Dieu s'est servi pour le créer, l'idée ou le plan du monde personnifié.

Il suit de là que le Fils de Dieu n'est point véritablement le Verbe de Dieu. Le Verbe intérieur n'est point une personne, mais une énergie divine; c'est lui qui a produit le Verbe extérieur, créateur du monde. Le Fils de Dieu n'est donc point consubstantiel à Dieu; il n'est pas vraiment Dieu; car s'il eût été Dieu, il n'aurait pu créer le monde. L'expression de Fils de Dieu ne doit donc pas s'entendre à la lettre. Le Fils, continuaient les ariens, n'est pas éternel; il y eut un temps où il n'était pas, ἦν ποτε (χρόνος) ὅτε οὐκ ἦν; c'était la formule dont ils se servaient. Ils disaient encore : Le Fils de Dieu était avant le monde, puisqu'il est l'instrument divin dont le monde a été créé, et que le plan divin du monde a dû exister avant le monde. Il n'est pas immuable, car n'étant pas éternel, il n'est pas nécessaire, ni par conséquent nécessairement bon. Il possède le libre arbitre, et c'est parce que Dieu a prévu qu'il en userait bien qu'il a fait de lui le créateur du monde. Sa liberté a été mise à l'épreuve quand il s'est fait homme, et sa félicité actuelle est la récompense de sa bonne conduite. Sa félicité antérieure et le rang qu'il occupe dans l'universalité des êtres lui furent accordés en prévision de son obéissance sur la terre.

Ce système d'Arius subit dans le cours du temps de nombreuses modifications. Il avait une origine exclusivement

étrangère et n'était pas né sur le sol chrétien. Il n'intéresse proprement que la cosmologie, puisqu'il était destiné à expliquer l'origine du monde.

§ 2. **Propagation de l'arianisme. — Concile de Nicée.**

Des auteurs catholiques contemporains disent qu'Arius nourrissait l'espoir de succéder au patriarche Achille, mais que la ville d'Alexandrie s'étant prononcée tout entière pour le prêtre Alexandre, Arius avait conçu dès l'an 311 le dessein de lui préparer tous les déboires imaginables, ce qui convenait fort à son caractère [1]. Les persécutions auxquelles l'Eglise était encore en butte l'empêchèrent de nouer ses intrigues. Mais une fois la persécution éteinte, il se mit aussitôt à l'œuvre. Il ne révéla d'abord ses vues que secrètement, disant qu'il fallait éloigner Alexandre à cause de ses opinions sur Jésus-Christ. Le clergé d'Alexandrie venait de se réunir pour expliquer un passage, probablement de saint Jean, relatif au Verbe. Alexandre le commenta en ce sens que le Verbe était vraiment Dieu et de même nature que le Père. Arius contesta cette explication. Alexandre, qui avait toutes les vertus d'un évêque et qui était déjà fort avancé en âge, ne voulut point pousser la dispute à sa dernière extrémité et tâcha d'éclairer Arius. Ce fut en vain. Il réunit de nouveau son clergé; mais Arius, qui se trouvait aussi à l'assemblée, s'obstina dans ses idées. Alexandre réunit alors dans un concile tous les évêques de l'Egypte. C'était probablement en 319 ou au commencement de 320. Arius persista de nouveau dans son entêtement et fut excommunié avec dix autres prêtres et diacres, et deux évêques, Secundus de Ptolémaïs et Théonas de Marmarica. Les ariens cherchèrent à se créer des partisans à Alexandrie et dans l'Egypte. Arius et ses sectateurs allaient de maison en maison, et tâchaient même d'attirer les magistrats dans leur parti. A Alexandrie, les affaires prirent une tournure extrêmement fâcheuse; Arius y avait gagné la plupart des vierges consacrées à Dieu, plus de cent, suivant saint Epiphane [2]. Ces vierges furent chargées de se

[1] Hassencamp, *Histor. controv. arianorum usque ad concil. nicænum*, 60 pages. Marburg, 1846. — [2] Epiphan., *Hær.*, LXVIII, LXIX.

rendre auprès des magistrats pour les entraîner dans leurs intérêts. Mais comme la plupart étaient encore païens et qu'il semblait étrange que des vierges se mêlassent de controverses dogmatiques, le christianisme devint un objet de risée pour la population d'Alexandrie, et on le traita de la manière la plus frivole.

Obligé cependant de prendre la fuite, Arius se retira près des évêques de Palestine, dont plusieurs avaient été avec lui les disciples de Lucien. Il en trompa plusieurs par sa fourberie. Eusèbe de Césarée alla jusqu'à réunir un concile en sa faveur; la porte de l'Eglise lui fut ouverte; il devait retourner à Alexandrie et y continuer ses fonctions, même contre le gré de l'évêque. Il n'y retourna point; mais continuant ses courses dans l'Asie, il arriva auprès de son ami, Eusèbe de Nicomédie. Cet Eusèbe, précédemment évêque de Béryte en Phénicie, avait été, grâce à l'appui de l'empereur Licinius, nommé évêque par les fidèles de Nicomédie : chose inouïe dans l'Eglise primitive, où jamais évêque ne quittait son Eglise! Eusèbe était fort détesté pour ce motif; mais Licinius s'intéressait à lui. Suivant Ammien Marcellin, Eusèbe était parent de l'empereur Julien[1], et par conséquent de Constantin, et de là son influence auprès de Constantia, femme de Licinius et sœur de Constantin. Arius séjourna longtemps auprès d'Eusèbe, et s'y occupa de la publication de divers ouvrages; c'est là notamment qu'il écrivit sa *Thalie*, remarquable par l'enflure de style, comme on le voit dans saint Athanase[2]. Cependant Constantia s'efforçait de gagner son frère à la cause d'Arius, et nous voyons l'Eglise perdre de plus en plus sa liberté. Jamais, au temps des persécutions, Arius n'aurait pu exécuter de pareilles manœuvres; aujourd'hui qu'il est soutenu par l'Etat, rien ne l'empêche d'étendre son influence au dehors.

Alexandre essaya d'arrêter les progrès de l'arianisme en faisant connaître sa doctrine. De toutes parts on lui écrivit

[1] Ammian. Marc., *Histor.*, XXII, IX.

[2] Fragments, ap. Athanas., *Orat.* I, *contr. Arianos*, c. V, VI. — Sozom., I, XXI. — Epist. *Ad Alexandrum in Athanas. de synodis*, c. XVI. — Epiphan., *Hæres.*, LXIX, VII. — Lettre *Ad Euseb. Nicomed.* ap. Epiphan., *Hæres.*, LXIX, VI. — Théodoret, I, V. — Héfélé, *C.-G.*, I, 240-245.

qu'il avait eu raison d'excommunier Arius. Constantin chargea le célèbre Osius de Cordoue, qui était en grand crédit auprès de lui, de se rendre à Alexandrie et d'y travailler au rétablissement de la paix [1]. Constantin, à peine catéchumène alors et n'entendant rien à cette affaire, ordonna cependant à Alexandre de se réconcilier avec Arius. On ne comprend point, disait-il dans sa lettre à Alexandre, qu'une telle question ait été posée, mais on ne comprend pas non plus qu'on y puisse répondre. L'objet de cette controverse lui paraissait insignifiant; mais Alexandre, qui voyait plus loin que lui, ne voulut point admettre Arius à sa communion. C'était probablement Eusèbe de Nicomédie qui avait donné ce conseil à l'empereur. On conseilla à Constantin de rassembler tous les évêques pour terminer le litige. Il y consentit, et les évêques furent convoqués à Nicée pour l'année 325.

Nous n'avons point les actes originaux du premier concile de Nicée : ceux qui existent sous ce nom sont tout-à-fait insuffisants [2]. Les évêques qui s'y trouvèrent, au nombre d'environ 318, étaient la plupart de l'Orient. Parmi ceux de l'Occident on remarquait Osius, les légats du pape, Cécilien, évêque de Carthage et quelques autres [3]. On y voyait aussi un petit nombre d'évêques ariens (dix-huit, selon quelques-uns). Arius y fut invité. Les séances proprement dites furent précédées de conférences dans lesquelles on admit Arius, car on ne négligea rien pour le ramener dans la bonne voie. Les questions, examinées d'abord dans les conférences, étaient ensuite débattues en plein concile. Quand on exposa la doctrine d'Arius, la plupart des évêques, qui ne le connaissaient point, en furent si révoltés qu'ils se bouchèrent les

[1] Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, II, I. VI[e] livre. *Hosius von Corduba*, cap. I. *Hosius von der Synode von Elvira bis zu der Synode von Nicaea*, p. 137.

[2] Héfelé, *Die Synodalakten*, p. 249-255; *Abhandl. über diese Synodalakten*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1851, p. 41. — Héfelé, *Zahl der S. Mitglieder*, 257-261.

[3] Les prêtres romains Vit (et non Victor) et Vincent (on y envoya sans doute des prêtres, afin que la présidence, remplie par Osius au nom du pape, ne soulevât point de difficultés), puis Marc de Calabre, Bunius de Stobi, Domnus de Stridon (en Illyrie), Nicaise de Dijon. (Gams, *loc. cit.*, ch. II, p. 144 : *de la Part d'Osius dans la convocation du concile. Osius le préside au nom du pape Sylvestre*, etc.)

oreilles et demandèrent qu'on se hâtât de la condamner. Les ariens, espérant l'emporter par leur dialectique, demandèrent la discussion. Ils furent détrompés. Constantin, qui était présent, voyant l'unanimité des évêques, essaya de ramener les amis d'Arius. Sa doctrine fut rejetée et condamnée en forme d'anathématismes. Mais cela ne suffisait point; il fallait opposer à l'erreur un symbole de foi. Les évêques s'y décidèrent malgré eux [1]. Jusque-là l'Eglise ne s'était prononcée que négativement contre les hérésies; elle s'était contentée de les condamner. Maintenant qu'il s'agissait de se prononcer en termes positifs, elle éprouvait une sorte de répugnance; elle ne voulait pas, ne fût-ce que dans la forme, dévier de ses anciennes coutumes.

On se demandait comme il serait possible d'opposer aux ariens une nouvelle formule de foi : à s'en tenir aux expressions, ils enseignaient avec l'Eglise que Jésus-Christ était Dieu. Mais il ne suffisait pas de dire simplement : Jésus-Christ est Dieu; il fallait examiner ce que les ariens entendaient par ces mots, et leur opposer la véritable doctrine. Le Fils de Dieu est une créature, disaient les ariens; il a donc été tiré du néant. Les Pères voulaient d'abord leur répondre par cette formule : Le Fils est de Dieu, mais elle ne suffisait point; car les ariens citaient de nombreux passages pour établir que toutes les créatures sont de Dieu. On n'aurait donc point entamé leur doctrine. On s'arrêta à cette formule : Le Fils est consubstantiel au Père, qui allait directement contre les ariens en niant que le Fils eût été tiré du néant. Comme l'homme est véritablement homme parce qu'il participe à la nature humaine, ainsi le Fils de Dieu est vraiment Dieu parce qu'il participe à l'essence divine. — Les ariens avaient soutenu que le Fils de Dieu est une créature (*factura*, γενητός); le concile affirma que « le Fils de Dieu est *engendré* (*genitus*) et *non fait;* » et comme le terme engendré impliquait une participation d'essence, il niait par le fait que le Fils de Dieu fût une créature.

Mais on pouvait répliquer que cette doctrine était du pur

[1] Héfelé, *Das Nicaenische Symbolum,* 280-283. — *Das erste allgemeine Concil zu Nicaea* (325), dans *Conc.-Gesch.,* tom. I. Frib., 1855, p. 219-426.

sabellianisme, et que le terme d'ὁμοούσιος supprimait la personne du Fils. Aussi, quoique la personnalité du Fils eût déjà été reconnue par le mot de *genitus,* on ajouta encore que le Fils était *Dieu de Dieu, lumière de lumière,* qu'il était descendu du ciel et s'était fait homme, par conséquent qu'il n'était pas seulement une vertu divine, mais Dieu lui-même incarné. La foi de l'Eglise était donc déclarée, l'arianisme réfuté, le reproche de sabellianisme réduit à néant. Les anathématismes étaient conçus d'une façon négative. Tel fut l'origine du symbole de Nicée.

Les ariens et leurs sectateurs, se voyant ainsi condamnés avec tant de précision, s'opposèrent de toute leur force à l'adoption de ce symbole. Eusèbe de Césarée voulut lui en substituer un autre[1]; mais il fut rejeté unanimement, et même lacéré. Eusèbe lui-même signa celui de Nicée, et tous les autres en firent autant, excepté Théonas de Marmarica et Secundus de Ptolémaïs, ainsi que nous l'apprend Théodoret, et Philostorge lui-même. Arius fut excommunié ou confirmé dans l'anathème porté contre lui à Alexandrie. Constantin l'exila en Illyrie et défendit sous peine de mort la lecture de ses écrits. Les évêques ariens furent destitués et bannis, sans excepter Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, qui avaient engagé Constantia à protéger Arius.

On fit aussi des canons sur la fête de Pâques, le schisme de Mélèce et autres objets[2].

Dans l'Asie proconsulaire, on mangeait l'agneau pascal en même temps que les Juifs, le 14 nisan ; on interrompait le jeûne avant la mort et la résurrection du Seigneur, et à l'aurore du troisième jour on célébrait la fête de Pâques. On faisait ainsi, quel que fût le jour où tombait le 14 nisan et le troisième jour qui le suivait. A Rome et dans les autres Eglises, on célébrait le festin pascal immédiatement avant ou après le matin de la résurrection, et cette dernière fête était toujours renvoyée

[1] Héfelé, 276-280, *Das S. des Eusebius v. Caes.*

[2] Euseb., V, XXIII, XXIV (Iren., *Ep. ad Victorem*). — Epiphan., *Hær.*, LXX, IX. — Sozom., VII, XIX. — Ch.-A. Heumann, *Vera descriptio priscæ contentionis inter Romam et Asiam de vero Paschate* (*Nova sylloge, dissert.* I, 156 et suiv.). — K.-G. Weizel, *Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte.* Pforzheim, 1848. — *Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt.* Halle, 1860, von A. Hilgenfeld.

au dimanche qui suivait le 14 nisan. Là, c'étaient les apôtres Jean et Philippe ; ici, Pierre et Paul qui passaient pour les auteurs de cette coutume. De là une source d'embarras pour les voyageurs chrétiens. — Saint Polycarpe de Smyrne, se trouvant à Rome vers 155 (162?), agita cette question avec le pape, mais ils ne purent s'entendre, et se séparèrent en paix [1].

Vers 170, une dispute éclata sur ce sujet à Laodicée. Claudius Apollinaire, évêque d'Hiérapolis (en Phrygie), s'éleva contre la coutume des Asiatiques, défendue par Méliton de Sardes. — Vers 190, le pape Victor Ier demanda aux évêques de tenir des conciles pour y prendre, sur la fête de Pâques, une résolution conforme à la pratique de Rome. Les évêques de l'Asie mineure furent les seuls qui résistèrent. Victor leur fit entendre qu'il les séparerait de sa communion ; mais saint Irénée de Lyon l'en détourna [2].

En 314, le concile d'Arles (canon I) déclara que la fête de Pâques devait être célébrée par toute l'Eglise dans le même temps et le même jour, et que le pape devrait en informer toutes les Eglises. Le concile de Nicée ordonna que la coutume de Rome (presque universelle) de célébrer Pâques le dimanche qui suit le 14 nisan, serait partout observée. Quand le 14 nisan tomberait un dimanche, la fête serait renvoyée au dimanche suivant. Le 14 nisan devrait se placer lui-même après l'équinoxe [3]. L'Eglise d'Alexandrie était chargée de calculer annuellement chaque prochaine fête de Pâques et de l'annoncer à l'Eglise de Rome. L'Eglise d'Alexandrie adopta le 19e cycle pascal, tandis que Rome, avant comme après, conserva le 84e. Denis le Petit fut le premier qui, prenant pour base le 19e cycle annuel, rétablit l'harmonie entre la supputation d'Alexandrie et celle de Rome. — Les sectaires orientaux qui continuèrent à célébrer Pâques le 14 nisan s'appelèrent quartodécimans; vers 400 ils comptaient encore de nombreux partisans. Ils avaient pour devise : Maudit soit qui ne célèbre pas sa Pâque le 14 nisan! (*Exod.*, XII, 15.) Les audianiens sont une dégénérescence de cette secte [4].

Mélèce, évêque de Lycopolis, accusé d'avoir sacrifié aux dieux pendant la persécution de Dioclétien, fut invité à se justifier devant Pierre d'Alexandrie ; n'ayant point comparu, il fut destitué par un concile. Il continua d'exercer ses fonctions, d'instituer des évêques et des prêtres. Les méléciens se rattachaient aux ariens. — Le concile de Nicée laissa à Mélèce son titre d'évêque et lui permit de rester à Lycopolis, mais sans exercer ses fonctions. Ceux qu'il avait consacrés durent recevoir de

[1] Euseb., IV, XXVI (2 livres de Méliton sur la fête de Pâques). — Apollinar., *Fragmenta*, dans le *Chronicon paschale.*

[2] Euseb., V, XXII, XXIII.

[3] Euseb., *Vit. Constant.*, III, XVII-XX. — Socrates, I, IX. — Theodoret, *Hist. eccles.*, I, X. — Epiph., LXX, XII.

[4] Epiph., *Hær.*, L. — Héfélé, *Die Entscheidung der Osterfrage in Nicaea*, I, 286-319; *Die spaeteren Quartodecimaner*, 319-321, *und Audianer*, 321-327.

nouveau l'imposition des mains de l'évêque d'Alexandrie, prendre le second rang après ceux qui avaient été consacrés par celui-ci, et leur succéder ensuite[1].

Constantin rassembla ensuite les évêques dans son palais, les convia à un festin et leur adressa un magnifique discours où il les invitait à vivre dans la concorde, à travailler à la conversion des païens, et à s'exercer dans la piété[2].

Ce concile comptait une multitude de philosophes païens, amenés par la curiosité de voir réunis tant et de si savants hommes. Il y eut d'importantes discussions. Plusieurs païens furent convertis, non par les plus savants évêques, mais par ceux qui se distinguaient par leur candeur et leur simplicité.

En ce qui concerne les ariens, les évêques avaient d'abord voulu éloigner toute discussion; mais les ariens, croyant l'emporter, l'avaient réclamée avec instance. Eustathe, évêque d'Antioche, Marcelle, évêque d'Ancyre, et surtout le diacre Athanase se signalèrent tout particulièrement dans ces débats. Ce dernier fixa bientôt tous les regards; c'était lui qui s'entendait le mieux à répondre aux difficultés des ariens, à résoudre leurs objections, à découvrir leurs artifices. Ce fut lui aussi qui eut la plus grande part à la confection du symbole.

Cet Athanase, qui fut pendant de nombreuses années le représentant de la doctrine catholique, était né à Alexandrie, d'une pauvre famille. Son éducation fut très-négligée. Une circonstance fortuite (en apparence) attira sur lui les regards de l'évêque Alexandre, qui, après s'être convaincu de ses talents, l'accueillit dans sa maison. On se mit alors à l'instruire, ou plutôt c'était lui-même qui s'instruisait le plus

[1] Athanas., *Apol. contra Arianos*, cap. VIII et seq.; Socrates, I, IX. — Theodoret, I, VIII. — Héfélé, *Der Beschluss in Betreff des meletian. Schisma's*, I, 327-340. — Le même : *Zahl und Inhalt der nicaenischen Canones*, p. 340-359-414. — Fragments d'une traduction copte des actes du concile de Nicée (par G. Zoëga, C. Lenormant et Dom Pitra, dans *Spicilegium Solesmense*, t. I, 1852, p. 513-529).

[2] Constantin avait, en général, la manie de prêcher et de moraliser. — Keim, *Der Uebertritt Constantin's des Grossen zum Christenthum*, p. 62; Gams, *K.-G. v. Spanien*, p. 160-161. — Avant sa mort, il prononça une longue oraison funèbre, où il se fit moins mal qu'aux autres (*Vita Constant.*, IV, XXII, XXIX, XXXII, XXXIII, XXXV, LVII). — Burckhardt, *Const. d. Gr.*, p. 401-402.

souvent, en lisant avec ardeur les philosophes grecs et les œuvres d'Origène. Il se retira ensuite dans le désert, où il fit la connaissance de saint Antoine et vécut deux ans sous sa direction. En 319, un an avant l'origine des controverses ariennes, il publia une apologie du christianisme contre les païens (p. 385), où éclatait déjà la puissance de son génie. Il reçut le diaconat, fut nommé archidiacre, et en 325 son évêque l'emmena au concile de Nicée pour lui servir d'appui. Quoique simple diacre, il se distinguait déjà par la pratique de toutes les vertus et surtout par la vigueur de son esprit. Les vues qu'il exprima contre les ariens au concile de Nicée reparurent plus tard dans ses nombreux ouvrages. Nous avons vu que les ariens prenaient pour point de départ des idées abstraites et métaphysiques. Saint Athanase les suivit sur ce terrain. Le grand principe d'Arius était que la majesté infinie de Dieu ne lui permettait pas de créer par lui-même, et qu'il lui fallait un être intermédiaire. Saint Athanase répondait qu'il n'y a point d'intermédiaire entre Dieu et la créature. Ou le Fils de Dieu est Dieu, disait-il, ou il est une créature. S'il est Dieu, il n'a pas pu créer le monde, selon vous; s'il est une créature, Dieu n'a pu le créer lui-même, car la présence de Dieu l'aurait fait retomber dans le néant. Vous devez donc admettre un autre être. Mais cet être devra lui-même venir de Dieu, etc. Votre doctrine est donc un non-sens. Saint Athanase disait encore : Tous les êtres forment un ensemble organique qui constitue l'univers. Or, si le Fils de Dieu est une créature, il ne peut être autre chose qu'une portion du tout. Mais s'il n'est qu'une partie du tout, comment a-t-il pu créer le tout? Il aurait fallu qu'il se créât lui-même. — Quand les ariens niaient l'éternité du Fils de Dieu (ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν), saint Athanase leur répondait : Le temps a commencé avec la création des choses finies; or, si le Fils de Dieu, comme vous l'assurez, est le créateur du monde fini, il s'ensuit qu'il est hors du temps, et par conséquent éternel.

C'est ainsi que saint Athanase renversait les principales propositions des ariens en montrant que leur doctrine était pleine de contradictions et d'absurdités. Mais les arguments qu'il tire de la nature même du christianisme sont encore bien plus importants. Il leur prouve qu'ils n'ont pas la plus

légère notion du christianisme, et qu'il le renversent de fond en comble[1]. Voici ses principales raisons :

1° Quiconque est tant soit peu familiarisé avec la nature du christianisme sait qu'il a pour but d'établir l'union entre Dieu et l'homme. Or, cette union, les ariens la rendent absolument impossible en séparant Dieu d'avec l'homme et en imaginant je ne sais quel intermédiaire mystérieux. Déjà sous ce rapport, l'arianisme est foncièrement antichrétien.

2° Le christianisme promet à l'homme la communication des grâces divines; or les ariens, en détruisant la créature, suppriment par cela même le mystère de la grâce. Ces mots : Dieu est amour, n'ont aucun sens pour les ariens. L'homme pécheur n'osait lever ses regards vers Dieu; mais Dieu, dans son amour infini, envoie son Fils sur la terre, et l'homme se sent de nouveau la force de s'approcher de lui. Jetez les yeux sur votre être intermédiaire et voyez s'il est capable de vous exciter à l'amour.

Le saint docteur montre ensuite que l'être intermédiaire et borné des ariens ne peut avoir un mérite infini, qu'ayant assez à faire pour se subvenir à lui-même, il ne saurait racheter les hommes. Tout le système des ariens repose sur une théorie abstraite. La rémission des péchés ne peut être, dans leur esprit, qu'une déclaration que les péchés sont remis.

L'arianisme est donc essentiellement judaïque; c'est la séparation infinie de Dieu et de l'homme; il est la dernière phase, le couronnement de l'ébionisme. Sous un autre rapport, c'est le polythéisme, ainsi que Constantin l'avait déjà montré dans un de ses rescrits publiés à la suite du concile de Nicée. Selon Arius, disait-il, le Fils de Dieu n'est point Dieu, et pourtant nous devons l'adorer; nous avons donc deux dieux. — Suivant Constantin, les ariens croyaient aussi que le Saint-Esprit était un être borné, et cependant ils l'adoraient. L'arianisme n'est donc pas autre chose que le polythéisme.

[1] Moehler, *Athanasius der Grosse*, livre 2e, et surtout saint Athanase, *Sermones* IV *contra Arianos, expositio fidei*, etc. — H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*. Brem., 1861.

§ 3. Histoire extérieure de l'arianisme.

L'empereur Constantin avait essayé de réparer le mal qu'il avait fait à l'Eglise par sa conduite envers les ariens : de là les mesures rigoureuses qui accompagnèrent et suivirent le concile de Nicée. Mais ce n'était là qu'une pure tentative. L'unité admirable qui avait régné entre les évêques pendant le concile, avait produit sur lui une profonde impression ; et cependant il n'était pas devenu inaccessible à de nouvelles intrigues. Plusieurs évêques l'avaient, à la vérité, prévenu contre l'arianisme, mais peu de temps après le concile, un prêtre de cette secte, homme habile et rusé, s'était insinué dans l'entourage de Constantin, et, avec beaucoup de prudence et de réserve, ne cessait d'amener la conversation sur Arius; il déclara enfin qu'on avait commis envers lui et envers plusieurs autres une grande iniquité en les retranchant de l'Eglise. Arius, suivant lui, n'avait jamais déserté la croyance de l'Eglise, et il fallait le rappeler. Constantia étant tombée alors dans une grave maladie, manda son frère auprès d'elle et intercéda en faveur d'Arius. Constantin se rendit aux prières de sa sœur mourante et lui promit de pardonner à l'hérésiarque. Arius, invité à faire sa profession de foi, s'exprima en termes équivoques, et l'empereur, trompé par ces fausses apparences, le rappela de l'exil. De leur côté, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée représentèrent qu'ils étaient encore bannis, tandis qu'Arius, cause de leur disgrâce, avait trouvé son pardon. Ils rédigèrent aussi une profession de foi, où ils se prononcèrent plus explicitement que ne l'avait fait Arius en faveur de la croyance de l'Eglise. Eusèbe réussit même à obtenir sa translation à Constantinople, où il exerça une si grande influence que les ariens, à partir de là, portèrent longtemps le nom d'eusébiens. Les ariens conçurent dès lors un vaste et formidable projet, mais qui ne devait se développer que progressivement. Il consistait à harceler constamment les évêques catholiques, à leur enlever leurs siéges et à leur substituer des ariens. On s'occuperait surtout des métropoles, afin qu'elles donnassent des évêques ariens aux Eglises suffragantes; on

resterait extérieurement attaché à l'Eglise, jusqu'à ce que le moment fût venu d'éclater ensuite avec violence et de renverser la foi de l'Eglise par le prestige de la grande unité arienne.

Ils commencèrent leurs attaques par Eustathe, patriarche d'Antioche, en l'accusant de sabellianisme. Ils parvinrent effectivement à le supplanter et à mettre à sa place un arien astucieux, l'évêque Paulin. D'autres évêques ne tardèrent pas à succomber. En 326, l'évêque Alexandre mourut, après avoir déclaré sur son lit de mort que dans les conjonctures présentes il ne voulait point d'autre successeur qu'Athanase, lequel fut effectivement choisi par le peuple et par tout l'épiscopat d'Egypte. Le moment était venu de le déposer à son tour. Constantin, circonvenu par les ariens, lui commanda de recevoir Arius dans sa communion. Eusèbe lui écrivit aussi d'un ton menaçant. Mais Athanase, comprenant aussi bien qu'Alexandre que recevoir Arius c'était avouer l'orthodoxie de sa doctrine, refusa dans les termes les plus explicites. A cette décision énergique se rattache l'histoire d'un demi-siècle, pendant lequel saint Athanase fut le représentant de son époque : l'Eglise catholique, réduite à un petit nombre de fidèles, fut presque entièrement étouffée par les sectes. Dans cet état de choses, les ariens accumulèrent leurs extravagances et leurs forfaits, et révélèrent enfin leur naturel odieux. Il s'agissait alors de déposer Athanase, et on y employa le schisme mélétien.

Plus de dix ans auparavant, un évêque égyptien, Mélèce de Lycopolis, était tombé pendant la persécution dioclétienne et avait livré les saintes Ecritures. Déposé par saint Pierre, il s'était maintenu dans sa place, avait séduit plusieurs membres de l'épiscopat, exercé les fonctions de métropolitain et sacré des évêques. Le concile de Nicée, espérant aplanir le différend, avait statué qu'il resterait évêque, mais s'abstiendrait de toute fonction. Mélèce avait refusé d'obéir et provoqué un schisme. Ce schisme continuait en Egypte, et la haine de ses partisans était retombée sur Athanase, qui voulait exécuter les décrets de Nicée. Les eusébiens les engageaient à porter plainte contre lui, les assurant qu'ils seraient appuyés de la cour. Athanase se justifia d'une manière com-

plète, et sortit victorieux de la lutte (335). Les mélétiens l'avaient accusé d'avoir tué leur évêque Arsène, de s'être servi de sa main coupée pour se livrer à des opérations magiques, d'avoir maltraité un prêtre d'Egypte, Ischyras, brisé et profané un calice.

En 335, Constantin rassembla à Tyr un concile dont la plupart des évêques étaient des eusébiens et des mélétiens fanatiques, tels qu'Ursace de Singidunum, en Illyrie, et Valens de Mursa. Eusèbe de Césarée conduisait la présidence. Rien n'était plus injuste que de faire comparaître Athanase dans un diocèse complètement étranger. Quant à l'évêque Arsène, il avait réellement disparu, et nul ne savait où il était. Athanase ne se déconcerta point. Présumant qu'il s'était caché, il chargea un diacre de faire des recherches dans les monastères d'Egypte. Il y fut découvert et ramené à Tyr officiellement escorté. Arsène déclara non-seulement qu'il vivait encore, et qu'on pouvait l'en croire sur parole, mais qu'il avait encore sa main. Une députation arienne fut envoyée à Mareotis pour y prendre des renseignements sur le calice profané. On y fabriqua des actes et on les envoya à Tyr. Saint Athanase quitte aussitôt la ville et se rend à Constantinople pour demander justice à Constantin lui-même. Constantin, puissamment ébranlé, l'exila cependant à Trèves, espérant qu'il y serait en repos. L'ordre fut intimé à l'Eglise d'Alexandrie de recevoir Arius; mais elle était toute dévouée à saint Athanase et elle s'y refusa. Les légats de l'empereur insistent; une insurrection éclate; les légats prennent la fuite, et un contre-ordre survient de la part de l'empereur. Le tour de Constantinople arrive. L'empereur mande près de lui le pieux évêque de cette ville, Alexandre, pour tâcher de le décider. L'évêque reste inébranlable. Constantin, courroucé, lui intime l'ordre de recevoir Arius. Alexandre, malgré toutes ses prières, ne put obtenir un contre-ordre, et le jour de la réception d'Arius fut fixé. Arius entre à Constantinople. Il se retire à l'écart pressé d'un besoin naturel; et comme il ne revient point, ses amis le cherchent et le trouvent mort, crevé par le milieu du corps (336). Il semble que la querelle aurait dû finir à ce dénoûment; mais Arius était, en même temps que le chef de la secte, le représentant des idées contem-

poraines; aussi trouva-t-il de nombreux remplaçants, et la secte ne fit que s'accroître.

Constantin était mort sur ces entrefaites (337), et ses trois fils avaient résolu de rappeler tous les évêques expulsés. Constance était franchement arien, et les eusébiens, soutenus par lui, entrèrent dans la lice avec un nouveau courage. En 341, un grand concile fut convoqué à Antioche pour y examiner de nouveau l'affaire de saint Athanase et des évêques rappelés. On n'en pouvait rien attendre de bon. Athanase et les autres évêques furent déposés sans avoir été entendus. On établit trois professions de foi, qui furent bientôt après suivies d'une quatrième. Toutes exprimaient l'essentiel de la doctrine de l'Eglise; seulement le terme d'ὁμοούσιος y manquait, et on y avait semé çà et là des équivoques habilement dissimulées. L'intention des eusébiens était de surprendre les évêques catholiques, de les imprégner de leurs doctrines et d'accréditer peu à peu cette idée que ce qui importait n'était point le symbole, mais la pensée et l'interprétation. Dieu permit que plusieurs évêques catholiques donnassent dans le piége.

Cependant l'arien Grégoire avait été établi évêque d'Alexandrie. Le peuple se presse en foule dans l'église pour l'empêcher d'en prendre possession. Grégoire arrive à la tête d'une troupe armée et l'en expulse. On tire dans l'église avec des flèches, et le sang coule par torrents jusqu'à ce que les ariens soient définitivement établis dans l'église. Les mêmes horreurs se passèrent en d'autres villes; on chassa les évêques catholiques et on les remplaça par des ariens. Les évêques fugitifs se rendirent à Rome auprès du pape Jules, qui fit examiner cette affaire par un concile, déclara les évêques innocents et demanda qu'ils fussent réintégrés sur leurs siéges. Mais que servaient tous ces moyens en présence des ariens en armes?

Un des trois frères, Constantin, venait de mourir (340). Constant, qui régna désormais sur l'Occident, fut prié par les évêques catholiques de prendre des mesures contre les ariens, et il menaça réellement son frère Constance de la guerre s'il ne rétablissait les évêques expulsés. Il convoqua ensuite un concile.

§ 4. Concile de Sardique (343-344)[1].

Ce concile fut fréquenté par un assez grand nombre d'évêques occidentaux et d'eusébiens. Quand les évêques d'Orient et ceux d'Occident se trouvèrent réunis, les premiers commencèrent à craindre que le concile ne tournât à leur désavantage. Tous les évêques qu'ils avaient déposés étaient présents, ainsi que plusieurs autres témoins véridiques ; et, de plus, les occidentaux l'emportaient par le nombre. Les Orientaux proposèrent d'admettre comme valable ce qui avait été résolu

[1] Moehler ne mentionne point ici, non plus que dans son *Athanase le Grand,* la controverse relative à l'année de la célébration du concile de Sardique. Il la place simplement en 347. W. Cureton a édité pour la première fois, en 1848, le texte des lettres festivales et pascales de saint Athanase. (*The festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version and edited by* W. Cureton, 1848.) En 1852, Larsow publia à Berlin une édition allemande des lettres festivales, traduites du syriaque, avec des éclaircissements. Larsow, qui est sans doute protestant, dit dans sa préface : « Quelle joie c'eût été pour le spirituel Moehler, qui, par son célèbre ouvrage : *Athanase le Grand et l'Eglise de son temps, surtout pendant la querelle de l'arianisme,* a rendu à l'Eglise des services qu'on n'appréciera jamais, s'il avait été témoin de la découverte des lettres festivales ! Que de choses il y eût trouvées, soit pour confirmer son argumentation, soit pour la compléter ; que de choses même entièrement nouvelles ! Combien feu Néander aurait présenté d'une manière plus complète la doctrine de saint Athanase sur l'Eucharistie, et l'aurait jugée avec plus de pénétration (ainsi que Moehler l'avait déjà fait), s'il eût connu ces lettres ! Que de rectifications l'auteur d'un ouvrage publié à Lille, et extrait en grande partie de l'*Athanase* de Moehler (*Saint Athanase, histoire de sa vie, de ses écrits et de son influence sur son siècle, suivie de notices sur S. Antoine et S. Pacome*), aurait pu puiser dans ces lettres ! »

Le texte syriaque de ces lettres, avec une nouvelle traduction latine, a été donné par le cardinal Maï (*Nova Bibliotheca Patrum*, t. VI, Rom., 1853, p. I-XII, 1-168 (ap. Migne, *Patr. gr*, t. XXVI, p. 1340-1450).

La découverte des lettres festivales a fixé définitivement l'année de la célébration du concile de Sardique, lequel, d'après ces lettres et d'autres données, eut lieu en 343 ou 344, car saint Athanase se trouvait de nouveau à Alexandrie trois ans plus tard. Héfélé, rectifiant Larsow, a démontré que le concile dura depuis l'automne de 343 jusqu'au printemps 344. (F. Larsow, p. 31. — Héfélé, *Tüb. theol. Quartalschr.*, 1852, p. 360 ; 1853, p. 163. — Article *Sardique,* dans l'*Encyclopédie de la théologie. cath* ; *Hist. conc.*, t. I, p. 513.) Dans des écrits publiés hors de l'Allemagne, on trouvera encore longtemps la date de 347 assignée à ce concile. (Athanas., *Apolog. contra Arianos.*) — Mansi, *Concil.*, t. III ; Harduin, t. I. — Héfélé, *Die Synoden von Sardica und Philippopolis*, I, 513-600. — Gams, *K.-G. v. Spanien*, II, I, p. 192-210 (*Hosius und die Synode von Sardica*). — J.-Ad. Moehler. *Ein Lebensbild von B. Woerner, herausgegeben von* P. B. Gams. Rgsb., 1866, p. 328-335.

dans de précédents conciles et de n'y point revenir; mais les Occidentaux insistèrent pour qu'on examinât de nouveau tous les décrets des eusébiens. C'est pourquoi les ariens quittèrent Sardique et se réunirent à Philippopolis. Les évêques d'Occident demeurèrent ensemble et déclarèrent que les évêques déposés étant innocents devaient remonter sur leurs siéges. Les deux évêques Euphrates de Cologne et Vincent de Capoue furent députés à Constance pour demander son assentiment. Ils le trouvèrent à Antioche. Ici se place un fait tellement odieux, qu'il ne se peut rien raconter de plus infâme. Etienne, évêque arien de Constantinople, fit tant pour les discréditer qu'ils durent s'estimer heureux de pouvoir sortir de là librement. Etienne s'adressant à un jeune fripon d'Antioche, nommé Onogrius, le chargea d'amener une prostituée et de donner à entendre que les deux évêques l'avaient demandée. Onogrius l'introduisit nuitamment dans leur demeure, et se proposait d'exciter du tumulte, afin de révéler la turpitude des deux prélats. Entrée dans l'appartement des deux évêques, cette femme ne trouva personne. La frayeur la saisit et elle supposa quelque mauvais dessein. Les évêques, la prenant pour un fantôme, appelèrent au secours; comme elle criait de son côté, un grand vacarme s'ensuivit. Le jeune homme fut conduit en prison, et on sut bientôt qu'Etienne était l'auteur de cette comédie [1]. Il fut déposé et remplacé par Léontius. Constance, ébranlé par cet incident,

[1] A partir de là, Euphrates ne reparaît plus dans l'histoire. Il est très-surprenant qu'il ne figure point parmi les évêques de Sardique (59 ou 92). Dire qu'il était absent au moment de la souscription n'est qu'un faux-fuyant, car Vincent de Capoue signa aussi, et Euphrates devait au moins se trouver parmi les trente-quatre évêques de la Gaule qui envoyèrent leur adhésion. Son absence dans l'un et l'autre cas est suspecte. On a généralement rejeté comme apocryphe le concile tenu contre lui à Cologne, en 346. J. Friedrich (*K.-G. v. Deutschland,* I, p. 295) a essayé de prouver son authenticité par les données chronologiques de ce concile : *Post consulatum Amantii et Albini, 4 Idus Maias.* « La forme des actes : *Post consulatum Amantii,* etc , s'accorde avec les deux plus anciennes données, inconnues au moyen-âge, du Chronographe de 354 et de l'*Anonyme* de Cuspinien. » Non-seulement cette forme ne fut pas connue de ceux qui rédigèrent plus tard des catalogues consulaires, mais il eût été impossible alors à un inventeur de marquer l'année 346 par ces mots : *Post consul...,* car, après ces consuls, c'est 347 qu'il aurait fallu écrire (Cassiodori *Chronicon,* 346 : *Amantius et Albinus;* 347 : *Rufinus et Eusebius.* — Prosperi *Chronicon, Amantio et Alb.,* 346; *Post C. Am.,* 347). Les autres

fit rétablir tous les évêques déposés : saint Athanase lui-même fut libre de rentrer. Les évêques retournèrent glorieusement dans leurs siéges, et l'affaire parut terminée. L'Eglise tout entière était dans l'allégresse. Elle avait tort de se réjouir, car l'arianisme allait entrer seulement dans sa plus florissante période, et l'Eglise catholique paraissait voisine de sa ruine.

§ 5. Apogée de l'arianisme.

Constant, le frère de Constance, fut assassiné dans l'insurrection de Magnence, qui usurpa le trône d'Occident et se fit proclamer empereur. Un autre et excellent général s'attacha à lui. Constance marcha contre Magnence à la tête d'une puissante armée, et comme ses propres affaires l'occupaient suffisamment, l'Eglise fut en paix pendant cette guerre. Mais à peine eut-il défait Magnence, que les ariens le déterminèrent à déposer saint Athanase. Il serait honteux, disaient-ils, qu'un si grand vainqueur fût vaincu par un évêque. Une lutte qui dura dix ans éclata à l'occasion de saint Athanase. Constance avouait qu'il lui serait plus agréable de vaincre Athanase que tous les ennemis de l'empire. Il travailla désormais à gagner les évêques d'Occident. En 353, un concile fut convoqué à Arles pour examiner l'affaire du saint docteur. Le pape Libère, prié d'y assister, envoya Vincent de Capoue en qualité de légat. Constance intimida tellement les évêques, que tous, celui de Trèves excepté, consentirent à la condamnation de saint Athanase. Vincent, qui avait pour mission de ne point l'abandonner, proposa lui-même de le déposer, pourvu que le concile consentît à reconnaître la validité des décrets de Nicée. Constance repoussa cette dernière proposition, et saint Athanase fut déposé [1].

Le pape Libère, affligé de la conduite de son légat, convoqua un nouveau concile qui devrait se réunir à Milan en

dates ont été ajoutées après coup, et les actes sont en général gravement interpolés. Cependant nous croyons avec Friedrich que le fond en est authentique, par conséquent qu'Euphrates, aveuglé par les flatteries de Constance, apostasia et fut déposé. Il fut remplacé par Sévérin. (Voir d'autres détails, à propos de la critique de l'ouvrage de Friedrich, dans la *Revue théol. trimestr. de Tubingue,* 1867, p. 306.)

[1] Dans la suite, Vincent racheta glorieusement sa faiblesse.

355 et serait fort nombreux. Constance ne demandait pas mieux; il savait comment il pouvait traiter les conciles. Le pape choisit pour légat Lucifer de Cagliari, âme ardente et loyale, et lui adjoignit Eusèbe, évêque de Verceil, pour qu'il l'aidât de sa piété et de son savoir. Il lui associa encore Pancrace, prêtre de Rome, et le diacre Hilaire. Le concile s'ouvrit. Constance, éprouvant de la résistance, ordonna que les séances seraient tenues dans son palais. Le peuple s'en émut; mais Constance ne se laissa point intimider. Saint Denis de Milan, déployant un parchemin devant le concile, demanda que chacun déclarât d'abord s'il reconnaissait le concile de Nicée. Lui-même souscrivit le premier. Mais Ursace et Valens le lui arrachèrent des mains, sous prétexte qu'il ne s'agissait point de la foi, mais de la condamnation d'Athanase. Eh bien! s'écria Lucifer, quand Constance aurait ici toutes ses légions, je n'abandonnerais point Athanase! Constance, caché derrière un rideau, en sortit furieux, tira l'épée et proféra les plus terribles menaces. La plupart se laissèrent intimider, les autres furent maltraités, notamment les légats du pape, Eusèbe et Denis, qu'on envoya en exil. L'Occident, à son tour, venait de souscrire à la condamnation de saint Athanase. Les décrets de Milan furent aussitôt envoyés en Occident pour que chaque évêque y apposât sa signature. On voulait que le pape Libère les souscrivît aussi, mais il résista et fut exilé, ainsi que plusieurs autres, à Bérée en Thrace. Cette souscription fut principalement combattue par saint Hilaire de Poitiers, qui détermina plusieurs évêques à la refuser. On l'engagea à écrire à Constance pour lui recommander la prudence; il le fit, mais il fut relégué en Phrygie.

Le préfet d'Alexandrie fut chargé d'expulser saint Athanase. Assailli dans une église par une troupe de cinq mille hommes, le saint docteur eût infailliblement succombé sans le secours du peuple. Le sang des chrétiens coula de nouveau. Les évêques d'Egypte furent sommés d'approuver ces mesures, et les récalcitrants envoyés en exil. Un arien, Félix, occupait le siége de Rome; Georgius de Cappadoce, celui d'Alexandrie; Macédonius, celui de Constantinople à la place de Paul, martyrisé; Auxence de Cappadoce, celui de Milan; tous ariens décidés. Ce dernier était un homme misérable

qui ne savait pas même le latin. La foi de l'Eglise semblait perdue, et l'Eglise elle-même sur le bord du précipice.

Comment expliquer ces étonnants progrès de l'arianisme? Les ariens étaient si nombreux, qu'au dire de saint Hilaire l'immense majorité des chrétiens était arienne. Or, c'était justement leur nombre qui leur donnait un si grand crédit. L'univers chrétien, disait saint Jérôme, sent qu'il est devenu arien. La vraie cause d'un tel succès était dans la corruption morale du temps. Depuis Constantin, une foule prodigieuse, n'ayant que le dehors du christianisme, était entrée dans le sein de l'Eglise. Les fidèles étaient étrangement mêlés. La multitude avait rabaissé le Fils de Dieu à son propre niveau, pour n'avoir pas à rougir de sa croyance, et afin qu'il répondît à la bassesse de ses conceptions. On était tombé dans le polythéisme, car les ariens parlaient sans cesse d'un premier et d'un second Dieu, d'un premier et d'un second principe. La croyance était à la hauteur des mœurs.

Ajoutons que l'arianisme lui-même avait plus d'un côté attrayant. Les esprits superficiels le trouvaient clair et intelligible, et son ignominie n'apparaissait qu'aux esprits doués d'une certaine profondeur. On ne négligeait rien pour le propager. Les ariens s'insinuaient partout; s'ils rencontraient une femme, ils lui disaient : Vous avez un fils? — Oui. — L'aviez-vous avant de le mettre au monde? — Non; eh bien, Dieu non plus n'avait pas son Fils avant de l'engendrer; il existe donc avant son Fils. — Plusieurs se laissaient prendre à ce genre de raisonnement. Ils disaient encore : Les catholiques prétendent que le Fils est une vertu de Dieu; or le prophète Joël tient le même langage en parlant des sauterelles : il n'est donc pas nécessaire que le Fils soit de la même substance que le Père. On voyait en outre des sophistes parcourir les villes et publier l'arianisme à son de trompette. C'était du reste une ancienne coutume des sophistes de voyager et de proclamer sur les places publiques soit la bataille de Marathon, soit la vertu d'Achille ou tout autre évènement mémorable. Comme ils étaient payés par les ariens, ils étaient obligés d'exalter leur doctrine dans des leçons publiques. Un des plus signalés parmi eux était le Cappadocien Astérius, qui avait renié Jésus-Christ sous Dioclétien. On l'avait sur-

nommé la langue des ariens, parce qu'il s'entendait mieux que personne à répandre parmi le peuple sa doctrine mise en vers et en musique. (Déjà Arius avait eu l'idée ingénieuse de rédiger son hérésie en vers, et d'y joindre une mélodie populaire, afin de la rendre plus accessible à la foule.) Enfin, une des causes principales des rapides progrès de l'arianisme, c'est le concours extraordinaire que lui prêta la puissance publique.

Les catholiques de Rome, qui avaient repoussé l'invasion de l'arianisme, étaient les seuls qui possédassent encore des églises; partout ailleurs les édifices religieux étaient tombés au pouvoir des ariens, et les évêques catholiques y avaient eux-mêmes contribué par leur lâcheté. En Orient surtout, la plupart des chrétiens avaient passé à l'arianisme. Cependant, il y avait encore en tous lieux de nombreux catholiques, et tout ce qui avait conservé l'intégrité de sa croyance était dans leurs rangs. Or, la bénédiction de Dieu ne repose que sur les vrais croyants. Les autres ne se révèlent que par leurs folles agitations, et, comme leurs pensées, leurs paroles sont sans vertu. Ils se laissent emporter au cours des opinions régnantes et règlent leur conduite sur les circonstances extérieures. Destitués d'appui matériel, ils ne sont plus qu'une paille légère, jouet de tous les vents.

Si les évêques étaient bannis et si le reste du clergé était réduit au silence, il restait encore des hommes qui, bien qu'exilés et errants çà et là, restaient dévoués à l'Eglise et lui préparaient par leur fidélité un avenir meilleur. A Antioche, par exemple, Diodore de Tarse et Flavien, évêque de cette ville, conservaient les restes de la foi catholique. La même chose se voyait à Alexandrie et en d'autres villes. Au surplus, l'arianisme n'était pas prêché partout où il y avait des évêques ariens; ces évêques employaient presque toujours des expressions conformes à la pensée de l'Eglise. Les ariens, sans doute, les comprenaient à leur manière, mais les vrais catholiques les entendaient dans le sens de l'Eglise, ou plutôt un arien les interprétait à sa façon, et les esprits droits pouvaient, en les entendant, se sentir fortifiés dans leur foi. Les oreilles des fidèles, disait saint Hilaire[1], sont plus saintes que

[1] Hilar., *Adv. Auxent.*, VI.

les cœurs des évêques. Sous ce rapport, les ariens contribuaient eux-mêmes au maintien de la foi catholique.

Plus les évêques étaient exilés au loin, plus ils faisaient connaître les cruautés des ariens. Ces exils étaient autant de triomphes pour l'Eglise et un gage d'espérance. Les évêques, par leurs lettres, entretenaient avec leurs ouailles un commerce incessant, et les affermissaient dans la foi. Nous avons encore de ce temps une multitude de lettres qui étaient tout-à-fait propres à réaliser ce but. Plus l'Eglise était menacée, plus les fidèles se rattachaient à Jésus-Christ et participaient aux bénédictions d'en haut, témoins les magnifiques ouvrages que nous ont laissés les Pères de cette époque, où l'onction la plus touchante s'allie à la profondeur des vues. Le résultat répondait à la grandeur de l'œuvre. Ce fut alors que saint Athanase et saint Hilaire, cet autre Athanase de l'Occident, écrivirent leurs plus beaux ouvrages.

Saint Hilaire était né à Poitiers[1]. Sa famille, qui était fort riche, le destinait au service de l'Etat et lui avait donné une éducation distinguée. Il fréquenta d'abord les écoles de son pays, passa quelques années à Athènes, puis rentra à Poitiers, où il exerça les fonctions d'avocat. Ce genre de travaux ne lui sourit pas longtemps; les intrigues interminables qu'il remarquait dans le barreau, effrayèrent sa candeur et éveillèrent en lui des désirs plus élevés. Quoique né de parents chrétiens, selon toute probabilité, lui-même ne l'était point par conviction. Les écrits des philosophes, où il cherchait la vérité, le laissaient mécontent et découragé. Il ouvrit l'Ancien Testament, et sa grande âme fut saisie de ces paroles : « Je suis celui qui suis; ma puissance s'étend sur tout l'univers; quelle maison me bâtirez-vous pour que j'y habite? » Quand

[1] *Oper.*, ed. Scip. Maffei, 1730, 2 t. (Migne, *Patr. lat.*, IX, X.) — *Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegem den Arianismus*, von Ad. Viehhauser. Klagenf., 1860. — *Hilarius von Poitiers. Eine Monographie von* J.-H. Reinkens. Schaffh., 1864. — Moehler a traité de saint Hilaire dans son *Athanase le Grand*, t. II, p. 165-201, et l'éditeur de l'*Histoire de l'Eglise d'Espagne*, t. II, 233-359. — Reinkens indique (p. 13-37) les anciens ouvrages sur saint Hilaire. Voir aussi la nouvelle édition de l'*Histoire de l'Eglise cathol. en France*, de Longueval (Jager), Par., 1862, t. I; la nouvelle édition de Ceillier, t. IV, et celle de l'*Histoire littéraire de la France*, de Paris, t. I. Paris, 1865.

il parcourut le Nouveau Testament, il apprit que le Fils de Dieu, en vertu de l'amour infini du Père, s'était abaissé vers les hommes et les avait rachetés. Il ne lui en fallait pas davantage, et il entra joyeusement dans le sein de l'Eglise. Une fille lui restait de son mariage. Il entra dans le sacerdoce et devint bientôt évêque de Poitiers : réalisant ainsi un souhait qui était dans tous les cœurs, car on était alors persuadé qu'il rendrait d'immenses services à l'Eglise. Les conciles tenus sous l'empereur Constance eurent lieu bientôt après. Hilaire ayant voulu intercéder en faveur des catholiques, fut relégué en Phrygie (356). C'est alors qu'il écrivit ses douze livres sur la Trinité, dignes à tous égards d'être placés à côté des ouvrages de saint Athanase. Le style sans doute en est moins beau et moins limpide, mais les matières y sont rangées avec ordre et très-bien développées. Le but qu'il s'était proposé de traiter, de la nature de la foi, a été parfaitement atteint; travail éminemment utile, car ce qui manquait le plus à ses contemporains, c'était la foi, trop souvent confondue avec les fastidieuses arguties de la dialectique.

Une autre cause d'espérance pour l'Eglise, c'est que l'arianisme se composait de tant d'éléments disparates, qu'ils ne manqueraient pas de se heurter les uns les autres à la première occasion et de s'entre-détruire mutuellement.

Les ariens crurent que le moment était venu où ils pouvaient afficher ouvertement leurs véritables doctrines. Leur dessein de supplanter les évêques catholiques était accompli; la peur les ayant quittés, ils allaient paraître tels qu'ils étaient. Cette manifestation eut lieu pour la première fois au concile de Sirmium (357), où fut établie la deuxième formule qui porte ce nom.

La première formule, dressée en 351, avait été opposée par les eusébiens au sabellien Photin, disciple de Marcel d'Ancyre. Elle pouvait être admise par les catholiques [1],

[1] Les trois (ou quatre) conciles et formulaires de Sirmium ont été examinés par Baronius, Sirmond, Pétau (M. de la Rocque), P. de Marca (*Fabricius*), et un siècle après (1746-1749) par Mansi, qui est tombé just en plaçant le concile de Sardique en 344. Mamachi lui assigne l'an 347 e *De Epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium; — De ratione temporum Athanasiorum deque aliquot synodis* IV *sæculo celebratis epist.* IV. Florence, 1848. — Héfelé, *C.-G.*, I, 610-679; Gams, *loc. cit.*, p. 219. —

ainsi que nous l'apprennent saint Augustin et saint Jérôme. Quant au second formulaire, il était l'expression complète de la doctrine arienne, car il disait que le Père l'emportait sur le Fils en honneur, en dignité et en majesté. Cette formule fournit aux ariens l'occasion de se scinder eux-mêmes. Mais avant cette scission, l'Eglise catholique ressentit une douleur bien autrement amère par la chute d'Osius, évêque de Cordoue, et celle du pape Libère. Osius, pressé de souscrire cette formule, résista longtemps et ne s'y résolut que sous l'inspiration de la crainte. Libère en fit autant afin de pouvoir retourner à Rome. De nos jours, on a vainement essayé de nier ce fait. Saint Athanase[1] et saint Hilaire dans son ouvrage historique l'affirment expressément; ce dernier en donne même les motifs[2]. Il en était si profondément affligé qu'il s'écriait souvent : Malheur à toi, criminel Libère[3]! Ces passages n'ont pas été insérés dans ces deux derniers ouvrages. Saint Jérôme, dans sa *Chronique* et dans son *De viris illustribus*, c. XCVII, dit que Libère avait été ébranlé par Fortunatien, évêque d'Aquilée. Rufin, il est vrai, n'en fait point mention, mais il ne raconte pas la vingtième partie de l'histoire de l'arianisme. Les Romains, si nous en croyons Sozomène, avaient intercédé pour Libère auprès de Constance pour qu'il le rendît à la liberté, mais Constance y avait mis pour condition qu'il donnerait sa signature : ce qui a fait dire à Baronius que la flatterie d'une part, et de l'autre la jalousie envers le pape Félix avaient amené Libère à souscrire. Y a-t-il pour nous un spectacle plus douloureux que de voir tomber un pareil homme? Des fils couvrent volontiers la nudité de leur père; mais comment nier cette nudité même? Malheur à qui pourrait se réjouir de la chute de ce pape! Quant à la rayer de l'histoire, nous ne le pouvons ni ne le devons. Nous ressemblerions aux protestants qui, en recourant sans cesse à de tels moyens, ont enlevé à l'histoire tout caractère de crédibilité. — Libère

Schaff, *Geschichte der alten Kirche bis Ende des sechsten Jahrhunderts*. Leipz., 1867, p. 934-951.

[1] *Histoire des ariens*, § 41.

[2] Lettres de Libère.

[3] C'est un lucifércien, auteur des Lettres de Libère, qui s'interrompt lui-même en s'écriant : *Anathema tibi Liberio, et ego dico tibi anathema.*

rentra librement à Rome, tandis que Félix en sortit. Dans la suite, il se montra de nouveau digne de lui-même.

Nous complétons ce récit par le passage suivant, emprunté au *Saint Athanase* (liv. V, p. 114) de Mœhler :

« Osius fut également contraint de signer la seconde formule de Sirmium. Il accéda, après mille tourments, à la prière de l'empereur. Mais il ne se déclara point contre saint Athanase, et avant sa mort, survenue peu de temps après, il se rétracta. La même année (?), le pape Libère fut forcé sous peine de mort [1], d'approuver par sa signature une formule rédigée par des ariens; quelle était cette formule, nous l'ignorons. Tristes et douloureuses épreuves pour l'Eglise déjà si profondément abaissée! Quelle influence l'exemple de tels hommes ne devait-il pas avoir sur les cœurs pusillanimes! Il n'est pas surprenant que dans l'excès de sa douleur saint Hilaire reproche à Osius de n'avoir jamais été qu'un hypocrite, et que ce cri lui échappe souvent contre Libère : Anathème au criminel! Quant à saint Athanase, il conserva son calme et sa modération ordinaire. Nulle part il ne témoigne aucune aigreur contre Osius et Libère; il vante leurs anciens mérites et flétrit plutôt la tyrannie des persécuteurs que la condescendance des persécutés. Libère, au surplus, était allé plus loin qu'Osius; non-seulement il avait condamné saint Athanase, mais il s'était uni solennellement aux orientaux, c'est-à-dire aux ariens. »

Mœhler rapporte ensuite des extraits des trois lettres de Libère, dont la première passe universellement pour apocryphe; la seconde et la troisième émanent de la même source que la première, c'est-à-dire d'un luciférien, selon toute vraisemblance [2].

On prétend qu'Osius souscrivit, rédigea même la seconde formule de Sirmium (357), qui niait si sèchement la divinité de Jésus-Christ. Où sont les preuves? où les témoins de cette souscription? Si Osius avait signé cette formule que nous possédons (soit dans saint Hilaire, soit dans saint Athanase), sa signature subsisterait encore aujourd'hui, de même que nous avons encore les signatures de tant d'autres formules dogmatiques de ce temps. Ni saint Athanase, ni saint Hilaire, cet adversaire déclaré d'Osius, ne l'auraient omise. Le document lui-même ne porte que les noms des trois ariens Valens, Ursace et Germinius, évêque de Sirmium après

[1] Athan., *Hist. arian.*, § 41, φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον.
[2] L'auteur renvoie ici à un travail intitulé : *les Fragments historiques de saint Hilaire de Poitiers, et le pape Libère* (en allem.).

la déposition de Photin. Ces trois hommes composaient tout le concile tenu à Smyrne en 357[1]. Potamius, évêque de Lisbonne, adversaire d'Osius et arien par frayeur, s'appropria plus tard cette formule et l'affubla d'un prologue, qui est un vrai baragouin.

Ainsi, l'absence de signature et le défaut de témoignages contemporains prouvent qu'Osius ne souscrivit pas, et par conséquent qu'il ne s'appropria point la formule en la signant. Saint Athanase, saint Hilaire, Phébade, évêque d'Agen, Eusèbe de Verceil, n'en disent rien, ni plus tard, saint Jérôme, saint Augustin, saint Epiphane, Sulpice Sévère. Un siècle tout entier s'écoule avant que Socrate, Sozomène et Philostorge en fassent mention ; mais leurs récits de ce qui s'est passé à Sirmium de 350 à 359, fourmillent d'altérations et de bévues palpables ; ce sont elles qui expliquent la confusion affreuse qui règne dans toute l'histoire de cette époque, et pourquoi jusqu'à ce jour le concile de Sardique a été placé en 347. A qui faut-il d'abord en croire sur la « chute » d'Osius ? Nous croyons que c'est à son contemporain le plus immédiat, à saint Athanase. Or, Athanase ne dit point qu'Osius a signé ou consenti, ou qu'il est tombé, mais seulement « qu'il leur céda un instant » (εἶξεν εἰς ἀκμὴν), en ce sens que tout en s'unissant à Valens et à Ursace, il ne souscrivit point contre saint Athanase (μὴ ὑπογράψαι δὲ κατὰ Ἀθανασίου).

Saint Athanase affirme donc d'une manière précise qu'Osius ne souscrivit point la seconde formule de Sirmium, c'est-à-dire l'acte même de déposition de saint Athanase. Osius refusa donc l'essentiel, qui était la signature. Il suit de là que la communion qu'il avait contractée avec les ariens n'était point un renoncement de la foi catholique, une chute, une apostasie. « Mais bien qu'il en fût ainsi, dit saint Athanase (bien qu'il n'eût pas souscrit), le vieillard ne prit pas légèrement la chose, et, sur le point de mourir, il protesta, en guise de testament, de la violence qui lui avait été faite, anathématisa les ariens et défendit que personne les accueillît. » (*Hist. arian.*, c. XLV.)

En quoi consistait donc la faiblesse d'Osius, sa communion avec les ariens ? Saint Athanase ne le dit point ; peut-être l'ignorait-il lui-même, du moins alors (de 357 à 358). On croit qu'il s'agit d'un commerce épistolaire, de réponses à des lettres reçues. De telles lettres, saint Athanase en reçut aussi (de 348 à 349) des archiariens Valens et Ursace, qui lui avaient demandé de leur répondre : il ne dit point s'il le fit. Suivant saint Epiphane, exact en bien des points, plus exact même que les contemporains immédiats, les ariens croyaient qu'ils pouvaient condamner l'Eglise par les lettres qu'ils avaient habilement soutirées au vénérable Osius (ἃς ἐθήρασαν παρὰ τοῦ αἰδεσίμου Ὁσίου, *Hæres.*, LXXIII), S'il était vrai qu'Osius eût écrit une telle lettre aux ariens, elle ne serait certainement pas perdue ; les ariens l'auraient colportée en triomphe, et saint Hilaire lui-même ne l'eût point négligée.

[1] *Præsentibus*, dit le texte. — H. Reinkens (*Hilaire de Poitiers*, en allem.) propose de lire : *præsidentibus*. Pour moi, je suis maintenant convaincu que ces trois seuls étaient présents et que leur assemblée porte à tort le nom de concile.

La seconde formule de Sirmium comprend deux parties ; la première et la plus longue, est hérétique ; la seconde, orthodoxe. La première est trop étendue pour être reproduite intégralement. Le principal passage dit qu'on ne doit faire aucune mention du mot *homousios,* en d'autres termes, que le Fils de Dieu n'est point Dieu ni de même nature que le Père.

Voici la seconde partie : « Le noyau, la pensée définitive et le sceau de toute la profession de foi, c'est qu'il faut maintenir la Trinité, suivant ce que nous lisons dans l'Evangile : Allez et baptisez tous les peuples au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Le nombre de la Trinité est inviolable et parfait. — Le Paraclet, l'Esprit est par le Fils, qui a été envoyé selon la promesse pour instruire, enseigner et sanctifier les apôtres et tous les fidèles [1]. » Prises isolément et séparées de ce qui précède, ces paroles ne sont pas seulement susceptibles d'être entendues dans le sens catholique, mais elles l'expriment formellement. Le concile de Nicée, qu'on le remarque bien, n'emploie pas le mot de *personne,* et quant à celui d'*hypostase,* qui plus tard signifia *personne,* le concile le prend pour synonyme de *ousia,* ou *essence.* Le concile de Sardique avait repoussé la proposition faite par Osius et Protogènes de Sardique de donner à la confession de foi de Nicée une forme plus étendue, afin de prévenir les équivoques et surtout le reproche de sabellianisme. Nous possédons en latin et en grec le projet développé de ce symbole ; la rédaction latine est à coup sûr d'Osius. On n'y trouve point le terme de *personne* à propos des trois personnes divines ; il y est dit simplement : *substantia, quam Græci usiam appellant.* Le Fils y est nommé « la parole de Dieu, la vertu de Dieu, vrai Dieu, sagesse, puissance, vrai Fils, » etc.; on n'y lit point les mots de personne, seconde personne en Dieu ; cette expression, du reste, ne se rencontre qu'une ou deux fois dans l'ouvrage de saint Hilaire sur la Trinité. Or, ce qu'Osius disait alors du Saint-Esprit, et ce qu'il disait en 357, supposé l'exactitude de cette date, est au fond la même chose que ce qui est rapporté dans les deux conciles de Sardique et de Sirmium :

Concile de Sardique (343-344) :	*Concile de Sirmium* (357) :
Credimus et suscipimus Paracletum Spiritum sanctum, quem nobis ipse Dominus promisit et misit.	Paracletus autem Spiritus per Filium est, qui missus venit juxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret et sanctificaret.

Ainsi, dans l'un et l'autre cas, le Saint-Esprit est envoyé par le Fils ; il n'est pas appelé Dieu, ni une personne, ni la troisième personne en Dieu. Le terme fort rare de *clausula,* dans le sens de fin, ou *dernière phrase,* ne se rencontre que dans les historiens profanes et ecclésiastiques de l'Espagne ; mais il y est répété à l'infini. — Si on admet cet essai d'explication, on reconnaîtra avec nous que la communion d'Osius avec les ariens consiste simplement en ce qu'il opposa un symbole à un autre symbole, une profession de foi orthodoxe à une profession de foi hétéro-

[1] « Illa autem clausula est totius fidei et illa confirmatio, quod Trinitas semper servanda est. Integer, perfectus numerus Trinitatis est. »

doxe. Les ariens avaient exprimé leur croyance; il exprima la sienne. Mais soit qu'il ait été surpris, soit qu'il ait obéi à une sainte colère, il publia sa foi par écrit, il livra aux ariens une écriture de sa main. Astucieux et roués comme ils l'étaient, les ariens se hâtèrent d'en tirer parti et de s'écrier : Nous avons une lettre d'Osius, il est des nôtres! Osius eut beau protester, ils continuèrent d'avoir raison aux yeux du public.

On expliquerait donc les paroles de saint Epiphane en disant que les ariens avaient arraché par ruse une lettre au vénérable Osius, et saint Hilaire lui-même, dont personne aujourd'hui n'approuve le jugement sévère qu'il a porté sur Osius, aurait raison, à prendre les choses à la lettre, lorsqu'il dit que la seconde formule de Sirmium fut écrite par Potamius et Osius. Potamius l'aurait copiée et envoyée, il y aurait mis un méchant prologue, tandis qu'Osius y aurait joint un supplément destiné à la rectifier et à la réfuter[1].

L'Eglise orientale a placé Osius au nombre des saints. Mais en Occident, ceux-là mêmes qui essayaient de justifier le pape Libère, croyaient ne pouvoir mieux prouver leur impartialité qu'en rabaissant Osius. L'affreux récit imaginé par les deux lucifériens Faustin et Marcellin sur la mort prétendue tragique d'Osius à Cordoue, où il fut reporté après sa mort, trouva d'autant plus de créance qu'il était plus incroyable. L'Espagnol Florez, il y a déjà un siècle, a établi par des preuves solides qu'Osius mourut le 27 août 357 à Sirmium, et non en Espagne. Dans son histoire des ariens *ad monachos*, saint Athanase raconte la mort d'Osius et les principales circonstances qui l'accompagnèrent. Cet ouvrage ayant été achevé au plus tard en 358, il est impossible qu'Osius soit mort seulement entre les années 359 et 361, comme on l'a cru jusqu'ici; saint Athanase n'aurait pas connu les détails précis de sa mort. Enfin, les ménées et les ménologes grecs, qui proposent Osius à la vénération des fidèles, célèbrent sa mémoire le 27 août. Les ménées portent expressément :

Le même jour (27 août), mémoire de notre saint Père l'évêque Osius de Cordoue :

Il me suffit, ô saint, de prononcer votre nom
pour vous rendre, après votre mort, la louange qui vous est due.

Ce bienheureux, qui s'était illustré par la pratique de toutes les vertus

[1] Phœbadius, *Liber contra arianos*, c. XXIII. — Hilarius, *De synod. seu de fide orientalium*, cap. III, XI, LXIII, LXXXVII. — *Epist.* Eusebii Vercell. *ad Gregorium Bæticum*, ap. Hilar., in *op. historico*. — Faustus et Marcellin., *Libell. precum ad Theodos.*, cap. IX. — Epiphan., *Hær.*, LXXIII, XIV. — Sulpic. Sever., *Hist. sacr.*, II, XL. — Socrat., II, XXXI. — Sozom., IV, XV. — Philostorg., IV, III. — Hermant, *Vie de S. Athanase*, liv. VIII, ch. VII. — Alex. Natalis, *Sæc.* IV, diss. XXXII, art. 2. — R. Ceillier, nouv. édit., t. III, p. 397. — Nicol. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, cur. Bayero. Mad., 1788, t. I. — Aguirre, *Collect. concil. Hisp.*, t. I, exc. V, p. 264 et suiv. — Florez, *España sagr.*, t. X, p. 165-214. — M. Maceda, *Hosius vere innocens, vere sanctus : 1° de commentitio Hosii lapsu, 2° de sanctit. et cultu legitimo ejusdem*. Bonon., 1790, in-4°, 492 p. — Gams, *K.-G. v. Spanien, Hosius von Corduba*, II, I, p. 137-309.

chrétiennes, fut élevé sur le siége épiscopal de Cordoue en Espagne. Zélé pour l'orthodoxie, il assista au premier et grand concile tenu contre les ariens, et les combattit victorieusement (τὴν ἀρειανικὴν λύσσαν διελέγχων καὶ ἀποκρούμενος). Ce fut lui qui provoqua le concile de Sardique, où il tint le premier rang parmi les évêques. Osius, à la suite de plusieurs évêques que Constance avait chassés de leur siége pour avoir refusé de consentir à la déposition du grand Athanase, ou plutôt parce qu'ils ne voulaient point embrasser les erreurs d'Arius, fut envoyé en exil, et après avoir enduré mille maux, *il y trouva la fin de sa vie* (ἐν ἐξορίᾳ παρεπέμφθη, καὶ ἐν αὐτῇ τὸν βίον κατέλυσεν). L'année n'est indiquée qu'approximativement. L'empereur Constance se trouvait à Sirmium en juillet et en août 357. Le 28 août de cette année, il envoya au consulaire de la Bétique, qui avait son siége à Cordoue, un décret, ou plutôt une véritable loi de spoliation, la seule qu'il ait envoyée en Espagne pendant tout son gouvernement. — Nous avons essayé ailleurs de montrer qu'il avait envoyé à Cordoue, ce jour-là, avec une magnificence royale, le cadavre d'Osius mort la veille, afin de faire croire dans tout l'Occident qu'il avait apostasié; car si Osius avait protesté sur son lit de mort, il ne pouvait plus maintenant protester contre la pompe de ses funérailles. Le décret en question, répandu en janvier 358 dans toutes les parties de l'empire, fut supprimé par Valentinien Ier.

Hygin succéda à Osius sur le siége de Cordoue. Un personnage du même nom avait déjà assisté en 359 au concile de Rimini. Or, à l'exception du pape Hygin, au deuxième siècle, et du célèbre rhéteur contemporain de l'empereur Auguste et également Espagnol, ce nom ne se rencontre point. Il est donc à peu près certain que celui de 359 et celui de Cordoue sont une même personne; d'après ce calcul, Osius serait mort plus tôt qu'on ne l'admet d'ordinaire. Saint Athanase raconte la mort chrétienne et édifiante d'Osius; il mérite plus de créance que deux lucifériens mensongers, qui, entre autres miracles d'apparat qu'ils attribuent à leur Lucifer (de Cagliari), rapportent que l'évêque Janvier ayant laissé pendre, comme un bœuf, sa langue hors de sa bouche, en présence de Lucifer, elle était restée dans cet état [1].

Mais quand on conclut de l'innocence d'Osius à l'innocence de Libère, ou de la culpabilité de Libère à la culpabilité d'Osius, comme on le fait ordinairement de nos jours, on oublie que saint Athanase a parlé d'eux en

[1] *Dissertation sur le pape Libère, dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé*, par P. Corgne. Par., 1716 (1736). — *Dissertation sur la chute prétendue du pape saint Libère*, par Touss. de Béchillon. Poit., 1855. — *Revue des questions historiques*, 1re ann., 1re liv., 1866 : *Saint Libérius, son exil, sa prétendue faiblesse, son triomphe*, par E. Dumont. — Fr.-A. Zaccaria, *De commentitio Liberii lapsu*. Rom., 1774 (Scholliner, *Diss. de non commentitio, sed excusato lapsu Liberii R. Papæ*. Ingolst., 1775.); *De S. Liberio papa Romæ*, par Stilting, *commentar. critico histor.*, dans les Bollandistes, 23 septembre, t. VI, p. 572-632. — Fr. Pœsl, *Ist Papst Liberius in eine Haeresie verfallen?* Landsh., 1829, p. 56. (Ce travail, parfaitement écrit, donne peut-être la vraie solution.) — Héfélé, *C.-G.*, p. 657-678.

termes fort différents. Il dit de Libère, « qu'il a succombé, » ὤκλασε; d'Osius : « qu'il leur a cédé un instant ; » de Libère : « qu'il a souscrit; » d'Osius : « qu'il n'a pas souscrit[1]. » C'est une différence. — On pourrait cependant alléguer plusieurs arguments en faveur de Libère. S'il est incontestable que les trois lettres colportées sous son nom sont inventées[2], il s'ensuit que le public n'était pas très-certain de sa chute, autrement ses ennemis n'auraient pas recouru à ce moyen. Sa cause, loin de perdre, gagne à cette invention. — Libère mourut le 23 (24) septembre 366. Sa mémoire se célèbre le 27 août, jour de la mort d'Osius, que les Grecs honorent comme un saint. — Sans doute, la notion de sainteté n'était pas aussi rigoureusement fixée chez les Grecs que chez les Latins, mais il est certain que les Grecs n'estimaient pas dignes d'être honorés publiquement et proposés à l'imitation, des hommes qui avaient apostasié, surtout quand c'étaient des papes. Il suit de là qu'une opinion plus douce et plus tolérante avait prévalu en Orient sur Osius et Libère. N'oublions pas toutefois, qu'Osius est placé avant le pape. — Sirmium, où mourut Osius, était situé aux confins de l'Orient et de l'Occident; les Grecs y étaient pour le moins aussi nombreux que les Latins[3].

Mais lorsque le moment fut venu pour les ariens de signer la seconde formule de Sirmium, plusieurs ouvrirent les yeux : ils comprirent qu'ils avaient été trompés par les ariens proprement dits. Ils se réunirent donc, en 358, à Ancyre en Galatie, et rejetèrent cette formule. Ils avaient à leur tête Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Macédoine de Constantinople. Ils publièrent une formule tout-à-fait catholique; seulement ils remplacèrent le terme d'*homoousios* par celui d'*homoiousios*, parce que, disaient-ils, le premier signifiait que le Fils était une seule personne avec le Père, tandis que le second distinguait les deux personnes. A cause de cette raison futile ils restèrent séparés de l'Eglise sous le nom de semi-ariens. Ils étaient en même temps séparés des ariens rigides, demeurés fidèles à la seconde formule de Sirmium, où ils avaient nettement énoncé leur doctrine.

Grande fut la perplexité de Constance. On vit clairement

[1] Ὁ δὲ Λιβέριος, ἐξορισθεὶς, ὕστερον μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε, καὶ φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον, ὑπέγραψεν. (Athan., *Hist. arian. ad mon.*, XLI.)

[2] Elles se trouvent dans l'*Opus historicum* de saint Hilaire, où nous croyons qu'elles ont été insérées par les lucifériens.

[3] Saint Ambroise aussi appelle le pape Libère un saint homme : « Tempus est, soror sancta, ea quæ mecum conferre soles, beatæ memoriæ Liberii præcepta revolvere; ut quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior. » (Ambros., lib. III, *De virgin.*)

alors que l'arianisme n'était point encore devenu la croyance des chrétiens; mais on ne renonça pas à l'espoir qu'il la deviendrait un jour. Constance ordonna aussitôt qu'un second concile se réunirait à Sirmium pour réparer la faute commise. Une troisième formule rédigée en 358 exprimait en termes ambigus la divinité de Jésus-Christ; elle disait que le Fils est semblable au Père en toutes choses. Ce langage pouvait s'entendre dans le sens le plus fâcheux; car l'homme aussi est semblable à Dieu, puisqu'il participe dans une certaine mesure à ses diverses perfections. Rien n'était donc décidé, et la nouvelle formule ne fut reçue que des vrais ariens.

Cet essai d'union ayant avorté, la cour impériale résolut d'assembler un nouveau concile à Nicomédie. Mais comme on redoutait une conciliation entre les catholiques et les semi-ariens, il fut décidé que les Orientaux s'assembleraient à Séleucie et les Occidentaux à Rimini [1]. Des commissaires impériaux furent envoyés dans ces villes avec ordre de ne point laisser partir les évêques avant que la volonté de l'empereur fût accomplie, c'est-à-dire avant l'adoption de la troisième formule de Sirmium. Ce but ne fut atteint dans aucune des deux assemblées. Les Occidentaux confirmèrent solennellement la formule de Nicée, déclarèrent nulles toutes les formules ariennes, y compris celle de Sirmium, déposèrent les évêques strictement ariens et envoyèrent une députation à Constance pour l'engager à confirmer leurs décrets. Cette troisième formule fut également rejetée par les Orientaux; les semi-ariens, qui y prédominaient, étaient d'accord avec les catholiques sur la divinité de Jésus-Christ. Eux aussi déposèrent les évêques franchement ariens et envoyèrent une délégation à l'empereur. Les députés de Rimini ne furent pas accueillis, mais retenus à Nice, dans la Thrace, jusqu'à ce qu'ils eussent signé la formule [2]. On les tourmenta, on leur refusa même jusqu'aux moyens de subsistance tant qu'ils n'eurent pas signé; on retint également les évêques de Sé-

[1] *Dissertation critique et théologique sur le concile de Rimini*, par P. Corgne. Par., 1732. 372 p. — Massari, *De concil. ariminensi*. Rom., 1778. — Héfélé, *Doppelsynode zu Seleucia und Rimini* (C.-G.), I, p. 674-698.

[2] Voir, sur les détails du concile de Nicée, Héfélé, *loc. cit.*; Gams, 246-248, 273-282.

leucie, qui, à l'exception de quelques-uns, signèrent tous une formule semblable à la troisième de Sirmium. Ils purent alors partir librement. Mais n'est-ce pas une abomination qu'ils ne se soit trouvé que quelques évêques demeurés fidèles à la foi?

Ursace et Valens condamnèrent de nouveau (à Rimini) Arius et sa doctrine. Anathème, s'écrièrent-ils, à quiconque dit que le Fils est une créature! Les ariens entendaient qu'il n'était pas une créature comme les autres, et c'est par là qu'ils trompaient les évêques. Tant que les évêques furent libres, ils évitèrent toute ambiguïté de langage et confirmèrent la formule de Nicée; malheureusement, ils cédèrent à la violence, et la violence n'est plus affaire de concile.

Les semi-ariens subirent la même défaite. L'empereur annula tous leurs décrets, déposa quelques évêques, et un petit concile réuni à Constantinople publia une formule complètement arienne. Mais la mort de Constance, survenue en 361, vit renaître la liberté, et la liberté suffisait pour étouffer l'arianisme. Il releva encore une fois la tête, mais il fut incapable de se soutenir.

§ 6. Suite de l'histoire de l'arianisme.

A Constance succéda son cousin Julien l'Apostat, qui se conduisit envers l'Eglise avec une habileté et une prudence remarquables. Dès qu'il se sentit affermi sur le trône, il publia un décret qui rappelait dans leurs Eglises tous les évêques chassés par Constance. Cet acte parut le comble de l'impartialité et de la bienveillance. A dire vrai, cependant, Julien haïssait également les catholiques et les ariens. En réunissant les évêques de ces deux camps, son but était de miner sourdement le christianisme et d'assurer le triomphe de l'idolâtrie[1] : combinaison d'autant plus dangereuse que les temps qu'on venait de traverser avaient inspiré aux païens un mépris profond pour le christianisme. Les voyez-vous, ces chrétiens, disaient-ils, ils veulent imposer leur

[1] Mœhler, *Athanasius der Grosse,* II, p. 229-343.

croyance à l'univers entier, et ils ne sont pas même unis entre eux! Heureusement que l'Eglise catholique possédait des évêques aussi prudents que l'était Julien. Le plus grand danger pour les évêques catholiques était de se montrer trop sévères. Persécutés impitoyablement par les ariens, avaient-ils perdu l'esprit de modération et de douceur? sauraient-ils encore user de discrétion et de condescendance chrétienne? C'était là le problème capital. S'il ne fut pas résolu par tous les évêques, il le fut certainemet par saint Athanase en Orient et par saint Hilaire en Occident.

A peine Athanase était-il rentré à Alexandrie, que plusieurs évêques s'adressèrent à lui pour le prier de rendre la paix à l'Eglise. Il les accueillit avec bonté, et convoqua quelques semaines après un concile à Alexandrie, où une grande réconciliation fut opérée. Plusieurs évêques déclarèrent qu'ils s'étaient réunis aux ariens sous l'empire de l'intimidation et de la violence, puis dans la crainte que s'ils quittaient leurs Eglises ils ne fussent remplacés par de purs ariens, ce qui n'aurait fait qu'aggraver le mal. Athanase accepta ces excuses, fit confirmer le symbole de Nicée et les reçut dans la communion de l'Eglise. Seuls les chefs des ariens devaient être et rester déposés. Ces choses se passaient en 362. La Grèce, la Syrie, la Palestine, etc., y donnèrent leur assentiment. Saint Hilaire avait fait de même. La plupart des réconciliés étaient semi-ariens; ils renoncèrent à leur terme d'*homoiousios*. Le mot *homoousios* est sans doute sujet à équivoque, disait Athanase; mais puisque le sens en a été fixé à Nicée, il mérite la préférence; nature semblable, *homoiousios* n'est pas identique à même nature. Le premier n'exprime que la forme et les propriétés acquises : ainsi deux hommes sont semblables parce qu'ils ont la même forme et les mêmes sentiments, et ils sont égaux entre eux parce qu'ils ont la même nature humaine. Il faut donc s'en tenir au terme d'*homoousios*. Cette mansuétude décida un grand nombre d'autres évêques à s'expliquer ouvertement. Plusieurs, sans doute, usèrent de subterfuges, mais plusieurs aussi étaient sincères dans leurs opinions, entre autres Cyrille de Jérusalem, qui avait été longtemps en relation avec les ariens, mais qui, dans ses catéchèses, formula la doctrine catholique avec

la plus grande clarté. Il n'y manque que le mot d'*homoousios*[1]. Plusieurs autres étaient dans le même cas.

Le plan de Julien se trouvait ainsi complètement déjoué. Sans cette modération, les plus terribles orages eussent été inévitables, et elle ne suffit même pas à les prévenir tout-à-fait, témoin Lucifer de Cagliari[2], caractère ferme, que la

[1] Du moins il ne se présente qu'une fois, et dans un passage sûrement apocryphe (*Epist. ad Constantium*, in fin.). — *Opera*, ed. Ant.-Aug. Touttée, C. S. Mauri (et Prud. Moranus), Par., 1720; Venet., 1763; ed. Reischl et Rupp, Monaci, 1848-60, 2 tom. in-8°. — Ed. Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIII, Par., 1857; avec les *Dissertationes* (3) *Cyrillianæ* de Touttée, qui ont suscité maintes controverses. — J.-J. van Vollenhoven, *De Cyrill. Hierosol. catechesibus*. Amst., 1837. — J.-Th. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani orationibus quæ exstant catecheticis*. Heidelb., 1855. — G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres*. Par., 1865.

[2] Luciferi (mort vers 371) Episcopi Calaritani *Opera omnia*, ed. Coleti, Venet., 1778; ap. Migne, *Patr. lat.*, tom. XIII; les *Opuscula Luciferi*, ap. Gallandi, t. VI, p 115-263, ont paru dès 1770. — On trouve dans la patrie de Lucifer, l'île de Sardaigne, un grand nombre d'ouvrages sur lui, qu'on ne connaît point ailleurs. *Defensio sanctitatis beati Luciferi, archiepiscopi Calaritani*, auct. Ambr. Machin, archiep. Cal.; Calariti, 1639, in-fol.; — *Dissertatio de Lucifero, Cal. olim præs.* auct. Erliardo Andr. Frommann. Coburgi, 1767, in-4°. — Klose est le seul, à ma connaissance, qui assure que Pie VII a canonisé Lucifer (art. *Lucifer*, dans *Realencyclop.* de Herzog.) On ne voit nulle part que Lucifer se soit réconcilié avec l'Eglise avant sa mort. Les passages des auteurs suivants : Rufin (*Hist. eccles.*, I, XXX) : « Regressus ad Sardiniæ partes, sive quia cita morte præventus tempus sententiæ mutandæ non habuit, sive hoc animo immobiliter sederat, parum firmaverim; » saint Ambroise (*De excessu fratris... Satyri*); Sulpice Sévère (*Hist. s.*, II, LIX); saint Jérôme (*Chron.*, ann. 371 (374) : « Lucifer, Calarit. ep., moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Libyæ nunquam se Arianæ miscuit pravitati); » Innocent I[er] (*Epist.* III *ad Tolos.* (*Toletan.*) *synod.* : « Quæ alia causa et superior. tempor. illius Luciferi præter pertinaciam fuit, quæ eum retraxit a concordia illorum, qui arianor. hær. prudenti conver. damnaverant); » saint Augustin (*Epist.* CLXXXV, n. 47 : « In tenebras cecidit schismatis, amisso lumine charitatis), » et d'autres auteurs, ne disent pas précisément qu'il renonça au schisme. Nous croyons que, se sentant isolé, il abandonna de son vivant, à l'ambitieux Grégoire d'Elvire, la direction de la « petite Eglise » des lucifériens, et vécut aussi retiré que possible. (Gams, *K.-G. v. Spanien*, I, II, p. 310.) Au temps de saint Jérôme, l'Espagne était le principal siége de la secte; on en trouve encore des débris dans le cinquième siècle. Les Bollandistes rangent Lucifer parmi leurs saints (20 mai), mais Benoît XIV (*De canoniz. Sanctorum* I, *misc. dissert.*, XIX, XVI, XVII) trouve que c'est se hasarder beaucoup de dire que Lucifer doit être considéré comme *béatifié;* car les décrets portés par Urbain VIII et Innocent X, dans les années 1638, 1641, 1647, défendent de répandre le culte de Lucifer dans les provinces et les diocèses où il n'est pas établi. (Martini, *Storia ecclesiastica di Sardegna*. Cagliari, 1839, t. I, p. 46-82.)

persécution avait jeté hors de lui-même. Il endura les plus affreux traitements et gémit longtemps dans une sombre prison, d'où il sortit l'esprit entièrement troublé. Saint Athanase l'avait prié de se rendre à Antioche pour y travailler à la réunion. Eustathe y ayant été déposé (330) et remplacé par l'arien Paulin, avait conservé plusieurs partisans parmi les fidèles. En 360, saint Mélèce fut ordonné pour Antioche, et, qui plus est, par les ariens eux-mêmes, qui le croyaient des leurs. Mais à peine fut-il évêque qu'il tint en présence de Constance et des évêques ariens encore présents, un discours tout-à-fait catholique. Il fut déposé. Mélèce étant revenu, il s'agissait pour Lucifer de déterminer les partisans d'Eustathe à le reconnaître; mais celui-ci leur consacra un nouvel évêque et forma ainsi un schisme particulier. Il entraîna dans son parti ce même Hilaire qui, en 355, avait été envoyé avec lui à Milan. Hilaire alla jusqu'à prétendre qu'il fallait rebaptiser tous les ariens rentrés dans la communion, et même quiconque avait communiqué avec des ariens; tous les évêques ariens devaient être déposés, les prêtres ordonnés de nouveau. Ce schisme trouva des partisans en Orient et en Occident, et il ne fallut rien moins que la haute autorité dont jouissaient saint Athanase et saint Hilaire pour l'empêcher de s'étendre davantage. Saint Jérôme a réfuté ces sectaires dans son *Dialogue contre les lucifériens*.

Pendant la persécution, Lucifer avait publié trois écrits, le premier en faveur de saint Athanase contre Constance, le second *sur les rois apostats*, le troisième *sur la nécessité de mourir pour le Christ*. C'est dans ce dernier qu'il parle avec le plus de vigueur. Jamais les catholiques ne s'étaient permis contre Constance un pareil langage; ils l'avaient toujours honoré comme empereur [1]. Saint Athanase avait même empêché les Egyptiens d'embrasser le parti de Magnence. Quant à Lucifer, principalement dans le second de ses écrits, il émettait les plus révoltantes théories, et allait jusqu'à exciter les sujets à se révolter contre Constance et à le déposer. De grands évêques étaient seuls capables de venger l'Eglise d'un tel déshonneur. Ils y réussirent.

[1] Cf. S. Hilar., *Liber contra Constant.*; surtout les chap. V, VI, VII, VIII-XII.

L'Eglise ainsi affermie et capable d'imposer de nouveau le respect au paganisme, Julien se laissa emporter aux derniers excès de la fureur, surtout contre saint Athanase ; il donna les ordres les plus sévères pour qu'il fût expulsé d'Alexandrie : le préfet et les légions d'Alexandrie furent chargés de les exécuter sous peine d'une amende de cinq livres d'or. Saint Athanase, informé que Julien avait conspiré sa mort, s'enfuit sur un vaisseau. Il était à peine parti, qu'un navire de l'Etat fut lancé à sa poursuite. Les chrétiens, qui s'y attendaient depuis longtemps, envoyèrent des messagers pour lui en porter la nouvelle. Athanase fait retourner le vaisseau à Alexandrie. Les personnes de sa suite rencontrèrent les gens de l'empereur, qui leur demandèrent où était Athanase. Il est proche d'ici, répondent-ils; hâtez-vous. Ils se hâtent en effet, et saint Athanase échappe ainsi à leurs mains. Nous reconnaissons-là les vues perverses de Julien contre le christianisme. — Titus de Bostra et d'autres furent également exilés [1].

Julien eut pour successeur Jovien, né de parents catholiques et animé d'un excellent esprit religieux. Soit qu'il n'eût pas osé se déclarer ouvertement sous Constance, on ignorait s'il était catholique ou arien. Devenu empereur, il se montra franchement orthodoxe, et voulut être instruit par les meilleurs évêques catholiques. Il manda près de lui saint Athanase, qui lui conseilla sans doute de ne point persécuter les ariens, mais de favoriser seulement les catholiques.

Une grande faction arienne avait à sa tête Acace de Césarée, arien dans toute la force du terme [2]. Un jour, dans une conversation, Jovien avait laissé échapper ces mots : « Je désire la concorde même sur le terrain religieux. » Les ariens n'en furent pas plus tôt informés, qu'ils accoururent en foule et se déclarèrent prêts à recevoir le « magnifique » symbole de Nicée, tout en flétrissant Arius dans les termes les plus vigoureux. Ainsi parlaient ces vils hypocrites, les mêmes qui, sous Valens, allaient reprendre leur ancien costume. Cette hypocrisie, si Jovien eût vécu davantage, aurait au moins

[1] Voir plus haut p. 289.

[2] Socrat., II, IV, XL. — Sozom., III, III ; IV, XXII. — Philostorg., IV, XII. — Héfelé, *C.-G.*, I, 484, 690-709.

servi à quelque chose; mais il mourut bientôt et eut pour successeur Valentinien, qui associa à l'empire son frère Valens [1]. Tous deux avaient été jusque-là catholiques ; Valentinien se conduisit comme tel et suivit entièrement la ligne de conduite de Jovien. Aussitôt les évêques ariens se pressent autour de lui et essaient de l'indisposer contre l'Eglise. « Je suis empereur, il est vrai, leur répondit-il, mais je n'en suis pas moins laïque, et à ce titre je n'ai point à commander à l'Eglise, mais à lui obéir. C'est aux évêques de décider. » Laissée libre, l'Eglise catholique devint victorieuse, et l'arianisme disparut presque complètement en Occident.

La femme de Valens, Albia Dominica, attachée à la faction de l'arianisme, l'entraîna dans son parti, et il se fit baptiser par un évêque arien, Eudoxius. Il fut particulièrement nuisible à l'Eglise à partir de 367. Tous les évêques furent invités à souscrire la formule de Rimini, sous peine d'être déposés et bannis. Plusieurs furent rudement persécutés. L'Eglise de Constantinople tomba tout entière dans l'oppression. On en vint jusqu'à citer devant les tribunaux les laïques qui ne fréquentaient pas le culte religieux des ariens; on les emprisonna et leurs biens furent confisqués. Vingt-quatre ecclésiastiques, suivis d'une grande foule de peuple étant allés lui demander grâce, il leur répondit en faisant mettre le feu au navire qui les emportait, et tous périrent dans les flammes.

Les chefs actuels de l'arianisme étaient Aétius et Eunome [2]. En face d'eux, saint Basile et Grégoire de Nazianze étaient les principaux champions de l'Eglise orientale.

Basile [3] et Grégoire, tous deux originaires de la Cappadoce,

[1] Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. V; Broglie, *l'Eglise et l'empire au quatrième siècle*, t. V.

[2] Héfelé, 644-650. — Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*. Kiel, 1833. — Philostorg., III, XV-XVII; VI, I-IV. — Socr., II, XXXV. — Epiphan., *Hær.*, LXXVI. — Fabric., *Bibl. gr.*, IX, 210-214.

[3] Basilii *Opera omnia*, ed. Gaume, t. I-III. — Alb. Jahn, *Animadv. in S. Basilii opera, supplementum edit.* Garner. Bernæ, 1842, t. I. — Godf. Hermant, *Vie de saint Basile le Grand et celle de Grégoire de Nazianze*, 12 liv. Par., 1674, 2 t. in-4°. — Apoll. Agresta, *Vita del Protopatriarca S. Basilio Magno*. Messina, 1681, in-4°. — J.-G. Werenberg, *Dissertat. de prudentia Basilii Magni in refut. hæret.* Lips., 1724. — Gius. del Pozo, *Dilucidazioni critico-istoriche della vita di santo Basilio Magno*. Romæ,

étaient nés en 329. Unis d'amitié dès leur jeunesse, doués l'un et l'autre de hautes capacités, ils suivaient la même direction religieuse et pratiquaient le même renoncement. Le père de Basile, qui portait le même nom que lui, était le chef d'une des plus illustres maisons de Cappadoce, et sa mère Emélie sortait également d'une noble famille. Son éducation, surtout en matière religieuse, ne laissa rien à désirer. Après avoir reçu dans sa famille les premiers éléments des lettres, il fréquenta l'école de Césarée, alla ensuite à Constantinople, et enfin à Athènes, dont l'école jouissait alors d'un grand renom. Grégoire[1] aussi, après avoir quitté Césarée en Cappadoce, s'était rendu à Césarée en Palestine, puis à Alexandrie, et en dernier lieu à Athènes, où les deux amis s'étaient retrouvés. Ils se retirèrent ensuite dans une campagne située dans le Pont, où ils se préparèrent à la défense de l'Eglise. A Césarée, saint Basile reçut le diaconat, et fut nommé évêque de cette ville en 370.

Valens traversait en ce moment (371-372) la Cappadoce à la tête d'une puissante armée, dans le but d'estorquer la souscription des évêques. Plusieurs lui cédèrent. Le préfet Modeste et un autre agent étaient chargés de solliciter la signature de Basile, et, s'il le fallait, d'user de menaces : Je ne changerai pas même l'ordre des paroles du symbole de Nicée, répondit Basile, bien loin de souscrire le symbole des

1746, in-4°. — J.-El. Feisser, *Dissertat. de vita Basilii Magni*. Groningæ, 1828. — Klose, *Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre dargestellt*. Stralsund, 1835. — H. Doergens, *Der heilige Basilius und die classischen Studien*. Leipz., 1857. — Texte, avec remarques en allem. par G. Lothholz, 153 p. Iéna, 1857. — Le même, par Corb. Wandinger. Munich, 1858. — Eug. Fialon, *Etude historique et littéraire sur saint Basile, suivie de l'Hexaméron*. Par., 1867, 525 p. (ouvr. cour. par l'Académie).

[1] Gregorii *Op. omnia*, ed. C. Clemencet, t. I. Par., 1778. — T. II et III, ed. Caillau. Par., 1837-1840, ap. Migne, *Patr. gr.*, t. XXXV-XXXVIII. — C. Ullmann, *Gregor v. Nazianz, d. Theologe*. Darmst., 1825 (nouv. édit., 1867). — J. Hergenroether, *Die Lehre von der goettl. Dreieinigkeit nach dem heil. Gregor v. Nazianz, mit Berücksichtigung der aelteren u. neueren Darstellungen dieses Dogma*. Reg., 1850. (L'édition Migne, en 4 volumes, contient, outre le texte de Clémencet et Caillau, plusieurs choses nouvelles de saint Grégoire et à son sujet, dues à Jahn, Fr. Matthæi, Boissonade, Sinner, Dronke, et surtout au cardinal Maï. C'est donc l'édition la plus complète des ouvrages et des commentaires sur les ouvrages de saint Grégoire.)

ariens. — L'empereur vous punira. — Comment? — En vous prenant vos biens. — Les pauvres les ont déjà. — En vous exilant. — Ma patrie est partout. — En vous faisant mourir. — Tant mieux, je serai délivré de mon corps ; il m'est bien loisible de croire ce que je dois. Modeste fut ébranlé de tant de fermeté.

Valens, informé de cette réponse, voulut voir lui-même le saint évêque, et partit secrètement pour Césarée. C'était un dimanche, et les fidèles étaient rassemblés pour l'office divin. L'empereur assista au sermon et parut émerveillé ; mais il fut encore plus impressionné du bel ordre et de la ferveur qu'il remarqua parmi les fidèles. Quand Valens sut que sa présence à l'église était connue, il voulut, lui aussi, présenter son offrande, mais le diacre la refusa. Valens en fut tellement ému qu'il fut pris d'un tremblement, et les diacres durent le soutenir pour l'empêcher de tomber. Saint Basile lui inspira un si vif respect qu'il résolut de le laisser en repos. Mais circonvenu de nouveau par les ariens, il fit rendre contre le saint évêque un décret sévère, accompagné de rudes menaces. L'empereur allait le signer, mais il en fut empêché par un violent tremblement de la main. Il déchira le décret et refusa d'exiler saint Basile. Le saint docteur mourut en 379. Les fidèles de Césarée s'estimèrent heureux de posséder de lui la moindre relique.

Pendant ce temps, Grégoire avait aidé son père, évêque de Nazianze, en qualité de diacre et de prêtre. Après sa mort, il s'éprit de plus en plus de la solitude, et se consacra tout entier aux travaux littéraires ; sous ce rapport, il fit beaucoup plus que saint Basile. D'un naturel un peu âpre, facilement impressionnable, il ne pouvait pas s'accommoder au temps où il vivait, et il rendit beaucoup moins de services à l'Eglise que saint Basile. Prié, en 379, d'accepter le siége de Constantinople, il y consentit malgré son vif attrait pour la solitude. L'Eglise de Constantinople était dans la plus triste situation ; les catholiques manquaient d'églises. Les uns rougissaient de leur foi, les autres n'osaient la montrer publiquement. Saint Grégoire en fut réduit à prêcher dans une maison particulière. Bientôt son éloquence et l'élévation de son génie attirèrent sur lui tous les regards, et plusieurs

ariens rentrèrent dans le giron de l'Eglise. Une nouvelle église fut ouverte sous le nom d'Anastasie[1]. Le catholicisme était mort à Constantinople; la tâche de Grégoire était de l'y ressusciter. L'influence de ses travaux s'étendit sur tout l'Orient, car tout se faisait à l'exemple de la capitale. Après un séjour de trois ans à Constantinople (jusqu'en 381), Grégoire retourna dans sa solitude, confiant à Nectaire le soin de son Eglise. Il mourut vers l'an 389.

Quant aux nouveaux chefs des ariens, Aétius et Eunome, le premier, Syrien de naissance, fut d'abord forgeron, puis ouvrier en cuivre et même orfèvre. Dans cette dernière profession, il eut le malheur de substituer une chaîne de cuivre à la chaîne d'or que la femme d'un officier lui avait remise pour la réparer. Obligé de s'enfuir, il prit du service chez un médecin et amassa une fortune considérable. A cette époque, la question des rapports entre le Père et le Fils s'agitait jusque dans les écoles de médecine, ainsi que nous l'apprend saint Grégoire de Nysse. C'est là qu'Aétius s'était familiarisé avec l'arianisme. Il y prit goût et s'en fit l'apologiste. Renonçant à sa profession, il étudia désormais la philosophie d'Aristote à Antioche, et devint l'oracle des ariens, comme Astérius l'avait été précédemment. On le préféra bientôt à tous les ariens, y compris Arius lui-même, bien qu'il suivît la même voie et ne fît que tirer les conséquences de sa doctrine. Il devint tellement célèbre, qu'il fut appelé à la cour du césar Gallus, imbu des idées ariennes. Gallus mort, il retourna à Antioche auprès de l'arien Léontius, et fut promu au diaconat. Le moment était venu où, à la suite du concile de Rimini, les purs ariens allaient se séparer des semi-ariens. Les premiers renoncèrent à Aétius, à cause de son mauvais renom (on l'appelait communément l'*Impie*). Julien, au contraire, lui fit présent d'un bien de campagne. Il fut nommé évêque sous Valence, et mourut en 368.

Eunome était Cappadocien. Son lieu natal était situé sur la frontière de Galatie; de là le surnom de Galate que lui donne fréquemment saint Basile. Son père, honnête laboureur,

[1] Elle s'éleva sur l'emplacement de la maison où le saint avait commencé de prêcher; les novatiens avaient à Constantinople une église du même nom, qui fut détruite sous Constance et reconstruite sous Julien.

apprenait à lire et à écrire aux enfants du village. Après avoir reçu de son père les premiers éléments, Eunome était entré comme précepteur dans la maison d'un particulier, mais peu satisfait de cette condition, il alla étudier la rhétorique à Constantinople. Obligé de quitter cette ville pour cause de délit, il se fit tailleur. Il alla plus tard à Antioche pour s'attacher à Aétius, reçut le diaconat et se distingua tellement par son éloquence que son évêque, un arien, l'envoya à Constantinople à titre de légat. Après qu'Aétius eut été sacrifié, il reçut l'évêché de Cyzique à la condition qu'il dissimulerait son arianisme. Le secret transpira, et dès lors il afficha publiquement sa doctrine. Il fut accusé et obligé de quitter son Eglise. Il se releva bientôt après pour retomber encore et mourut en 398, dans son lieu natal où il avait été exilé.

On voit jusqu'à quel point l'éducation de ces hommes était négligée. Ils n'avaient point de foi; Jésus-Christ ne régnait point dans leurs cœurs et n'était à leurs yeux qu'un pur objet de spéculation. Doués d'une grande intelligence, ils la prodiguaient en vaines querelles de dialectique. Eunome était surtout réputé pour son habileté dans la controverse. La théologie se changeait en une vaine dispute de paroles. On allait voir Eunome comme on va à un spectacle, et sa renommée dépassait de beaucoup celle d'Aétius. L'historien Socrate rapporte qu'il avait émis des opinions si hardies, si tranchées, que ses partisans eux-mêmes croyaient qu'il n'avait pas la foi, ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il abusait tellement de la sophistique que ses erreurs éclataient même aux yeux de ses amis. Nous avons encore de lui une *Apologétique*, qui passait pour éminemment dangereuse. On n'y trouve aucune trace de piété, pas la moindre flamme d'enthousiasme, et pas même des idées. On s'étonne, en présence d'un tel livre, qu'Eunome ait produit une si vive sensation au quatrième siècle. Jamais ouvrage n'offrit des périodes plus enchevêtrées; tout est calculé afin de séduire le lecteur par de fausses conclusions. Saint Grégoire de Nysse lui reproche de porter en lui-même ses pensées aussi longtemps qu'un éléphant porte ses petits, avec cette différence qu'il ne produit point d'éléphant.

Hérésie d'Eunome. — Arius avait enseigné que l'homme ne sait rien de la nature de Dieu, que le Fils lui-même ne le connaît point. Aétius et Eunome soutenaient au contraire que l'homme connaît Dieu aussi parfaitement qu'il se connaît lui-même. C'était là une suite nécessaire de la doctrine d'Arius. On croyait, après s'être épuisé en controverses dialectiques, qu'on était parvenu à acquérir de Dieu une connaissance complète. Suivant saint Grégoire, ces sectaires enseignaient encore que la foi seule justifie et sauve. Mais il est clair que ce qu'ils entendaient par le mot de foi n'était qu'un misérable bavardage. Les ariens avaient habitué les hommes à croire qu'on arrivait, en entassant les discussions, à approfondir et à démontrer la nature de la foi. Les eunoméens établissaient ce principe, qui est tout entier conforme à la doctrine d'Arius : le Fils est dissemblable, ἀνόμοιος, au Père quant à la nature ; de là leur nom d'*anoméens :* ils sont les vrais représentants de l'arianisme. L'*Apologétique* d'Eunome roule presque exclusivement sur cette proposition : La nature du Père consiste à n'être pas engendré, et c'est justement parce que le Fils est engendré qu'il ne peut être Dieu : voilà pourquoi sa nature n'est pas semblable à celle du Père. Cette persuasion que le Père seul était Dieu, Eunome l'exprimait ainsi dans le culte : « Je baptise au nom de celui qui n'est pas engendré. » Il évitait le nom du Père, parce que c'eût été énoncer la consubstantiabilité du Fils. Les eunoméens avaient encore cette coutume d'étendre en l'air les pieds de celui qu'ils baptisaient, et de plonger dans l'eau le reste du corps. Les parties inférieures étaient jugées indignes du baptême, parce qu'elles venaient de Satan, tandis que les parties supérieures venaient de Dieu. Saint Grégoire de Nysse dit que la doctrine des eunoméens contient une foule de choses qu'il rougirait de nommer.

La secte des aétiens et des eunoméens florissait particulièrement sous Valens. Eunome avait formé ses disciples de telle sorte qu'ils sont toujours nommés seuls et séparés des autres ariens. La secte s'implanta surtout à Antioche, à Constantinople et dans les autres grandes villes. Elle se recrutait de préférence dans les classes élevées.

Comme il s'agissait surtout, dans ces sortes de controverses,

de séduire les esprits par les artifices de langage, les Pères de l'Eglise se virent forcés de rédiger leurs écrits avec plus d'art et d'agréments. Aussi le travail de saint Basile contre Eunome l'emporte à cet égard sur tous ses ouvrages précédents. La même réflexion s'applique à saint Grégoire, notamment en ce qui concerne ses discours théologiques. On sentait la nécessité de se familiariser avec les finesses de la dialectique, car Aétius et Eunome avaient introduit la philosophie aristotélicienne, tandis qu'auparavant on n'avait suivi que Platon. La théologie s'était changée en technologie. Dans saint Basile, la narration est plus libre que dans saint Grégoire de Nazianze.

Depuis que ces deux hérésiarques enseignaient que la nature divine pouvait être comprise de l'intelligence, les débats roulaient sur ce problème. Après avoir soutenu contre Arius que l'homme peut connaître la nature divine, il fallait établir maintenant qu'un être borné ne saurait comprendre le Dieu infini, car il faudrait pour cela que Dieu fût lui-même un être borné. La foi étant alors complètement éteinte, on maintenait surtout et on opposait aux hérétiques cette proposition de saint Clément d'Alexandrie : « La foi est le fondement de la science. »

Sous Théodose, la controverse prit une tout autre direction. En Orient, les ariens s'étaient emparés violemment des églises; les catholiques vivaient dans une oppression absolue, et leurs évêques avaient été expulsés ; aussi le premier soin de Gratien, après la mort de Valens, fut-il de relever le clergé oriental (379). Théodose, qu'il éleva sur le trône d'Orient, statua par un décret que les églises seraient rendues aux catholiques, ce qui eut lieu d'abord à Constantinople, puis dans le reste de l'empire. En 380 et 381, toute réunion fut interdite aux ariens dans les villes, et bientôt après dans les campagnes. Déjà, au surplus, la vertu de l'Eglise, en se déployant au dehors, avait suffi pour anéantir l'arianisme et l'extirper même jusqu'à la racine : les lois impériales ne faisaient plus que constater un fait accompli.

En 381, Théodose[1] convoqua tous les évêques orientaux à

[1] Harduin., *Concil.*, t. I. — Mansi, *Max. Coll.*, t. III. — Héfelé, *Conc.*-

Constantinople. Il s'agissait 1° de confirmer le concile de Nicée; 2° de faire entrer dans le symbole certaines explications devenues nécessaires depuis ce concile; 3° de réunir à l'Eglise les semi-ariens; 4° de rédiger quelques canons disciplinaires. Théodose n'ayant voulu rassembler que les évêques orientaux, ce concile ne fut point proprement œcuménique; il le devint après que l'Occident eut adopté ses décrets dogmatiques. Cent cinquante évêques se réunirent à Constantinople; les autres avaient donné leurs pleins pouvoirs aux évêques présents, dont les plus célèbres étaient saint Grégoire de Nazianze, qui abdiqua sa charge peu de temps après; saint Grégoire de Nysse; Mélèce d'Antioche et Cyrille de Jérusalem.

On prit contre les hérétiques certaines mesures que nous ignorons encore. Le symbole du concile de Constantinople reproduisait complètement celui de Nicée et commençait comme lui; mais on y fit des additions sur l'incarnation du Fils de Dieu contre les apollinaristes[1] et Marcel d'Ancyre, sur le Saint-Esprit en vue des ariens et des semi-ariens, sur la doctrine de l'Eglise et du baptême (voir plus bas).

Le concile de Nicée avait dit : « Descendu du ciel, il s'est incarné et s'est fait homme, il a souffert, est ressuscité le troisième jour, il est monté au ciel, et reviendra pour juger les vivants et les morts. » On y ajouta ces mots : « Conçu du Saint-Esprit, né de la vierge Marie, » parce que les apollinaristes enseignaient que le Fils de Dieu avait pris une chair dans le ciel, et niaient la vraie incarnation. Ces mots : *de la vierge Marie* étaient à l'adresse de ceux qui, tout en admettant que Marie avait conçu du Saint-Esprit, disaient qu'elle avait cessé d'être vierge en mettant au monde Jésus-Christ. *Cujus*

Gesch., II, 1-32. — Hergenrœther, *Photius, Patriarch v. Constantinopel.* Rgsb., 1867, I, 13-36.

[1] Apollinaire de Laodicée mourut en 390. Voir des fragments de ses écrits perdus dans : Gregorii Naz. *Epist. ad Nectarium; Antirrheticus* de Grégoire de Nysse, éd. Zacagni, p. 570 et suiv. — Théodoret, *Hær. fab.*, IV, VIII, et *Hist. eccles.*, V, III. Ap. Leon. Byzant. *Epist.* (Gallandi, XII, 625 et suiv.). — Ang. Maï, *Scriptor. vet. nova collectio.* — *Commentar. in Danielem proph.*, I, XXVIII. — *Fragment. ex Commentar. in s. Lucam*, *Classici auctores*, X, 495-499, et *Frag. in Cantic. Canticor.* ap. Procopium Sophistam (*Classici auctores*, IX, 257-430).

Adversaires : Athanas. *II libri contra Apollinarium.* — Greg. Naz. in *Epistolis ad Nectar. et Cledonium;* Gregor. Nyssen., in *Antirrhetico;* Basilius, *Epistola* CCLXV.

regni non erit finis : dans cette explication, on avait en vue Marcel d'Ancyre, selon lequel le royaume du Logos ne finirait jamais, tandis que le Fils cesserait de régner dès qu'il aurait assujéti toutes choses à son Père. Marcel[1] donnait au Verbe incarné le nom de Fils, et au Verbe non incarné celui de Logos. Or, le royaume qui devait finir, c'était celui du Fils.

A propos du Saint-Esprit, le concile de Nicée avait dit simplement : *Credimus in Spiritum sanctum*. A cette époque, les ariens n'avaient point encore contesté cette doctrine; mais plus tard, lorsque la vraie divinité du Saint-Esprit eut été niée, surtout par les macédoniens, le concile dut ajouter : *Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas*.

Sur l'Eglise, le concile de Nicée, n'ayant rencontré aucune controverse, n'avait rien décidé. Le concile de 381 ajouta : *Credimus unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam; confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum et vitam æternam*. Aucun auteur ancien n'a donné la véritable cause de cette addition. Il y avait alors différents partis qui prétendaient tous être l'Eglise veritable. Le concile leur répondit qu'il n'y avait qu'une Eglise, que cette Eglise était l'Eglise catholique, et que cette Eglise catholique était sainte et apostolique. Les eunoméens, en rejetant la tradition, niaient que l'Eglise fût restée apostolique. Le concile déclara donc que la véritable Eglise devait remonter jusqu'aux apôtres. Il est probable que ces

[1] Vogelius, *De Marcello, Ancyræ episcopo*. Gœtt., 1757. — Rettberg, *Marcelliana*. Gœtt., 1794. — Mœhler, *Athanasius*, II, 21-36 (où il le défend de son mieux). — Dœllinger, *Hippolyt u. Kallistus*, 216-218. — Héfelé, *Conc.-Gesch.*, I, 456. — Klose, *Geschichte und Lehre des Marcellus von Ancyra und Photinus*. Hamb., 1837. — Willenborg, *Ueber die Orthodoxie des Marcellus von Ancyra*. Münst., 1859. — Kuhn, *Dogmatik*, II, 1857, p. 340. (*Die sabellianisirende Lehre des Marc. v. Anc.*) Cet auteur appelle une vaine tentative l'essai qu'avait fait autrefois Mœhler pour justifier Marcel. — Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 1841, vol. I, p. 525. — Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2e édit., 1846, I, p. 864, 924, 990. — Néander, *Christliche Dogmengeschichte*, publiée par Jacobi, 1857, I, p. 315, 331. — Théod. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*. Gotha, 1867, p. 245.

mots : *Confiteor unum baptisma*, s'appliquaient aussi aux eunoméens. Le premier canon de ce concile déclare que le baptême des anoméens est invalide, et que s'ils veulent rentrer dans l'Eglise, il faut qu'ils soient rebaptisés. On sait qu'ils baptisaient au nom de celui qui n'est pas engendré. Les eunoméens pensaient sans doute que l'Eglise admettant la validité du baptême des hérétiques, leur baptême devait être valide aussi, et qu'en les rebaptisant l'Eglise admettrait deux baptêmes. Enfin, les eunoméens enseignaient que la foi seule suffit pour le salut, et c'est pourquoi le concile ajouta : *Unum baptisma in remissionem peccatorum.* (C'est le symbole qu'on récite à la messe[1].)

Les canons rédigés à Constantinople en dehors de ce symbole étaient au nombre de sept. La plupart se rattachaient à l'histoire de la constitution de l'Eglise. Il est dit dans le premier : L'Eglise reconnaît la validité du baptême des macédoniens, des apollinaristes, des eusébiens, des semi-ariens, etc., mais non celle du baptême des eunoméens et de quelques sectes montanistes. Le projet du symbole fut conçu par saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse[2], ainsi que

[1] C.-P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erlaeutert.* I. Christiana, 1866. — *Das* Nicænum *und* Nicæno-Constantinopolitanum *in syrischer Uebersetzung aus einer Handschrift des* British Museum, p. 100. (Ce concile nicæno-constantinopolitain, dans sa forme occidentale, est reproduit d'après un manuscrit de Saint-Gall du dixième siècle, p. 213-248. Le Symbole latin se distingue par l'addition *Filioque,* par l'omission de la préposition *in* avant l'article concernant l'Eglise, par l'emploi du singulier au lieu du pluriel au commencement du premier article et dans les troisième, quatrième et cinquième membres du troisième article (*credo, confiteor, expecto*). L'auteur, dans l'intérêt de ses études, a parcouru presque toute l'Europe, et il y a deux ans seulement qu'il voyageait en Italie et en Espagne. On peut dire qu'il a consacré sa vie à rechercher les origines du Symbole apostolique. Quant à l'origine du symbole dit de saint Athanase, son opinion (généralement admise, du reste) est qu'il remonte à l'époque de la querelle des Trois-Chapitres, et fut rédigé par un Africain.)

[2] *Op.*, ed. Migne, *Patr. gr.*, t. XLIV-XLVI (on y trouve plusieurs pièces nouvelles sur ce Père, découvertes par Ang. Maï). — E.-W. Mœller, *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum origeniana comparavit.* Halis, 1854, 127 p. — Jul. Rupp, *Gregor's des Bischof von Nyssa Leben u. Meinungen; zusammengestellt und erlaeutert.* Leipz., 1834. — Steph.-Pet. Heyns, *Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno.* Lugd. Bat., 1835, in-4°. — J.-Nep. Stigler, *Die Psychologie des*

nous l'apprennent des écrivains postérieurs; les auteurs contemporains n'en disent rien.

Près de trente-six évêques semi-ariens de l'Asie et de l'Hellespont assistaient à ce concile. Invités à souscrire la formule de Nicée, ils s'y refusèrent opiniâtrement, parce qu'ils désapprouvaient l'*homoousios*. Ils furent dès lors considérés comme hérétiques formels, et anathématisés dans le premier canon.

Environ deux années après, en 383, Théodose manda de nouveau à Constantinople les plus marquants d'entre les évêques orientaux, tant catholiques qu'hérétiques, afin de travailler à la réunion et au retour de toutes les sectes orientales. Cette diversité infinie de sectes lui était devenue intolérable, d'autant plus qu'il voyait dans cette division des croyances une cause d'affaiblissement pour l'empire. Il arriva donc des évêques catholiques, semi-ariens, eunoméens, novatiens. La tentative de réunion échoua, même du côté des novatiens, bien qu'ils eussent reconnu la formule de Nicée et les décrets dogmatiques du concile de 381.

Dès ce moment, toutefois, la ruine de l'arianisme était irrémédiable, et les évêques, désormais investis de leur pleine liberté, employèrent leur zèle à l'extirper définitivement. Il ne tarda pas à disparaître même à Milan, où il comptait encore des sectateurs.

§ 7. Extinction complète de l'arianisme en Occident et en Orient.

L'Occident lui-même n'avait pas entièrement échappé au venin de l'arianisme. Porté sur le siége épiscopal de Milan après l'expulsion de saint Denis, l'arien Auxence était parvenu à se créer de nombreux partisans. En vain saint Hilaire, revenu de l'exil, avait-il déployé contre lui toute son énergie et tout son crédit; il fut obligé de s'enfuir honteusement de Milan, où l'arianisme semblait définitivement affermi. Cette victoire était réservée à saint Ambroise.

Ambroise, fils d'un préfet de Rome, naquit à Arles, dans

heil. Gregor von Nyssa. Rgsb., 1857, 136 p. — Ant. Vincenzi, *Op. cit.*, t. I (III et IV). Rom., 1865.

les Gaules, en 340. Elevé dans le palais du prétoire, la mort prématurée de son père le décida, lui et sa mère, à se rendre à Rome, d'où sa famille était originaire. L'aînée de ses deux sœurs, Marcelline, fort avancée dans l'ascétisme, ne négligea rien pour former son cœur à la piété, en même temps qu'elle le faisait initier à la connaissance des lettres. Il devint fort habile dans la langue grecque. Il s'appliqua à l'étude du droit, entra dans le barreau et plaida avec tant d'éclat que le préfet du prétoire le choisit pour assesseur. La probité et la pénétration dont il fit preuve lui valurent bientôt d'être nommé gouverneur de la Ligurie, et il s'acquit dans cette charge une renommée considérable.

Auxence étant venu à mourir en 374, les catholiques voulurent avoir un évêque catholique, et les ariens un évêque arien. Toute la ville était en émoi, et on pouvait craindre qu'au jour de l'élection l'église où les deux partis se trouveraient en présence ne fût souillée par quelque rixe sanglante. Ambroise parut dans le lieu saint et s'efforça d'apaiser le désordre. Tout-à-coup les assistants s'écrièrent d'une voix unanime : « Ambroise évêque ! » Ambroise, hors de lui-même, sort de l'assemblée, et court se cacher afin d'échapper aux instances des Milanais qui le prient d'accepter son élection. L'empereur Valentinien ordonne de le chercher ; il sort de sa retraite et consent enfin à devenir évêque. Depuis sa jeunesse, il avait constamment travaillé à faire des progrès dans la vertu ; une fois évêque, il distribua tout son argent aux pauvres et destina ses biens-fonds à l'Eglise de Milan. Il vécut dans la plus grande simplicité, n'acceptant jamais d'invitation aux festins bruyants et n'en donnant jamais lui-même. Il observait un jeûne extrêmement rigoureux, prêchait lui-même tous les jours de dimanches et de fêtes, et produisit par ses sermons un bien inappréciable. Nous avons encore de lui quelques discours funèbres, qui sont des témoins vivants de sa grande éloquence. On raconte qu'étant encore au berceau, un essaim d'abeilles vint voler sur son visage, que quelques-unes même se reposèrent sur sa bouche, puis disparurent. Cette légende était le résultat de sa réputation comme orateur.

Saint Ambroise racheta les captifs emmenés par les Ger-

mains lors de l'invasion de l'empire, et comme sa fortune n'y suffisait point, il aliéna, du consentement de son clergé, une grande quantité de vases d'or et d'argent appartenant à son Eglise. Aux ariens qui lui en faisaient des reproches, il répondit que les âmes avaient plus de prix que le métal. En 385, dix années après qu'il fut monté sur le siége de Milan, il n'y avait plus d'ariens que dans le palais impérial. La mère de l'empereur, Justine, était de ce nombre.

Gratien, tué par l'usurpateur Maxime, eut pour successeur Valentinien II, dont la mère était cette même Justine qui avait si mal dirigé son enfance. Sa haine devait naturellement tomber sur saint Ambroise. Mais on était alors en 389, et la cour avait encore besoin de son appui. Maître de l'Espagne, de la Gaule et de la Bretagne, Maxime se disposait à passer les Alpes, lorsque saint Ambroise, s'intéressant à la cause du jeune empereur, alla au-devant de Maxime jusqu'à Trèves, et le décida de mettre un terme à ses conquêtes. Maxime, voyant paraître devant lui saint Ambroise, voulut se jeter dans ses bras : A Dieu ne plaise, répondit l'évêque en le repoussant, que je communique avec un rebelle et que j'embrasse le meurtrier de mon empereur! Ce langage ébranla Maxime.

Rentré à Milan, Ambroise reçut l'ordre de livrer aux ariens la plus vaste des églises catholiques de Milan. Ambroise répondit au tribun : Ma fortune est à l'empereur, mais l'Eglise est à Dieu. Justine dut renoncer à son dessein; mais elle n'en devint que plus tyrannique et plus haineuse, au point de provoquer une insurrection, que saint Ambroise était seul capable d'apaiser par son crédit et son éloquence. Ces tracasseries se prolongèrent pendant deux ans. Maxime approchant de plus en plus, saint Ambroise marcha encore une fois à sa rencontre et sauva la cour impériale. On cessa dès lors de le persécuter et l'arianisme disparut. L'influence de saint Ambroise s'étendait bien au delà de Milan.

L'évêque arien de Sirmium [1], en Illyrie, venait de mourir.

[1] Farlati et Coleti, *Illyricum sacr.*, t. I, p. 262, t. II, t. VII (1817), p. 449-571 (*Ecclesia Sirmiensis*). — Salagius, *De statu Ecclesiæ Pannonicæ*, liv. I et II, p. 35-65. — *Schematismus diœcesium Bosnensis et Syrmiensis*, p. 1843. Budæ, 1843, p. 74.

Saint Ambroise s'y transporta, et réussit par son influence à faire nommer un évêque catholique. L'arianisme y disparut également. Dans un concile d'Aquilée (381), Ambroise triompha de deux évêques ariens, qui ne remontèrent pas sur leur siége. L'arianisme s'éteignit dans leurs diocèses, comme dans tout l'Occident en général.

Saint Ambroise mourut en 397, et laissa de nombreux écrits. Déjà sous le règne de Gratien, les dignitaires de l'empire l'avaient prié d'expliquer du haut de la chaire l'incarnation du Seigneur. Saint Ambroise satisfit à ce vœu par son traité *de l'Incarnation*, contre Apollinaire. En 377, il publia, à la demande de Gratien, son plus vaste travail, *De fide*, ou *De Trinitate, libri V*, également à l'adresse des ariens ; il y joignit en 380 les trois livres *Sur le Saint-Esprit*. On a raison de dire que saint Ambroise ne peut être comparé aux Pères grecs, auxquels il a fait du reste de nombreux emprunts, notamment à saint Basile, à saint Athanase et à saint Grégoire de Nazianze ; mais tout ce qu'il a écrit est d'une clarté admirable et en fort bon style. Saint Ambroise est excellent pour la pratique ; on doit même le considérer comme un des meilleurs praticiens [1].

L'Afrique, au temps de saint Augustin, n'avait aucun évêque arien ; et cependant l'arianisme y comptait plusieurs adhérents, et lorsque des Goths furent envoyés dans ce pays pour y étouffer une insurrection, ils emmenèrent avec eux un évêque arien du nom de Maxime. L'arianisme fit alors des progrès, et saint Augustin entama avec cet évêque une dispute qu'il consigna dans son livre intitulé *Contre Maxime*,

[1] Ambrosii *Opera*, ed. J. du Frische et Nic. le Nourry. Par., 1686-1690, 2 vol. in-fol. Venet, 1748-51, en 4 tom. in-fol.; 1781-1782, en 8 tom. in-4°. (Migne, *Patr. lat.*, t. XV-XVII.) — Krabinger, *De officiis*, lib. III. Tub., 1857. — Silbert, *Leben des heil. Ambrosius*. Wien, 1841. — Rudelbach, *Christliche Biographien*. Leipz., 1849. — Bœhringer, *Kirchengeschichte in Biographien*, I, part. III. Zurich, 1844 (1861). — *Histoire littéraire de la France*, I, II, p. 325-412, 1re et 2e éditions. — Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, nouv. édit. Par., 1860, t. V. (Cf. Godfr. Hermant, *Vie de saint Ambroise*. Par., 1678, in-4°.) — Eugène Bernard, *De sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, vita publica*. Par., 1864. — A.-F. Villemain, *Tableau de l'éloq. chrét. au quatrième siècle*. Paris, Didier. — Alb. de Broglie, *la Politique de saint Ambroise*, dans le 6e tome de l'ouvrage déjà cité. Par., 1866. — J. Hasler, *Ueber die Schrift* De officiis *des Ambros.* (und Cicero). München, 1866. (Sur le même, Bittner, 1839 ; Spach, 1859.)

ou *Contre les ariens*. Toutefois, ce qui a été écrit de plus remarquable dans l'Eglise primitive sur la Trinité se trouve dans les quinze livres [1] que saint Augustin a composés sous ce titre. Cet ouvrage est aussi important au point de vue de l'arianisme que sa *Cité de Dieu* au point de vue du paganisme. Il déclare en commençant qu'il n'eût jamais abordé ce grave sujet, si les Pères latins s'étaient occupés des objections des ariens, ou si les Pères grecs avaient été traduits en latin : voilà pourquoi il se hasarde, malgré sa faiblesse, à l'étude de ce problème. Son traité, où dominent tour à tour l'histoire, la polémique et la spéculation, est un véritable chef-d'œuvre. Ses vues spéculatives sur la Trinité sont particulièrement intéressantes; saint Augustin a ouvert la voie et a servi de guide à tous ceux qui, au moyen-âge et après, se sont exercés sur cette question. Plusieurs, dit-il, ne voulant croire qu'à leur raison, je vais leur montrer qu'ils sont dans l'erreur. La partie spéculative commence surtout à partir du neuvième livre.

Extinction de l'arianisme en Orient, et d'abord à Alexandrie et en Egypte.

Quoique l'Orient fût le berceau de l'arianisme, il est remarquable qu'il n'y comptait plus qu'un petit nombre de partisans sous le règne de Valens, et moins encore sous celui de Théodose. C'était le fruit du génie de saint Athanase. Son œuvre fut continuée par l'aveugle Didyme, qui dès l'âge de cinq ans avait perdu la vue à la suite d'une maladie. Comme on lui avait reconnu de grandes aptitudes, on l'envoya à l'école d'Alexandrie, où il reçut une instruction distinguée. La cécité physique était compensée chez lui par la pénétration du regard de l'esprit. Saint Athanase le nomma en 356 chef de l'école d'Alexandrie, dont l'influence s'étendait sur toute l'Egypte. Quiconque aspirait à la haute culture intellectuelle passait par cette école. Didyme envoyait ensuite ses disciples professer l'exégèse au dehors. Lui-même resta à Alexandrie jusque vers 399, et rendit d'inappréciables services. Son

[1] *De Trinitate* libri XV. — Th. Gangauf, *Des heil. Augustin speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*. Augsb., 1866. — Nourrisson, *la Philosophie de saint Augustin*, 2e édit. Par., 1866, 2 vol.

traité *du Saint-Esprit* est le plus beau de ses ouvrages; mais l'original en est perdu et nous ne le connaissons que par la traduction de saint Jérôme[1]. Son ouvrage *Sur la Trinité,* quoique très-excellent, lui est cependant inférieur[2].

La lutte fut beaucoup plus longue en Syrie, en Mésopotamie et généralement dans l'Orient proprement dit. Les pays qui produisent les plantes vénéneuses et les animaux malfaisants, fournissent aussi les contre-poisons. A Antioche, dont il occupait le siége du temps de Théodose, Flavien avait travaillé sous Constance au maintien de l'Eglise catholique de concert avec Diodore de Tarse. Devenu évêque, son zèle ne se ralentit point et il influa puissamment sur les esprits. Mais il fut encore dépassé par saint Chrysostome (né en 347), qui reçut de ses mains l'onction épiscopale. Quand celui-ci commença ses prédications, une multitude prodigieuse, et jusqu'aux ariens eux-mêmes, se pressa autour de sa chaire. Les anoméens le prièrent de faire usage de leurs doctrines dans ses sermons, en disant qu'ils y trouveraient peut-être de quoi s'instruire. Chrysostome essaya de le faire dès le commencement, mais il s'arrêta dans la crainte, légitime sans doute, d'alarmer les esprits. Nous avons encore de lui en ce genre douze discours intitulés : *De Deo incomprehensibili.* Les anoméens se persuadaient qu'ils avaient de Dieu une connaissance parfaite. Saint Chrysostome essaya de combattre cette folle prétention. Ces sermons sont ce que nous avons de plus beau de saint Chrysostome, qui fut lui-même un des meilleurs prédicateurs qui aient jamais existé. Les anoméens apprirent à connaître

[1] Didymi Alexandrini *Opera quæ supersunt* (*de Spiritu sancto*, en latin seulement, *contra Manichæos*, etc.) Ed. Gallandi, *Biblioth. vet. Patr.*, t. VI, p. 264-318. — *De Trinitate* libri III, *nunc primum... græce editi, latine conversi ac notis ill.* a. D. J. Al. Mingarellio. Bonon., 1769. (Du même : *In Veterum Testimonia de Didymo.* Rom., 1764, en appendice.) Fragments de divers écrits : *Ex Catena in libros hist. V. Test.* Leipz., 1772, *et aliis catenis Expositio in psalmos* in Ang. Mai *Bibliotheca nova Patrum*, t. VII, II, p. 131 (en grec). Commentaire sur tous les psaumes, avec plusieurs autres fragments, apud Migne, *Patr. græca,* t. XXXIX, p. 132-1818. — *Quæstiones ac vindiciæ Didymianæ*, ed. G.-Chr.-Fr. Luecke. Gott., 1829-32, in-4°. — W. Reisch, *Die letzten Meister der christl. Schule zu Alexandrien*, dans *Hildesh. Theolog. Monatschrift*, 1851. *Didymus, der Blinde,* p. 302-323.

[2] Socrate appelle ces *Trois livres sur la Trinité* un important ouvrage de Didyme (*Histoire eccl.,* IV, XXIII).

la vraie nature du christianisme, qu'ils avaient ignorée jusque-là, et ils se convertirent [1].

D'Antioche saint Chrysostome passa sur le siége patriarcal de Constantinople, centre principal des anoméens, dont les partisans se recrutaient principalement dans les hautes classes de la société. Persuadé qu'il devait ici redoubler d'ardeur et qu'il ne suffirait point de faire allusion à ces hérétiques dans ses prédications, il voulut agir sur eux par un autre moyen. Il prononça donc pendant cinq jours des discours qui s'adressaient à une classe particulière d'auditeurs, auxquels il désirait fournir des armes contre les eunoméens. Ceux-ci abusant surtout de l'Evangile de saint Jean, saint Chrysostome l'expliqua du commencement à la fin. Nous avons encore son commentaire. Il prononça aussi de magnifiques discours sur la manière dont un catholique doit se comporter avec un hétérodoxe, et contribua efficacement à l'extirpation de l'arianisme.

L'Eglise d'Orient était du reste prodigieusement féconde en hommes célèbres. — Saint Grégoire de Nysse, frère puîné de saint Basile, était né en 331 ou 332. Il exerçait la profession de rhéteur et enseigna longtemps la philosophie. Tous ses frères et ses sœurs étaient entrés dans le sacerdoce ou dans l'état religieux ; lui seul était resté dans le monde, lorsqu'en 371 il fut promu tout à la fois au sacerdoce et à l'épiscopat. Exilé sous Valens, il revint sous le règne de Gratien. Il fut du temps de Théodose l'âme de plusieurs conciles, dont il se servit pour opérer de grandes choses. Remarquable surtout comme orateur, il prononça l'oraison funèbre de l'impératrice Flaccille et autres personnes de condition. Ce fut lui aussi qui, après la mort de saint Basile, continua en face d'Eunome la défense du christianisme. Il écrivit contre lui douze livres excellents, il est vrai, mais trop délayés. Saint Grégoire était en général un écrivain très-fécond. On ignore l'année de sa mort.

[1] Chrysost. *Opera omnia,* ed. Bern. Montfaucon. Par., 1718-38, 13 tom. in-fol. Venet., 1734. Par., ed. Gaume, 1839, 13 vol. in-8°. — Migne, *Patr. græca,* t. XLVII-LXIV, 18 t. Par., 1858-60 (Voir Néander, p. 61). — Paul. Albert, *Saint J. Chrysostome considéré comme orateur populaire.* Par., 1858. — Rochet, *Saint J. Chrysostome, sa vie et ses œuvres,* 2 t. Par., 1866.

Un de ses contemporains était saint Ephrem, né à Nisibe, et plus tard diacre à Edesse[1]. Il fut d'abord le soutien de sa famille, qui était pauvre, et se voua dans la suite aux œuvres de l'ascétisme. Mais il ne tarda pas à comprendre que s'il voulait être utile à l'Eglise, il devait se familiariser avec les lettres; il apprit d'abord la grammaire syriaque, et s'appliqua ensuite à l'étude de l'Ecriture sainte et des saints Pères, et même de la philosophie. Aux dons de la poésie qu'il avait reçus dans un rare degré, il joignait un talent didactique dont on trouverait peu d'exemples. Il rédigea diverses poésies religieuses qui se répandirent au loin et se chantaient dans toute la Syrie. Les gnostiques et les ariens avaient aussi versifié leurs doctrines et les avaient propagées sous cette forme. Les poésies de saint Ephrem eurent le même effet et aidèrent puissamment au triomphe de l'Eglise et de la vérité. Il publia encore plusieurs autres écrits contre les ariens et différentes autres sectes. Ses travaux catéchétiques produisirent aussi de grands résultats. Il mourut en 379 sous le règne de Théodose.

Cette époque fut également illustrée par Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et saint Epiphane. Quand nous songeons à de tels hommes, nous nous expliquons que l'arianisme ait été impuissant à se soutenir et n'ait survécu que dans quelques individus isolés. Tant de zèle, tant d'activité et d'enthousiasme furent bénis de Dieu, et l'Eglise devint plus vigoureuse qu'elle n'avait jamais été. Ce ne furent pas seulement les talents distingués de ces hommes qui triomphèrent

[1] S. Ephræmi Syri *Carmina Nisibena... additis prolegom. primus edidit...* G. Bickel. Lips., 1866, avec de nouveaux renseignements sur sa vie. — Ephræmi Syri *Opera omnia, syriace, græce et lat.;* ed. Jos.-Sim. Assemani. Rom., 1732-1746, 6 vol. in-fol. (Venet., 1837.) — Ephrem Syri *opera; quib. adjic. Titus Bostrensis, S. Damasus, papa.* Paris, 1844, 8 vol. in-8°. — Pius Zingerle, *Ausgewaehlte Schriften d. h. Vaters Ephraem.* Innsbr., 1830-1837 (1845-1847). — S. Efreme Syro, *Opera* (Armenice) *traduzione classica fatta nel secolo* V (avec des traités et des discours qui manquent dans le grec et le syriaque), 4 vol. Venez., 1836. — *Comment. in Scripturæ Textus,* ed. Pohlmann. Brunsb., 1862, 1864. C. a Lengerke, *De Ephræmo S. Scripturæ interprete.* Hal., 1828. — Id., *De Ephræmi arte hermeneutica.* Regiom., 1831. — J. Alsleben, *Das Leben des heil. Ephraem, des Syrers* (outre des recherches sur la chronologie de saint Ephrem). Berl., 1853. — J. Overbeck, *Ephræmi S. op. selecta.* Lond., 1866.

de l'arianisme, leur piété n'y eut pas une moindre part. Dans tous les temps de pareils résultats auraient pu être obtenus, si dans tous les temps l'exemple de ces hommes eût été suivi.

§ 8. **Photin et Apollinaire**[1].

Le deuxième concile universel s'était occupé des hérésies de Marcel, de Photin et d'Apollinaire. Marcel fut le maître de Photin. C'est le même qui s'était rendu célèbre pendant les controverses ariennes. Au concile de Nicée il avait parfaitement défendu la doctrine catholique. Esprit pénétrant et ingénieux, mais faux à bien des égards, il pressait trop son argumentation et poussait toutes choses à l'extrémité ; de là vient qu'il se fit hérésiarque. Les ariens reprochaient à la doctrine catholique touchant le Fils de Dieu d'être très-grossière, d'attribuer au Fils de Dieu toutes les infirmités de l'homme, en disant par exemple que sa génération avait lieu de la manière accoutumée. Marcel leur répondait : Quand l'Ecriture parle du Fils de Dieu, son langage ne s'applique pas à la divinité du Christ, mais seulement au Verbe fait homme. Il expliquait dans le même sens l'expression de Fils unique, croyant éviter le reproche d'anthropomorphisme. Il n'employait jamais le mot *engendrer*, mais celui d'*émaner*. Ainsi s'accrédita parmi les ariens l'idée que Marcel était disciple de Sabellius. Les catholiques eux-mêmes étaient divisés à ce sujet, à cause de la difficulté de comprendre sa terminologie. Le concile de Sardique examina la question et déclara que l'enseignement de Marcel était conforme à la doctrine catholique[2]. Il se trompait cependant sous un autre rapport. Les ariens citaient le texte de saint Paul[3] où il est dit que « lorsque le Fils se serait assujéti toutes choses, lui-même s'assujétirait au Père. » Marcel répondait : « Il faut bien distinguer entre le Fils et le Logos ; ce texte porte que le Fils assujétira son royaume au Père, c'est-à-dire que le règne du Fils cessera; mais il ne dit point cela du règne du Logos. » Il semblait croire que l'humanité du Fils cesserait quand

[1] Voir les ouvrages indiqués p. 438. — Voir p. 440, S. Grégoire de Nysse. — [2] Cf. Moehler, *Athanas.*, t. II, p. 21-36. — Willenborg, *l. cit.*, p. 74. — [3] *I Cor.*, XV, 28.

l'œuvre de la rédemption serait pleinement accomplie, que la divinité se séparerait alors de l'humanité. C'était là heurter violemment la doctrine catholique, et le premier concile de Constantinople eut raison d'ajouter à son symbole : *Cujus regni non erit finis :* le royaume du Fils n'aura point de fin. Les marcelliens furent excommuniés.

Son disciple Photin, réellement imbu d'idées sabelliennes, professait en outre l'hérésie de Marcel. Il fut condamné par divers conciles, à Antioche, en 344, par les semi-ariens ; à Milan, par les Occidentaux, en 347 ou 349 ; à Sirmium, en 351, par les Orientaux.

Il existait deux Apollinaire qui florissaient l'un et l'autre sous Julien et enseignaient les belles-lettres. Julien, en interdisant la lecture des classiques, leur fournit l'occasion d'écrire sur ce sujet, et de rendre de grands services aux écoles chrétiennes. Au temps des controverses ariennes, ils défendirent avec ardeur la doctrine catholique, et le jeune Apollinaire mérita, pour avoir prêté son appui à saint Athanase, d'être excommunié par l'évêque arien de Laodicée.

Les ariens enseignaient unanimement que le Christ était imparfait dans son humanité, et que le Verbe lui tenait lieu d'âme raisonnable. S'ils insistaient tant sur cette doctrine, c'est parce qu'elle leur servait à appuyer leur principale proposition, à savoir que le Fils n'était qu'une créature. C'est dans ce sens qu'ils interprétaient tous les passages où il est dit du Fils qu'il a été triste, qu'il a souffert, qu'il a eu faim, etc., afin de pouvoir conclure que le Fils, étant passible, n'était pas égal au Père : c'était là à leurs yeux la meilleure raison que le Fils n'était pas Dieu, mais une pure créature. Les saints docteurs leur répondaient qu'ils confondaient la divinité avec l'humanité ; que l'humanité seule est passible. Les ariens n'étaient pas convaincus, et ils demandaient comment la mort du Christ pouvait avoir une telle vertu si l'humanité seule avait souffert ? — Les Pères répliquaient : La passion du Christ emprunte sa valeur de l'union qui existe en Jésus-Christ entre la divinité et l'humanité. Apollinaire prit alors une autre voie et convint avec les ariens que dans le Christ l'humanité n'avait pas eu d'âme raisonnable, que la divinité était impassible, et que la nature humaine était complète-

ment absorbée dans la nature divine. Il croyait expliquer par là comment il n'y avait qu'un seul Christ. Ses disciples, et lui-même peut-être, invoquant l'autorité de saint Paul, ajoutèrent que le Christ avait pris un corps dans le ciel (*I Cor.*, xv, 47), et tombèrent ainsi en plein docétisme. Quelques-uns disaient : Tout être contingent est comme tel assujéti au péché et ne peut s'en affranchir. Afin donc de pouvoir soutenir l'impeccabilité du Christ, ils croyaient devoir affirmer qu'il avait pris un corps dans le ciel, ce qui était évidemment du gnosticisme. — Ces erreurs étaient déplorables dans un homme d'un tel mérite ; l'immense crédit dont il jouissait en Phrygie lui créa une multitude de partisans. Déjà saint Athanase avait écrit deux livres contre lui, mais sans le nommer. Il fut aussi combattu par Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et saint Grégoire de Nysse.

§ 9. **Le nestorianisme**[1].

Le nestorianisme nous présente l'étrange phénomène d'une hérésie complètement formée avant que surgisse celui qui lui donnera son nom. Nestorius ne formula pas même ses principes avec autant de netteté et de précision qu'on l'avait fait avant lui. Cette doctrine avait déjà été développée par Théodore de Mopsueste, né à Antioche, d'une famille considérable et aisée. Sa jeunesse, de même que celle de saint Chrysostome, qui était alors son ami, fut entourée de tous les soins imaginables. En 367, ils fréquentaient l'un et l'autre l'école de Libanius ; Théodore étudia plus tard la philosophie sous Andragathius. Tous deux s'appliquèrent au droit civil, et ils avaient déjà exercé quelque temps leur emploi,

[1] Harduin, *Concil.*, I. — Mansi, *Coll. conc. max.*, t. IV, V (VII). — Doucin, *Histoire du nestorianisme*. Par., 1689. — Garnier, *De hæresi et libris Nestorii, in edit. oper. Marii Mercator*, t. II. — *Additions à l'histoire du nestorianisme*. Par., 1703. — Walch, *Ketzerhistorie*, t. V, p. 289. — A. Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius*, voir *Tüb. theolog. Quartalschrift*, 1835, p. 213-299. — J. Héfelé, *Conc.-Gesch.*, II, 126. — Jablonski, *De nestorianismo*. Berl., 1724, in-4°. — Baur, *Dreieinigkeit*, vol. I et II. — Dorner, 2e édit., 1853, tom. II. — Schwane, *Dogm.-Gesch.*, vol. II. — Socrates, *Hist. eccl.*, VII, 29-35. — Evagrius, I, II-VII. — Marius Mercator, t. II. (in Gallandi, t. VIII, p. 615-740). — Liberati Diaconi *Breviarium caus. Nestorian. et Eutych.* (in Migne, *Patr. lat.*, LXVIII).

lorsqu'ils se firent ascètes. Mais dans Théodore cette première ferveur s'éteignit bientôt, car il n'y a que l'amour du Verbe incarné qui puisse alimenter et soutenir cette flamme; et comme il ne l'avait point, il s'en dégoûta sous prétexte d'administrer les biens de son père. L'infidélité à une résolution prise sous l'œil de Dieu passait alors pour un crime énorme; elle témoignait au moins d'un cœur léger et inconstant. Aussi les amis de Théodore en furent-ils consternés et le prièrent instamment de retourner à la vie ascétique. Saint Chrysostome lui écrivit une magnifique lettre. Théodore rentra effectivement dans la solitude, et se plaça avec saint Chrysostome sous la direction de Diodore de Tarse[1]. Ils firent l'un et l'autre de remarquables progrès dans les sciences, et particulièrement dans les saintes Ecritures. Nommé évêque de Tarse, Diodore emmena avec lui Théodore, qui reçut dès lors le sacerdoce. En 392, l'Eglise de Mopsueste le choisit pour évêque[2]. Cette ville était située dans la seconde Cilicie et tenait son nom du roi Mopsus. Théodore y travailla jusqu'à sa mort (428) avec de grands succès, et l'arianisme céda aux efforts de son zèle. Invité à prêcher même hors de son diocèse, il déployait une activité peu commune. Son influence se faisait sentir dans les régions les plus lointaines, et plusieurs furent ramenés par ses lettres sous la discipline de l'Eglise. En 394, il assista à un concile de Constantinople. Théodore le Grand l'ayant entendu prêcher, voulut le connaître personnellement et lui voua une estime particulière. Il publia contre les ariens et les apollinaristes un grand ouvrage en quinze livres, et contre ces derniers un second ouvrage en quatre livres. Peu favorable à l'interprétation allégorique des saintes Ecritures, il publia contre Origène

[1] Assemani, *Biblioth. orientalis,* III, I, p. 28 et suiv., p. 1379. — Fabricius-Harles, t. IX, p. 277-282.

[2] Le cardinal Maï a découvert plusieurs morceaux inconnus de Théodore. (Voir Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. I.) — Wegnern, *Commentar. in prophet. VII.* Berl., 1834. O.-Frid. Fritzsche, *Comm. in N. T.* Turici, 1847; *in Pauli ep. minores,* ed. J.-L. Jacobi. Hall., 1855. — F. Sieffert, *Th. Mopsv. Veteris Test. sobrie interpretandi vindex.* Regiom., 1827. — Ott.-Frid. Fritzsche, *De Theodori Mopsvestiani vita et scriptis commentat. historico-theologica,* Halæ, 1836, ap. Migne, *loc. cit.*, p. 78. Migne a donné la première édition complète des écrits de Théodore découverts jusqu'à ce jour (*Patr. græca,* t. LXVI, p. 1-1020. Par., 1859).

un écrit intitulé *Allegories et histoires*, où il dépassa lui-même les justes bornes, car il rejetait à peu près toutes les prophéties de l'Ancien Testament et se faisait une fausse idée du caractère du peuple juif. C'était un esprit généralement sobre et modéré, lucide et pénétrant, mais il manquait un peu de profondeur. Tel fut l'auteur du nestorianisme.

Dans la lutte contre les apollinaristes il fallait également venger l'humanité du Christ. Théodore sauvait le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, mais non le Dieu-Homme. Les apollinaristes imposaient donc aux auteurs catholiques la nécessité d'étudier plus à fond la nature humaine de Jésus-Christ. Théodore, qui entreprit cette étude, commença par séparer la nature humaine de la nature divine, puis il se demanda : Que faut-il pour que le Christ soit un homme parfait? Et il répondit : Il lui faut un corps, une âme douée de la raison et du libre arbitre. Examinant alors le Christ séparé ainsi de la divinité, il trouvait un homme non-seulement actif par lui-même, mais pleinement indépendant, et quand il essayait de le réunir à la divinité, il n'y parvenait plus; il obtenait deux personnes en rapport parfait l'une avec l'autre. Il croyait que la divinité influait sur l'humanité du Christ comme l'ange gardien sur l'homme confié à sa garde; il ne pouvait plus se persuader que l'humanité du Christ fût pénétrée par le Verbe et qu'il n'y eût qu'une seule personne en Jésus-Christ. Il voyait entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme le même rapport qu'entre un roi et son ambassadeur. La divinité, disait-il, confère l'honneur à l'homme Jésus comme un roi transmet sa puissance à son délégué. L'unité personnelle disparaissait donc dans le Christ, et il ne restait plus que des rapports intimes entre deux personnes; car il disait expressément qu'il y avait deux personnes en Jésus-Christ, celle du Fils de Dieu et celle du Fils de l'homme. Il hésitait à l'avouer cependant, dans la crainte de supprimer l'humanité. Il avança un jour dans un sermon, que Marie n'était point la mère de Dieu. Le peuple, croyant qu'il voulait nier la divinité du Christ, en fut vivement affligé. Il n'allait pas jusque-là toutefois; il entendait seulement que Dieu n'étant pas né, Marie ne pouvait pas être la mère de Dieu; car l'humanité et la divinité étaient deux choses dis-

tinctes et séparées. Il ne disait pas non plus : Dieu est mort, mais il s'exprimait en ce sens que le Fils de Dieu et le Fils de l'homme étaient indissolublement unis. En un mot, il ne comprenait pas le sens de ces mots : « Le Verbe s'est fait chair. »

Cette doctrine attaquait dans le vif les vérités fondamentales de la foi chrétienne ; mais on doit ajouter, pour atténuer sa faute, qu'il monta en chaire quelque temps après avoir dit que Marie n'était pas mère de Dieu, rétracta publiquement son erreur et demanda pardon à Dieu[1].

Saint Chrysostome, se voyant en butte aux violentes persécutions de Théophile, patriarche d'Alexandrie, pria Théodore de lui venir en aide. Théodore se souvint de leur ancienne amitié, se posa en adversaire de Théophile, et comme il affichait publiquement son hérésie, les évêques d'Egypte le dénoncèrent à Théophile. Théophile laissa tomber la chose; saint Chrysostome fut rappelé, et tout paraissait fini. Il n'en était rien. L'affaire fut reprise, et il en sortit un schisme qui dure encore en ce moment.

Les principaux acteurs dans cette controverse furent saint Cyrille d'Alexandrie du côté des catholiques, et Nestorius du côté des hérétiques.

Né à Alexandrie, saint Cyrille[2] fut destiné au service de l'Eglise dès sa plus tendre jeunesse, et sa volonté se trouva conforme au vœu de sa famille. Il fut nommé successeur de son oncle Théophile, signe manifeste des grands services

[1] Leontius, *Adv. Eutych.*, III, x. — *Epist.* Johannis Antiocheni *ad Nest.*, Mansi, IV, 1064.

[2] Cyrilli Alex. *Opera*, ed. J. Aubertus, 6 (7) t. in-fol. Lutet., 1638. — *Opera gr. et lat., editio Parisiensis altera duobus tomis auctior et emendatior*, acc. J.-P. Migne, F. 10 (t. LXVIII-LXXVII). Par., 1859-60. — Cette nouvelle édition est enrichie d'un très-grand nombre d'écrits de saint Cyrille, découverts surtout par le cardinal Maï, notamment : *Cyrilli Commentarii in Lucæ Evangelium quæ supersunt.* — *Syriace*, ed. Rob. Payne Smith, Oxon., 1858 (traduction anglaise, avec de bonnes remarques, par Smith. Oxf., 1859, 2 part.) — Cet écrivain fécond et influent n'a point encore de monographie (cf. Bonnetty, *Annales de philosophie chrétienne*, t. LVIII, dont l'article a été inséré dans la nouvelle édition de R. Ceillier, t. VIII), *Appendice au chapitre de Dom Ceillier sur S. Cyrille d'Alex.*, p. 347-366. — Le cardinal Maï a publié les écrits qu'il a découverts de saint Cyrille, t. II. 1844. *S. Cyrillus Al. in Lucam et alia opuscula XVI* (et III, 1845, S. Cyrillus Alex. *in Pauli quatuor epistolas et in Psalmos; cum ejusdem... fragment. minor.*) : dans *Nova Patrum selecta bibliotheca.*

qu'il avait déjà rendus. Ses écrits témoignent d'un vaste savoir et d'un génie profond, et ces qualités éclatent surtout dans ses commentaires de l'Ecriture sainte. Son style et sa langue se distinguent par une grande originalité, et Photius a pu dire de lui qu'il s'était créé un style et une langue à part. Son système, en ce qui concerne l'interprétation de l'Ecriture, est l'opposé direct de celui de Théodore de Mopsueste. Il affectionne l'allégorie presque jusqu'à l'exagération, ainsi que le prouve son ouvrage intitulé *Glaphyra*, et son traité sur l'adoration de Dieu en esprit et en vérité. On s'en aperçoit moins dans ses commentaires sur Isaïe et sur l'Evangile de saint Jean. Nous avons encore de lui un écrit sur la Trinité[1], intitulé *Thesaurus*. Il écrivit aussi contre Julien. Prodigieusement actif sur le terrain littéraire, le patriarche d'Alexandrie ne l'était pas moins dans l'exercice de sa charge épiscopale. Très-zélé pour la gloire de Jésus-Christ et le bien de l'Eglise, il était même enclin, dans le début de son ministère, à outre-passer les bornes. Il expulsa les novatiens, leur ravit leurs vases sacrés, et quand ils formèrent une faction avec les Juifs et menacèrent de s'insurger, il se mit à la tête du peuple et les chassa d'Alexandrie. Ces empiétements sur le pouvoir civil lui attirèrent les reproches de Théodose II. Son oncle avait puissamment contribué à l'exil de saint Chrysostome et aux jugements injustes dont il fut l'objet. Rome s'était intéressée à saint Chrysostome, et Théophile n'ayant pas voulu céder, les relations furent interrompues entre Rome et Alexandrie. Cyrille, devenu évêque, suivit les errements de son oncle. Le pape lui demanda d'insérer saint Chrysostome dans les diptyques; il s'y refusa longtemps, et ne céda enfin qu'aux remontrances du moine Isidore de Péluse. Saint Cyrille l'introduisit dans les diptyques et renoua ainsi ses relations avec Rome. Le schisme s'éteignit en 417 sous le pape Zosime. A partir de ce moment, saint Cyrille renonça à ses vues personnelles pour ne garder que l'énergie et la vigueur de son esprit.

[1] Photius, *Bibl.*, 169. Cet écrit, au dire de Photius (*Bibl.*, 136), est le plus clair de tous les ouvrages de saint Cyrille.

Désormais l'hérésie allait être prêchée du haut d'un siége patriarcal, et prendre aussitôt d'immenses proportions; la cour même de Constantinople ne semblait pas disposée à sacrifier son patriarche. Un homme tel que Cyrille était donc plus nécessaire que jamais[1].

Nestorius, originaire de Germanicia en Syrie, était disciple de Théodore, et reçut la prêtrise à Antioche. Il se fit un grand renom comme prédicateur. Plusieurs fois déjà des prêtres avaient été appelés d'Antioche pour occuper le siége de Constantinople. Le patriarche Sisinnius étant mort (24 déc. 427), Nestorius fut choisi pour lui succéder : il arriva à Constantinople en 428 (avril), l'année même de la mort de Théodore de Mopsueste. Il s'exprima tout en arrivant avec une singulière hardiesse de langage. Dans son discours d'inauguration, auquel assistaient l'empereur et la cour, il dit à l'empereur : « Extirpez l'hérésie, et avec vous j'extirperai les Perses. » Ces paroles furent qualifiées d'inopportunes. Comme on savait que l'empereur protégeait l'Eglise catholique contre les hérétiques, on crut qu'il l'engageait à extirper les hérétiques par le feu et le glaive, ce qui était contraire à l'esprit de l'Eglise. Des protestants disent pour l'excuser qu'ayant été moine il ignorait le monde où il s'était vu transporté tout-à-coup. Saint Chrysostome aussi avait été moine, et pourtant il ne parlait pas de la sorte. Son seul d ssein était de faire du bruit et d'attirer l'attention. Il avait amené avec lui d'Antioche le prêtre Anastase. Ce prêtre, qui avait pour mission de préparer les esprits, prêcha un jour que la sainte Vierge ne devait pas être appelée Mère de Dieu. Ce langage souleva et aigrit ses auditeurs. Nestorius parut alors, mais en voulant justifier Anastase, il renchérit encore sur lui. Il avait pris pour sujet *les bienfaits de Dieu*. Quand il en vint à expliquer le texte de saint Paul, *I Cor.*, xv, 12 : « Comment, s'écria-t-il, pourrions-nous donner à Marie le nom de Mère de Dieu? La femme a-t-elle donc enfanté un Dieu, la créature le Créateur?

[1] Schwane, *Dogmengeschichte der patrist. Zeit* (324-787 après J.-C.), Munster, 1867; *Die Vertheidigung des Incarnationsdogma durch den heil. Cyrill von Alexandrien,* p. 432-453.

Ce qu'elle a enfanté est chair. Quand l'Ecriture assure que l'Esprit-Saint est descendu sur Marie, elle n'entend pas dire qu'il a engendré en elle la divinité du Christ. »

Nestorius, comme on le voit, n'était pas seulement un esprit troublé, c'était encore un hérétique de la pire espèce. Après avoir reproché à l'Eglise d'enseigner, en disant que Marie était mère de Dieu, que le Fils de Dieu n'avait jamais existé avant de naître dans son sein, il prononça un second discours où il justifiait tout ce qu'il avait dit dans le premier. Constantinople fut à ce sujet le théâtre de scènes vraiment tragiques. On alla jusqu'à interrompre Nestorius pendant ses prédications; on le prit d'abord, quoique à tort, pour un partisan de Paul de Samosate ou de Photin. — Ces deux discours furent bientôt répandus partout, et principalement à Alexandrie. La plupart des moines d'Egypte en furent désolés; quelques-uns seulement eurent la faiblesse de donner raison à Nestorius. C'était une coutume en Egypte que le patriarche publiât, surtout à Pâques, des lettres pastorales où il fixait le jour où la fête de Pâques devait se célébrer dans presque toute l'Eglise. Nous avons de Cyrille trente lettres de cette sorte. Dans la dix-septième, il parle de l'hérésie de Nestorius et exhorte ses moines à demeurer en repos. Il publia aussi contre lui un écrit particulier, intitulé *Scholies,* où il disait : Quand une mère met au monde un homme, elle est appelée la mère de cet homme tout entier, bien qu'elle n'ait pas créé son esprit, parce que l'âme et le corps se confondent dans une seule personne. Ainsi en est-il de l'incarnation. Le Fils de Dieu s'est réellement et substantiellement uni à l'humanité d'une manière incompréhensible; l'humanité et la divinité forment une seule personne ; on peut donc affirmer que Dieu est né et qu'il a souffert, et par conséquent que Marie a enfanté Dieu. Les nestoriens, dit-il, au lieu d'un Christ en admettent deux ; ils partagent la conscience de l'homme entre deux personnes, et ils adorent à la fois Dieu et l'homme. Il montre ensuite que cette doctrine détruit l'impeccabilité absolue du Rédempteur; aussi Théodore de Mopsueste disait-il que le Seigneur n'avait été tenté que selon la chair. C'était supprimer la rédemption; car on a beau admettre qu'en fait le Christ n'a point péché, s'il est un pur

homme on ne comprend pas que son obéissance ait été capable de nous racheter.

Les écrits de saint Cyrille arrivèrent à Constantinople et y furent reçus avec une grande bienveillance, même par les plus hauts fonctionnaires. Il avait mis l'hérésie de Nestorius dans un jour éclatant par son interprétation de ces textes bibliques : « Dieu s'est fait homme,... Dieu a tant aimé le monde, » et par celle du verset 20, chap. VIII de l'Epître aux Romains. Nestorius lui-même les avait parcourus et en avait été profondément ébranlé. Mais au lieu de se convertir, il recourut aux plus misérables intrigues. A Alexandrie, quelques personnes de condition venaient d'être condamnées pour crimes. Elles allèrent à Constantinople pour dénigrer saint Cyrille. Nestorius, usant de corruption, les attira dans son parti, et les engagea de rédiger une plainte et de l'adresser à l'empereur. Lui-même demanda à l'empereur d'être choisi pour juger Cyrille. Induit en erreur sur le compte de ce dernier, l'empereur lui adressa un écrit remarquable par son intempérance, et dont Cyrille dut être très-affligé. Celui-ci s'était adressé à Nestorius d'un ton affectueux pour l'avertir du scandale que sa doctrine excitait de toutes parts, et pour le prier de se rétracter. Il lui expliqua clairement le dogme tout entier de l'incarnation ; mais Nestorius ne voulut rien entendre, et saint Cyrille se plaignit au Saint-Siége.

En 430, Célestin I[er] assembla un concile qu'il présida lui-même. Les sermons de Nestorius y furent scrupuleusement examinés et flétris comme étant contraires à la tradition. Saint Cyrille fut chargé d'avertir Nestorius que s'il ne se rétractait point dans l'espace de dix jours il serait déposé et excommunié. Cyrille s'acquitta de la commission du pape avec toute l'énergie dont il était capable. Dans un écrit qu'il envoya à Nestorius, il lui disait qu'il connaîtrait les décrets du pape par ce qui était ajouté à sa lettre, qu'il avait à s'expliquer dans l'espace de dix jours, qu'il ne lui suffisait point d'accepter les décrets de Nicée, mais qu'il devait encore signer une profession de foi. Il lui expliquait ensuite le dogme de l'incarnation. Il avait joint à son écrit douze anathématismes où se trouvait condamnée la doctrine de Nestorius. Bien loin

de vouloir céder, Nestorius prononça divers sermons où il rendait compte de cette affaire. L'Eglise d'Alexandrie, disait-il, a toujours été jalouse de l'Eglise de Constantinople, et tous ces démêlés tiennent uniquement à la personne de Cyrille. Il publia en même temps douze anathématismes où il condamnait dans leur ordre ceux que Cyrille avait lancés contre lui, mais sans les réfuter; il disait simplement que Cyrille s'était tourné vers les apollinaristes, ce qui était faux (ainsi Nestorius prétendait que selon la doctrine de Cyrille il fallait cu qu'une personne infinie se changeât en une personne finie, ou réciproquement : or Cyrille ne disait rien de semblable).

Nestorius comptait aussi des amis influents, notamment le patriarche Jean d'Antioche et Théodoret, évêque de Cyr. Ce dernier était le plus important. Il était né vers l'an 386. Ses parents, demeurés longtemps sans enfants, ne l'obtinrent qu'après un long mariage; c'est pourquoi sa mère l'avait nommé *Théodoretos*. Elle le consacra à Dieu sans réserve, et dès l'âge de six ans elle le confia à un moine pour lui inculquer les connaissances nécessaires au service de l'Eglise et le former selon les sévères maximes de la piété. Théodoret fit de grands progrès dans la vertu; saint Chrysostome et Théodore de Mopsueste achevèrent de le former. Nestorius et Jean d'Antioche furent ses condisciples. Promu contre son gré à la prêtrise par Alexandre d'Antioche, en considération de ses vertus, il fut nommé vers l'an 422 évêque de Cyr sur l'Euphrate, pays rigoureux et habité par un peuple sauvage qui montrait peu de goût pour le christianisme. Théodoret vendit la meilleure partie de ses biens et en fit un excellent usage. Il les employa à construire des routes, des péristyles et autres édifices publics. Les anciens marcionites, de même que les eunoméens, comptaient dans son diocèse de nombreux sectateurs; il les convertit tous. Il retira les Bibles que les gnostiques avaient répandues et les remplaça par des Bibles catholiques. Ni les nombreux attentats dont sa vie fut l'objet, ni les blessures fréquentes qu'il reçut ne purent l'effrayer. Il introduisit parmi son clergé une discipline si régulière que, pendant tout le cours de son long épiscopat (il mourut vers 458), jamais plainte ne fut portée en justice

contre un de ses prêtres. Son érudition n'était pas moins remarquable, et nous avons encore de lui des ouvrages fort estimés. Il était versé dans toutes les sciences ecclésiastiques; mais s'il était érudit et bon écrivain, il manquait d'onction et de profondeur [1].

Théodoret embrassa donc le parti de Nestorius, dont il avait été le condisciple, et avec qui il avait vécu dans une longue intimité. Il fut ému de la position malheureuse de Nestorius. Ajoutons que les patriarches d'Alexandrie et de Constantinople ayant été longtemps en hostilité, les évêques syriens craignaient que Nestorius ne subît le même sort que saint Chrysostome. Enfin, le langage de saint Cyrille les offusquait. Toutes ces causes amenèrent les plus tristes complications.

Nestorius était parvenu à calmer les scrupules de Jean d'Antioche. Celui-ci lui ayant mandé que l'expression de « mère de Dieu » était fort ancienne et ne pouvait être rejetée sans qu'il en résultât de graves inconvénients pour l'Eglise, Nestorius lui répondit qu'il comprenait le scandale que produirait le rejet de cette expression, et qu'il la remplacerait par celle de mère de Jésus-Christ. Mais cette formule même ne suffisait plus. Jean d'Antioche reçut aussi de lui les anathématismes de saint Cyrille, mais n'y ayant rien compris, il les envoya à Théodoret et à l'évêque André de Samosate, qui en tirèrent les plus étranges conclusions. Les partis se trouvaient donc en présence, très-peu disposés à s'entendre et fort enclins à troubler la paix de l'Eglise.

Cependant Théodose II avait été prié par les catholiques et les nestoriens de convoquer un concile universel. Il fut réuni à Ephèse en 431. Nestorius et Cyrille y arrivèrent bientôt, le premier avec les évêques égyptiens, le second avec ses partisans. On essaya, avant l'arrivée des autres évêques, d'opérer une conciliation, et l'on crut d'abord qu'on y parviendrait; mais lorsque Nestorius en vint à déclarer que les Juifs auteurs de la mort de Jésus-Christ étaient dignes d'excuse parce qu'ils n'avaient tué qu'un homme, tout espoir

[1] *Opera*, ed. Sirmond et Garnier. Par., 1642-1684, 5 tom. in-fol. — Ed. Schulze et Noesselt. Hal., 1769-74, 5 tom. — Migne, t. LXXX-LXXXIV. — *Comment. in Pauli Epist.* Oxon., 1852, t. I. — Richter, *De Theodoreto Epistolar. Paulinar. interprete.* Lips., 1822.

s'évanouit. Il mettait une séparation complète entre ce qu'il appelait le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Une autre fois, Théodote d'Ancyre ayant soutenu en sa présence que Dieu lui-même était né selon la chair, Nestorius répondit : Quant à moi, il me serait impossible de tenir pour Dieu un enfant de deux ou trois mois, un enfant qui reçoit le sein de sa mère et qui s'enfuit en Egypte. Il séparait donc la divinité de l'humanité et admettait deux personnes en Jésus-Christ. Mais alors comment pouvait-il comprendre l'incarnation de Dieu et ses abaissements? Les évêques catholiques, à ce langage, désertèrent la cause de Nestorius[1].

Les évêques syriens, et surtout Jean d'Antioche, manquaient encore. Quinze jours déjà s'étaient écoulés depuis le terme convenu et les évêques supportaient malgré eux ce délai ; plusieurs tombèrent malades, et il était à craindre que si on l'ajournait davantage, le concile n'échouât complètement. On en pressa donc l'ouverture. Les délégués de Jean d'Ephèse y consentirent et le concile s'ouvrit, malgré la résistance de Candidien, délégué de l'empereur. Memnon, évêque d'Ephèse, livra l'église de Sainte-Marie pour la tenue des séances.

On commença en déclarant que Jésus-Christ était le véritable chef du concile et en le priant d'assister à toutes ses délibérations. On plaça ensuite l'Evangile au milieu de l'église, en affirmant que les évêques étaient les gardiens de la divine parole qu'il renfermait. On invoqua l'assistance du Saint-Esprit. Saint Cyrille fit les fonctions de président en sa qualité de légat du pape Célestin Ier. Cent quatre-vingt-dix-huit évêques se trouvaient présents. Lecture fut donnée de la déclaration du pape et de la lettre de saint Cyrille. On récita ensuite différents passages des Pères grecs et latins, après quoi la doctrine de Nestorius fut déclarée contraire à la tradition, et par conséquent condamnée. Le concile s'occupant ensuite de la personne de Nestorius, l'exhorta à rentrer dans le giron de l'Eglise. Invité trois fois par les évêques à se rendre au concile, il refusa et alla même jusqu'à les menacer. On décida alors qu'il serait déposé et excommunié.

[1] On est allé, de nos jours, jusqu'à soutenir que la querelle entre Nestorius et l'Eglise n'avait point d'objet.

Les Antiochiens arrivèrent avec leur patriarche en tête, et se virent assaillis par les nestoriens et par le légat de l'empereur, qui les supplièrent de protéger Nestorius. Ils se réunirent encore le soir même de leur arrivée et prononcèrent la déposition de Cyrille et de Memnon. Une violente dispute s'ensuivit[1], pendant laquelle Jean d'Antioche montre l'étrange faiblesse de son caractère dominé par des influences extérieures. Il avait fait déclarer par ses légats qu'on devait ouvrir le concile, croyant se dispenser ainsi d'assister à la condamnation de son ami. Arrivé à Ephèse, il sentit renaître son ancienne amitié pour Nestorius et embrassa son parti. Il nous apparaît ici dans un jour bien peu favorable, surtout depuis que nous le voyons réunir un conciliabule et procéder avec tant de hâte contre Cyrille et Memnon.

Les décrets des deux conciles furent portés à la cour de Constantinople, qui s'était prononcée résolûment pour Nestorius. On rejeta d'abord les décrets du concile tenu sous Cyrille, puis on décida que lui et Nestorius resteraient l'un et l'autre déposés, et enfin que Nestorius seul encourrait cette peine. Déclaré libre d'aller où il voudrait, il entra dans un couvent d'Antioche (celui d'Euprepius). Mais des troubles y ayant éclaté, il fut relégué en Egypte où il mourut. Il fut remplacé sur le siége patriarcal de Constantinople par le prêtre Maximien, qui fut consacré par Juvénal, patriarche de Jérusalem, Théodote d'Ancyre, Acace de Mitilène, évêques délégués par le concile d'Ephèse.

La querelle n'était point finie. Deux années s'écoulèrent encore, après lesquelles saint Cyrille ayant donné une explication de ses anathématismes et éclairci ses idées, Jean d'Antioche se montra satisfait. Il déclara que le mot *physiquement* dont il s'était servi dans cette phrase : Les deux natures sont unies *physiquement* en Jésus-Christ, il l'avait pris dans le sens de *véritablement* (ἀληθῶς). S'il l'avait employé dès le commencement, la querelle eût été évitée. Il avait encore employé l'expression de μία φύσις (une nature), qu'on trouve aussi en saint Athanase dans le sens de *une personne*. Depuis que les

[1] Cette affaire a été, de nos jours, présentée sous des couleurs complétement fausses.

apollinaristes l'avaient entendue dans le sens de *nature,* il fallait être sur ses gardes. Il avait dit enfin qu'en Jésus-Christ le divin et l'humain étaient consubstantiels : formule également équivoque. Maintenant qu'il expliquait cette expression et d'autres semblables dans un sens catholique, Jean d'Antioche fit la paix avec lui. En 433, la concorde fut rétablie entre eux, grâce surtout aux efforts de Paul, évêque d'Emèse.

On vit alors huit ou neuf évêques, suivis du clergé de leur diocèse et ayant à leur tête Alexandre, évêque d'Hiérapolis, se séparer de Jean et déclarer qu'ils ne pouvaient consentir à la déposition de Nestorius. Ce différend, toutefois, fut bientôt aplani et la paix renaquit en Orient. Les évêques Alexandre, Euthère de Tyane, Dorothée de Marcianopolis, Mélèce de Mopsueste et quelques autres furent les seuls qui s'obstinèrent. La plupart moururent dans l'excommunication. Théodoret de Cyr n'avait pas tardé à rentrer dans la communion de l'Eglise, entraînant avec lui la grande majorité des évêques.

Cependant quelques individus isolés persistaient à croire que Nestorius avait été injustement condamné. Ses ouvrages étant défendus depuis l'an 435, ils firent des extraits des ouvrages de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse, et les traduisirent en arabe, en syrien, en chaldaïque et en perse. Parmi ces individus se trouvaient le persan Maris et Ibas d'Edesse. On crut alors opportun de condamner aussi Théodore et Diodore. Proclus, patriarche de Constantinople, et saint Cyrille furent d'abord de cet avis; mais ce dernier ayant prévu le danger qui en pouvait résulter, ils convinrent tous deux qu'il fallait ménager les nestoriens, ne point leur faire de demandes exagérées, et ils cédèrent. Tout autre fut la conduite de Rabbulas, évêque d'Edesse, homme fort avancé en âge et digne de tout respect. En 432, il déposa les deux prêtres Ibas et Barsumas. Celui-ci, plein de zèle pour Théodore de Mopsueste, se rendit alors en Perse et y rassembla un grand nombre de partisans de Nestorius, chose d'autant plus facile que les Perses étaient alors en hostilité avec les Grecs. Ainsi se forma en Perse une secte nestorienne dont les adhérents se sont propagés jusqu'à nos jours sous le nom de « chrétiens nestoriens. » C'est la première secte qui soit

restée définitivement séparée de l'Eglise. Les ariens, en niant la divinité de Jésus-Christ, ne pouvaient pas se soutenir; les nestoriens retinrent cette doctrine et échappèrent ainsi à la dissolution.

§ 10. **L'eutychianisme**[1].

Dans la lutte contre les nestoriens, l'erreur manifeste s'était unie à la vérité pour combattre ces hérétiques; mais l'erreur devait, elle aussi, se séparer de l'Eglise. Il est triste de voir ceux-là même qui s'étaient le plus avancés dans la controverse contre Nestorius, devenir à leur tour fauteurs de nouvelles hérésies. Ce phénomène éclate surtout dans le patriarcat d'Antioche, dont presque tous les évêques passeront désormais pour hétérodoxes. Tous sont considérés comme nestoriens lors même qu'ils n'ont pas embrassé la cause de Nestorius. Il est rare d'y rencontrer un évêque qui ose proclamer la pure doctrine catholique. Théodoret de Cyr fut le seul qui resta constamment une colonne de l'Eglise. Dans les trois dialogues qu'il écrivit vers 446 en faveur de la religion catholique, il s'éleva contre ceux qui disaient que c'était une doctrine catholique de croire que Dieu avait subi des changements, qu'il avait souffert, qu'il y avait eu confusion des deux natures en Jésus-Christ. Il provoqua aussi quatre conférences en vue de rétablir l'unité. Malheureusement, les évêques avaient contre eux les religieux et les laïques. Les moines étaient dirigés par Eutychès et Barsumas, qu'il ne faut pas confondre avec Barsumas d'Edesse. Barsumas,

[1] Mansi, *Concil.*, t. V, VI et VII. — *Breviculus historiæ eutychianistarum, seu Gesta de nomine Acacii* (jusqu'en 486) ap. Mansi, VII, p. 1060 et suiv.). — Theodoret, 'Ερανιστὴς ou Πολύμορφος, trois dialogues composés en 447, dans *Opera*, ed. Schulze-Noesselt, t. IV. — Leontius Byzantinus, *Lib. III adv. eutychianos et nestorianos*, Op. ap. Gallandi, t. XII, 625-718. — Le cardinal Maï a édité pour la première fois (*Spicilegium rom.*, X, p. 1) le texte grec de Léontius (ap. Migne, *Patr. græc.*, t. LXXXV-LXXXVI); puis *Liber contra monophysitas* (*Scriptor. vet. bibliotheca*, t. VII, p. 110). — Liberatus Diac., *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, ap. Gallandi, XII, p. 121. — Evagrius, lib. II, II, IV, XVIII. — C.-A. Salig, *De eutychianismo ante Eutychium.* Wolfenb., 1723. — Walch., *Ketzerhistorie*, VI, p. 1-640. — Héfelé, *C.-G.*, II, 295-545. — Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, 1835. Ed. Perthel, *Papst Leo's I Leben und Lehren.* Iéna, 1843.

suivi d'environ mille moines, effrayait partout les évêques. Il se rendit à Constantinople, où sa qualité d'adversaire de Nestorius lui valut d'être parfaitement accueilli de la cour. Eutychès était supérieur d'un couvent de Constantinople et s'était signalé dans la lutte contre Nestorius. Son ignorance et son orgueil firent de lui le fondateur d'une secte nouvelle, mais qui eût fait peu de ravages si les siéges patriarcaux n'avaient été occupés que par des hommes pieux et savants. Sans doute, il y avait à Rome un Léon Ier, à Constantinople un Flavien, à Antioche un Domnus, tous hommes du premier mérite; mais d'autre part aussi le siége d'Alexandrie, depuis la mort de saint Cyrille (444), était occupé par Dioscore, hypocrite raffiné, qui avait induit en erreur saint Cyrille lui-même, et qui, une fois patriarche, se hâta de jeter le masque. Il persécuta d'abord les parents de saint Cyrille et confisqua leurs biens. Trahissant de plus en plus ses instincts violents et cruels, il porta à l'Eglise d'Alexandrie les plus profondes blessures. Il adhérait depuis longtemps à ceux qui confondaient les deux natures en Jésus-Christ, mais il avait jusque-là usé de dissimulation; désormais il n'eut plus d'autre souci que d'agiter l'Eglise, et surtout le patriarcat d'Alexandrie.

Eutychès avait combattu Nestorius de toutes ses forces; mais il parut bientôt que lui-même s'écartait de la doctrine de l'Eglise, et l'évêque de Dorylée, Eusèbe, l'accusa dans un concile tenu à Constantinople sous Flavien (448). Invité, supplié même d'y comparaître, Eutychès répondit qu'en entrant au couvent il avait fait vœu de n'en jamais sortir. Amené au concile par une sorte de violence, on lui demanda d'abord s'il reconnaissait deux natures en Jésus-Christ. Comme il hésitait dans sa réponse, on lui demanda s'il reconnaissait que le Fils est consubstantiel à sa Mère en tant qu'homme, de même qu'il est consubstantiel au Père en tant que Dieu. Eutychès répondit qu'il n'avait jamais réfléchi à cela, et pria qu'on ne le pressât pas davantage. Il ajouta cependant que si le concile l'ordonnait, il était prêt à le reconnaître. On lui demanda enfin s'il admettait qu'après leur réunion les deux natures restaient intégralement, si la nature humaine n'était pas absorbée par la nature divine.

Il ne voulut point l'avouer, et ni les prières du concile, ni celles de ses amis ne purent l'y résoudre.

Il ne faut pas confondre l'eutychianisme avec l'apollinarisme. Apollinaire enseignait que la nature humaine du Christ était imparfaite, que Jésus n'avait point eu d'âme raisonnable et qu'il avait pris une chair dans le ciel. Eutychès disait au contraire que le Christ avait pleinement revêtu la nature humaine, mais qu'après l'union des deux natures, il n'était resté que la nature divine. Les monophysites croyaient donc que la nature divine avait souffert. Les nestoriens se plaçaient au point de vue de la raison, les monophysites au point de vue du sentiment. Leurs doctrines étaient du reste si confuses, qu'ils tombèrent insensiblement en plein panthéisme. Ils disaient que dans les hommes qui croient en Jésus-Christ, la personnalité humaine est absorbée dans la pesonnalité divine : cette erreur était une conséquence inévitable de la confusion des deux natures. De cet incident lamentable date la décadence de l'Eglise orientale; elle ne produit plus de grands hommes, et la vie civile n'offre plus elle-même que des sujets de tristesse.

Excommunié, répudié dans sa doctrine par le concile de 448, Eutychès ne renonça point à ses vues. Il se figura que les actes du concile avaient été falsifiés, et que Rome même ne lui avait pas rendu justice. Jamais Eutychès ne fût allé si loin s'il n'avait été soutenu par un parti puissant composé d'un grand nombre de moines, par la ville de Constantinople et par la cour. L'eunuque Chrysaphius, favori influent, exerçait une autorité absolue sur l'impératrice Eudoxie, fille d'un sophiste et appelée autrefois Athénaïs. Remarquable par sa beauté et par son savoir, ambitieuse, mêlée à toutes les affaires de l'Etat, elle mit tout en désordre. Son mari, l'empereur Théodose, âme pieuse, mais faible, ne savait point lui résister. Il inclinait d'abord à donner raison à Eutychès, convaincu qu'il était injustement opprimé par Flavien. Chrysaphius, qui nourrissait contre Flavien une vieille rancune, voulut se servir d'Eutychès pour précipiter sa ruine. Son premier plan fut d'indisposer les autres patriarches contre Flavien. Sur son avis, Eutychès, appuyé de Théodose, demanda au pape de lui venir en aide. Mais le

pape fut assez prudent pour éviter le piége et confia à Flavien l'examen de l'affaire d'Eutychès. Flavien, du reste, s'était déjà adressé à Rome, et après un second recours, le pape lui écrivit cette fameuse lettre dogmatique où il développait la doctrine catholique en termes si magnifiques et condamnait la doctrine d'Eutychès.

La cour se résolut alors à procurer un concile universel, qui fut célébré à Ephèse en 449. Le patriarche Dioscore fut nommé président et investi de pouvoirs absolument incompatibles avec le caractère d'un concile universel. L'empereur l'avait autorisé à exclure qui il voudrait et à annuler tous les décrets qui ne seraient pas de son goût. Tous ceux qui étaient suspects de nestorianisme, c'est-à-dire qui admettaient les deux natures, furent éliminés. Théodoret de Cyr fut de ce nombre; on toléra Flavien, mais dans un rang très-secondaire.

Nous devons faire ici, à propos des scènes d'horreur qui se passaient alors, deux remarques importantes : 1° parmi les sectes qui, animées de sentiments fanatiques, rejetaient les vérités de la foi, se trouvait aussi celle des monophysites; 2° la lutte était engagée entre l'élément spirituel et moral de l'Eglise et l'élément immoral qui s'y était infiltré. Flavien était un homme pieux, austère, d'un grand savoir; de là vient que plusieurs ecclésiastiques, des évêques mêmes, lui étaient hostiles. Il avait pour ainsi dire contre lui l'esprit du mal personnifié en Dioscore. Ce parti disposait de toute la force matérielle.

Le concile se réunit à Ephèse. Sa tâche était d'établir le dogme de l'incarnation du Verbe par l'enseignement traditionnel. Mais on éluda ce sujet, ainsi que la lecture de la lettre pontificale, malgré les réclamations du légat du pape, Jules, évêque de Pouzzoles. La mission du concile, dit Dioscore, est d'examiner les décrets de 448. On invita Eutychès à produire ses griefs et à reconnaître le symbole de Nicée. Il fit l'un et l'autre. Dioscore ordonna ensuite de lire les actes du concile de Constantinople; mais à peine la lecture était-elle commencée qu'il l'interrompit injurieusement, et que la plupart des évêques s'écrièrent : « Salut à Dioscore, le protecteur des saints! » Quand on en vint au passage où

Eusèbe de Dorylée accusait Eutychès de nier les deux natures, une clameur affreuse éclata de nouveau : « Puisqu'il divise les deux natures, qu'on le déchire à son tour ! Celui qui enseigne les deux natures est nestorien ! »

Dioscore proposa ensuite de déposer et d'excommunier Flavien, et voici la raison qu'il en donna : Le concile d'Ephèse (431) avait décidé qu'on ne devait rien ajouter au symbole de Nicée ; or, Flavien ayant violé cette défense doit être déposé ; Eutychès ne reconnaît que ce symbole ; il est donc justifié. Flavien en appela au pape. Un des légats du pape, Hilaire, se leva et protesta également. Plusieurs d'entre les meilleurs évêques se jetèrent aux pieds de Dioscore et le supplièrent de retirer ce décret trop précipité. Dioscore, prenant l'attitude d'un homme à qui on fait violence : « Les comtes de l'empereur ne sont donc plus là? » s'écria-t-il. A ces mots, une troupe de soldats traînant des chaînes après eux, se précipitent au milieu des évêques ; l'abbé Barsumas s'avance à la tête d'une bande de moines furieux, armés d'épées et de bâtons et pareils à des brigands et à des assassins. C'est ainsi que la foi de l'Eglise était foulée aux pieds. Les évêques, effrayés, ne firent point de résistance. On fit circuler un papier, et ils signèrent. Flavien, Eusèbe de Dorylée, Ibas d'Edesse, Théodoret de Cyr et plusieurs autres furent condamnés, les légats du pape maltraités et jetés en prison. Hilaire parvint seul à s'échapper à Rome. Dioscore procéda ensuite à la déposition du pape. Plusieurs évêques furent maltraités, notamment Flavien, qui mourut quelques jours après des sévices reçus de Dioscore et de Barsumas. — Tel est ce concile que les contemporains ont flétri du nom de brigandage d'Ephèse et qui déchira si profondément l'Eglise orientale qu'aucun effort ne parvint plus à rétablir l'harmonie entre l'Orient et l'Occident. Ce n'était pas seulement Flavien, mais encore le dogme catholique qu'on y avait condamné.

Le pape Léon Ier fut alors suscité de Dieu pour sauver l'Eglise. Sans connaître l'année ni le lieu de sa naissance, nous savons qu'il entra fort jeune dans le clergé romain et commença sa carrière par les plus bas degrés de la hiérarchie. Son nom paraît pour la première fois dans l'histoire

lorsque n'étant encore qu'acolyte il fut envoyé en Afrique (418) par le pape Zosime pour intervenir dans la querelle pélagienne. Son rôle s'agrandit sous Célestin Ier (422-432) et Sixte II (432-440). Sa haute érudition et son éloquence le rendaient éminemment propre aux grandes légations; aussi le rencontrons-nous souvent dans la Gaule et dans l'Afrique, où il réconcilia les deux généraux Aétius et Boniface. Il était alors simple archidiacre; mais tel était déjà son crédit que saint Cyrille s'adressa à lui pour activer l'affaire de Nestorius. Cassien lui dédia son ouvrage (*Contre Nestorius*[1]).

A la mort de Sixte II (440), il se trouvait dans les Gaules, où une députation vint lui annoncer qu'il était pape. L'Occident était alors ravagée par les barbares, tandis que l'Orient s'épuisait en querelles théologiques. Léon arrêta Attila et calma les Visigoths. Il détruisit le manichéisme et le priscillianisme et vit s'éteindre l'erreur de Pélage. Il fut aussi le principal adversaire des monophysites : tous ces services lui valurent le surnom de Grand. Nous avons encore de lui plusieurs lettres excellentes et un grand nombre d'homélies; car la multiplicité de ses travaux ne l'empêchait pas de prêcher très-souvent. Le plus marquant de ses écrits est sa lettre à Flavien, dont nous avons parlé; elle était déjà si estimée alors qu'elle donna lieu à cette légende, que Pierre lui était apparu en personne et lui avait dit qu'elle était absolument sans défaut. Tous les ouvrages de saint Léon se distinguent par la plus haute piété et par une grande profondeur de vues, ce qui ne les empêche pas d'être tout-à-fait pratiques. Sa langue est belle, spirituelle, artistique, trop ornée peut-être, défaut commun à son époque. Telles sont les brillantes facultés qu'il mit au service de l'Orient; si la saine doctrine triompha de nouveau au concile de Chalcédoine (451), c'est à lui que nous le devons[2].

Ce concile allait anéantir le brigandage d'Ephèse. La part que Léon le Grand prit dans les affaires de l'Orient montre combien il importe au Saint-Siége et à l'Eglise que le pape

[1] *Libri VII contra Nestorium.*

[2] Leonis Magni *Op. om.*, ed. et P. H. Ballerini. Venet., 1753-57, 3 vol. (t. I, 96 *Serm.* et 173 *Epist.*; t. II-III, *Op. dubia vel sup.*, et plusieurs *Dissertations*). — Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 414-832.

soit indépendant de la puissance temporelle. Dès que Léon fut informé de ce qui s'était passé à Ephèse, il écrivit à Théodose II pour lui en faire le récit exact. Non content de lui déclarer qu'il fallait annuler ce concile, qu'il ne serait jamais approuvé par le Saint-Siége, parce que tout y avait été conduit par un parti animé de la haine la plus furieuse, il ne craignit pas de dire que la cause en était dans les pouvoirs excessifs que ce prince avait donnés à Dioscore. Il l'invita, au nom de sa conscience, à ne rien négliger pour réparer cette infamie. Il écrivit en même temps à la sœur de Théodose, sainte Pulchérie, pour la prier d'employer son influence auprès de son frère. C'était juste le temps où l'empereur d'Occident, Valentinien III, avait entrepris le pèlerinage de Rome avec sa sœur Placidie et Eudoxie son épouse. Léon les conjura également d'user de leur crédit auprès de Théodose. Il s'adressa aussi au clergé et au peuple de Constantinople. Théodose refusa obstinément de condamner le brigandage d'Ephèse, déclara que Flavien avait été justement puni pour son nestorianisme et confirma solennellement ce concile. Ce refus affligea profondément Pulchérie, ainsi que le peuple et les archimandrites de Constantinople. Quant à Dioscore, son autorité ne faisait qu'augmenter.

Le patriarche Flavien, martyrisé, fut remplacé par un monophysite du nom d'Anatole. Plusieurs autres évêques catholiques furent supplantés par les monophysites. Puissamment secondé par les moines de Palestine, Dioscore proposa la séparation complète de l'Occident d'avec Rome ; mais il y trouva un obstacle dans l'opposition des évêques de l'Asie mineure et de l'Egypte. Du reste, la fin inopinée de l'empereur, qui mourut d'une chute, avait complètement changé la direction des affaires. Chrysaphius qui avait pris la fuite à cette nouvelle, périt de mort violente.

Pulchérie monta sur le trône et donna sa main au noble Marcien. L'impératrice Eudoxie vivait exilée en Palestine. Devenu empereur, Marcien en informa aussitôt saint Léon et lui annonça qu'il allait, selon ses vœux, convoquer un nouveau concile[1]. Mais déjà avant la réunion du concile,

[1] Huelsemann, *Exercitationes ad concil. Chalcedon.* Lips., 1651. —

presque tout le monde avait embrassé la cause du pape. Anatole souscrivit la lettre de saint Léon, qui le confirma comme patriarche de Constantinople. Anatole s'employa désormais de toutes ses forces à faire recevoir cette lettre, et il réussit à un tel point qu'un nouveau concile parut inutile, même à saint Léon. Marcien y insista, et choisit Nicée pour le lieu de la réunion. La plupart des évêques s'y rassemblèrent. Ils y étaient depuis quatre semaines, lorsqu'arriva un ordre de l'empereur qui les convoquait à Chalcédoine, seul lieu où il lui fût possible d'aller en personne. Les légats du pape n'avaient pas voulu présider sans qu'il fût présent, et l'empereur ne pouvant pas, à cause de la guerre, s'éloigner à une telle distance, avait convoqué les évêques à Chalcédoine.

Six cents évêques, cinq cent quarante selon d'autres, y parurent. Le principal orateur fut le légat du pape, Paschasin de Lilibæum. D'autres légats étaient Julien, évêque de Cos, le prêtre Basile, etc. Les évêques monophysites, et Dioscore lui-même, y assistaient. L'opposition des principes se révéla jusque dans la manière de siéger : il y avait une gauche et une droite, ce qui ne devrait jamais exister dans un concile. Les évêques étaient réunis dans l'église de sainte Euphémie. En face de l'autel étaient assis les principaux dignitaires de l'empire ; à gauche, les légats du pape et les évêques catholiques ; à droite, Dioscore et les monophysites. Cet ordre ne dura pas longtemps. Dès la première séance, on discuta la question de savoir qui avait droit d'assister au concile. Les légats du pape refusèrent d'y admettre Dioscore ; ils furent appuyés par la gauche, mais la droite se récria vivement. Juvénal, évêque de Jérusalem, quitta la droite et passa à la gauche. Plusieurs évêques le suivirent ; quelques-uns seulement, la plupart égyptiens, restèrent à droite. Ainsi il n'y avait déjà plus d'opposition, et les partisans de Dioscore étaient condamnés par le fait.

La troisième séance, à laquelle les légats de l'empereur n'assistèrent point, s'occupa de la personne de Dioscore. Il fut déposé. Dans la cinquième séance on discuta s'il fallait

Benzelii *Vindiciæ concilii Chalcedonens.*, contra G. Arnold, 1739, 1745. — Arendt, *l. cit.*, p. 267-322. — Hergenrœther, *Photius*, I, 55-89.

ou non établir un symbole. On prit d'abord ce dernier parti, par la raison que la lettre de saint Léon en tenait lieu; mais on changea d'avis, surtout en suite des débats que provoquèrent certains passages de cette lettre, celui, entre autres, où il était dit qu'il fallait admettre deux natures en Jésus-Christ. On crut que cette expression était nestorienne et qu'il fallait dire : « Le Christ est de deux natures. »

Plusieurs évêques distingués se réunirent pour élaborer un projet de symbole où ces mots « de deux natures » seraient insérés. Mais les légats du pape et la plupart des évêques orientaux s'y opposèrent, et on finit, après un long débat, par adopter l'expression : « en deux natures. » Cette formule : « de deux natures » signifiait seulement que deux natures s'étaient unies en Jésus-Christ; elle ne disait pas si l'une était absorbée dans l'autre; tandis que cette formule : « en deux natures » les laissait intactes; et c'est pourquoi Dioscore l'avait rejetée au brigandage d'Ephèse. Cette dernière locution fut reçue des évêques, et les légats du pape rédigèrent ensuite le symbole dans la forme où nous l'avons encore aujourd'hui. (Ces mots : *en deux natures* existent encore maintenant dans la version latine du concile de Chalcédoine, mais l'autre formule : *de deux natures,* s'est glissée dans le texte grec.) La doctrine de l'Eglise fut donc formulée en ces termes : « Nous croyons en un seul et même Jésus-Christ Notre-Seigneur, parfait selon la nature divine et la nature humaine, vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père, et consubstantiel à nous selon l'humanité : et le même composé de deux natures, sans mélange, sans confusion, sans division, sans que l'union supprime la différence des deux natures; au contraire, la propriété de chacune est conservée, en sorte qu'il n'est pas divisé en deux personnes. »

La tâche était accomplie, mais l'arrivée de l'empereur donna lieu à une sixième séance. Dans le discours qu'il prononça, Marcien rendit grâces à Dieu du rétablissement de la paix et demanda aux évêques s'ils avaient joui d'une pleine liberté. Tous répondirent affirmativement : ce concile n'était-il pas le contrepied du brigandage d'Ephèse? Dix séances

furent encore tenues à des intervalles très-rapprochés ; mais il ne s'y passe plus rien d'important, et quelques-uns ne les considèrent pas comme faisant partie du concile de Chalcédoine. — Le patriarche de Constantinople y reçut la prééminence sur les autres patriarches de l'Orient.

Comment les décrets dogmatiques furent-ils accueillis? En Occident, ils furent partout adoptés ; en Orient, où les relations étaient rompues et les cœurs fortement aigris, ils rencontrèrent plus d'un obstacle. On avait espéré que les nestoriens et les monophysites seraient reçus dans la communion de l'Eglise ; mais comme le concile de Chalcédoine avait tenu le juste milieu, il ne contenta point les fanatiques de l'un et de l'autre parti. Les nestoriens accusaient ces décrets d'être monophysites, les monophysites d'être nestoriens. La doctrine catholique renfermant ce qu'il y avait de vrai de deux côtés, était vue de mauvais œil. De graves insurrections, ou plutôt de véritables tempêtes éclatèrent en Palestine, à Alexandrie et à Antioche. Le moine Théodosius publia dans toute la Palestine que le nestorianisme avait triomphé à Chalcédoine. L'impératrice Eudoxie propagea la même nouvelle. Le patriarche Juvénal n'osait rentrer à Jérusalem ; les habitants se soulevaient. Des troupes impériales y campèrent pendant près de deux ans. — En Egypte, Timothée Aeluros (le chat) se mit à la tête des mécontents, et en Syrie, Pierre Fulon (le corroyeur).

En 482, l'empereur Zénon fit un nouvel essai de conciliation en publiant son *Hénotique,* où il exposait le sujet de la dispute en termes passablement embrouillés ; personne n'en fut content. — En Egypte, les monophysites opérèrent leur séparation et se nommèrent un patriarche. La scission se consomma sous l'empereur Justin Ier, et elle dure encore aujourd'hui.

§ 11. **Controverses origéniennes** [1].

Pendant qu'on discutait sur le dogme, on se querellait ailleurs à propos d'Origène et de sa théologie. Ces sortes de

[1] Cette controverse et celle des Trois-Chapitres manquent dans les

controverses sont tellement étendues qu'elles touchent à tous les autres problèmes. L'hostilité dont Origène était l'objet et qui se rattachait à des causes diverses, s'était ralentie pendant les disputes de l'arianisme. Mais à peine l'Eglise eut-elle retrouvé la paix, que les dissensions recommencèrent. La haine dont on poursuivait Origène avait pour cause sa tendance idéaliste.

1. Sa doctrine de la résurrection de la chair, déjà contraire à celle de l'Eglise[1], fut encore entendue dans le sens d'une négation de ce dogme. Origène voulait qu'on se fît de Dieu une idée aussi spirituelle que possible; il lui refusait un corps : telle fut l'origine des disputes anthropomorphiques. Plusieurs prenaient à la lettre les endroits de la Bible où il est dit que Dieu a des yeux, des oreilles, etc. Les origénistes combattirent ces idées et désabusèrent plusieurs de ceux qui les adoptaient. Il n'était pas rare de rencontrer des hommes qui ne croyaient même plus en Dieu, tel que Sérapion, un moine d'Egypte, qui s'écria, à la fin d'une discussion avec un origéniste : Je ne crois plus à l'existence de Dieu. En général, l'instruction des moines était passablement négligée.

2. Origène passait pour le père de l'arianisme. Il est vrai qu'il ne s'exprima pas toujours, et qu'il n'était pas alors obligé de s'exprimer avec la même précision qu'on le fit dans la suite. On ne faisait point cette réflexion; on imaginait des formules étroites, et quiconque ne s'y tenait pas était qualifié d'hérétique.

3. On prétendait aussi, par exemple saint Jérôme, que le pélagianisme dérivait de son système. On le considérait donc comme l'auteur de toutes les hérésies. De là des controverses qui s'étendirent insensiblement et qui mirent la division entre saint Jérôme et Rufin, prêtre d'Aquilée[2]. Saint Jérôme

leçons de Mœhler; mais elles se trouvent dans les conférences de Tubingue.

[1] C. Ramers, *Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches*. Trèves, 1851. — Doucin, *Histoire des mouvements arrivés dans l'Eglise au sujet d'Origène*. Par., 1700. — C.-H.-E. Lommatzsch, *De origine et progressu hæresis origenianæ*. Lips., 1846.

[2] Voir la préface de Rufin dans sa traduction du *De principiis*, où il invoque le respect que saint Jérôme portait (autrefois) à Origène, *Apologia*

avait professé longtemps le plus grand respect pour Origène. Lorsque son ami Rufin se décida à traduire en latin la plupart des œuvres d'Origène, et que, pour donner plus de crédit à son travail, il emprunta des passages à saint Jérôme, celui-ci, croyant que Rufin voulait le rabaisser dans l'opinion publique et le faire passer pour un incrédule, en fut blessé, et écrivit à la fois contre Rufin et contre Origène. — Les moines d'Egypte coururent aux armes. Théophile d'Alexandrie, précédemment origéniste, se mit à leur tête (401) et persécuta les moines partisans d'Origène. Les quatre Frères Longs lui étaient particulièrement odieux. Ces derniers, suivis de quarante autres moines, quittèrent l'Egypte et prirent la route de Constantinople pour aller trouver l'empereur. Ils y arrivèrent dans une détresse extrême et reçurent du patriarche saint Chrysostome une généreuse hospitalité. Théophile jura une haine mortelle au patriarche et se créa un parti à Constantinople. Chrysostome, par ses prédications sévères, avait soulevé contre lui la cour et surtout l'impératrice. Diverses plaintes furent portées contre lui, et il fut déposé au concile du Chêne, tenu à Chalcédoine en 403. Exilé une seconde fois en 404, il mourut le 14 septembre 407.

Saint Epiphane, évêque de Salamine, impliqué lui aussi dans les intérêts de Théophile, arriva à Constantinople; mais il n'avait pas l'habileté nécessaire pour remédier à la situation. Il s'enfuit de Constantinople et mourut en route, l'âme navrée de repentir (403[1]). La tranquillité revint en Egypte.

in S. Hieronymum lib. II, contre saint Jérôme (intitulée d'ailleurs *Invectiv. adv. Hier.*, lib. II). *Apologia ad Anastasium roman. urbis episcop.* — Saint Jérôme : *Epist. Hieron.* (XXXVIII) *ad Pammachium de erroribus Origenis,* LXIII *ad Theophilum, epist.* LXXXIV *ad Pammach. et Oceanum,* LXXXV *ad Paulin. ep.* XCII-XCV, — *lib. contra Joannem Hierosolymit.* — *Apologia adv. libros Rufini,* lib. I-III, *Defens.*, lib. III. — Le travail le plus complet sur la querelle de Rufin et de saint Jérôme a été publiée par A. Buse, dans *Bonner Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst,* 3e année, t. IV (1846). — O. Zœckler, *Das Leben und Wirken des heil. Hieronymus,* 1865. (Socrat., VI, III-XVIII. — Sozom., VIII, VII-XX.)

[1] B. Eberhard, *Die Betheiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes.* Trier, 1859. — Saint Epiphane avait déjà prêché à Jérusalem, en 394, contre l'évêque Jean et contre Origène. — Alois Vicenzi, au troisième volume de sa nouvelle Apologie d'Origène (Rome, 1865), examine les questions suivantes : *Historia critica quæstionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter J. Chrysostomum, Theotimum, Rufinum et monachos Nitrienses, Origenis*

En Palestine, les moines en vinrent à une bataille et se retranchèrent dans leurs couvents. Toute intervention de l'empereur et des évêque échoua. Cette guerre d'opinions dura

patronos. Voir sur ce volume l'article de Hergenrœther dans le *Th. Literaturblatt* de Bonn, 1866, nº 15. — Vincenzi combat par d'excellents arguments l'opinion selon laquelle Origène aurait été de son vivant condamné par un concile de Rome. Et, de fait, la seule autorité qu'on allègue en faveur de ce sentiment, c'est un passage douteux de saint Jérôme (*Fragm. epist. ad Paulam*), que Vicenzi croit interpolé. Socrate (VI, XIII) ne cite parmi les ennemis d'Origène que Méthodius, qui se serait ensuite rétracté, puis Eustathe d'Antioche, Apollinaire et Théophile. Parmi ses apologistes, on compte (outre ses disciples, et sans parler de Pamphile, d'Eusèbe et de Didyme), Victorin de Pettau, Athanase, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Eusèbe de Verceil, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Socrate, Sozomène, Théodoret, et précédemment saint Jérôme, Théophile, saint Augustin, les papes Damase et Sirice.

Avant la première querelle de l'origénisme, le nom d'Origène était, après celui de saint Jérôme, glorifié dans le monde entier : *Adv. Rufin.*, I, XXII (Socrat., VI, XII. — Hieron., *Epist* LXXXIV *ad Pammach.*). Il est certain que nul des adversaires qu'avait alors Origène n'avait lu tous ses écrits, pas même saint Jérôme et saint Epiphane. Origène se plaignait déjà de son temps des nombreuses altérations faites à ses ouvrages. — Plus tard, le pape Sirice fut vu de mauvais œil en sa qualité d'origéniste et d'adversaire de saint Jérôme. Il est, avec Libère, le premier pape qui ne fut pas honoré comme saint. Benoît XIV (dans sa préface de la dernière édition du Martyrologe romain) en trouve la raison dans la malveillance de saint Jérôme, et pense que la froideur de leurs relations ne pouvait pas être un motif de ne pas le reconnaître comme saint. (Cf. *Dissertatio de sanctitate Siricii papæ*, par le cardinal H. Noris. — Hieron., *Ad Principiam*, ep. CXXVII, n. 9) Saint Jérôme parle « de la simplicité de l'évêque de Rome » (*ac simplicitati illuderet episcopi, qui de suo ingenio cæteros existimabat*). Le pape Anastase, successeur de Sirice (398-401), interrogé par Jean de Jérusalem sur Rufin, ne condamne point formellement Origène : il dit qu'il manque de données suffisantes ; tout au plus rejette-t-il le texte latin du *De principiis.* — Anastase renvoie à sa lettre à Vénérius, évêque de Milan. — La lettre du pape à son prédécesseur Simplicien, où Origène se trouve condamné, est rejetée par Vincenzi (mais non par Jaffé, *Reg. Pontif.*) : 1º parce qu'elle contredit la lettre adressée à Jean ; 2º parce qu'elle se contredit elle-même ; 3º parce que saint Jérôme n'a connu que la lettre du pape à Vénérius ; 4º parce que saint Jérôme aurait mentionné cette lettre qui condamnait Origène. — Or, Simplicien étant mort au mois de juin 400 (selon Capelletti, *la Chiese d'Italia*, t. XI, p. 108, il mourut le 15 août), comment pouvait-il, l'année suivante, écrire qu'il n'était pas renseigné sur Origène ? — Quant à la condamnation d'Origène à Rome, elle est inconnue des auteurs de la première moitié du cinquième siècle, y compris Vincent de Lérins. Après ce dernier, qui compare Origène avec Tertullien, à tort peut-être, car Origène ne s'est pas séparé de l'Eglise, Léon Ier (*Epist.* XXXV, 3, *ad Julian.*) dit qu'Origène a été justement condamné pour sa doctrine de la préexistence des âmes : par qui, il ne le dit point. Saint Pierre Chrysologue le compare à Nestorius (*Epist.* XXV, 1, init. *epist. Leon. I*).

jusqu'à l'empereur Justinien, où de nouvelles plaintes s'élevèrent contre les origénistes.

Il y avait alors à la cour un monophysite célèbre, Théodore (Ascidas). Justinien l'avait nommé, en 536, archevêque de Césarée en Cappadoce; mais sa présence étant indispensable à la cour, surtout à l'impératrice Théodora, on l'empêcha de partir. En même temps qu'il favorisait les monophysites, Théodore était partisan d'Origène. Il était détesté de Mennas, patriarche de Constantinople, et de Pélagius, légat du pape. Ceux-ci résolurent d'attaquer l'empereur Justinien par son côté faible en lui conseillant d'écrire des dissertations dogmatiques, de recueillir les erreurs d'Origène, de le condamner et de faire signer son travail par les évêques. On éloignerait ensuite Théodore parce qu'il refuserait de signer, et on aurait ainsi décapité le monophysitisme. Justinien écrivit réellement contre Origène une dissertation qui fut envoyée dans tout l'empire, avec ordre de la signer ou de se résigner à être puni. Théodore lui-même y mit sa signature, mais en méditant quelque vengeance. Il imagina un plan qui devait amener la conciliation des catholiques et des monophysites, mais qui attira sur l'Eglise de grandes calamités.

§ 12. **La querelle des Trois-Chapitres**[1].

(Les sectes monophysites; les sectes hors de l'empire romain.)

Aprés avoir condamné Origène, l'empereur Justinien rédigea de longs traités dans le but de réconcilier les monophysites et les catholiques, car l'unité lui semblait indispensable. Théodore de Césarée alla le trouver et lui représenta

[1] Henr. Norisii *Dissertatio historica de synodo quinta*, Patav., 1673 (*Opera Norisii*, ed. Ballerini, Veron., 1729, t. I, p. 550-820), contre l'ouvrage de P. Halloix, S. J., *Origenes defensus, sive Origenis... vita, virtutes, documenta*, etc., *disquisitio... ad Innocentium X*. Lovanii, 1648, in-fol. — Le jésuite J. Garnier a écrit contre Noris, adversaire d'Origène et apologiste du cinquième concile universel, sa *Dissertatio de v synodo*, Par., 1675; dans Gallandi, *Bibl.*, XII, p. 163-190, appendice du *Liberati breviarium*; revue dans l'*Auctarium op. Theodoreti*, 1684, réimprimée dans l'édition de Schulze-Noesselt, t. V, p. 512-607. — Noris a été défendu par ses compatriotes les frères Ballerini : *Defensio dissertationis norisianæ de synodo v adv. dissertationem Patris Garnerii*, dans *Opera Noris.*, t. IV,

l'inutilité de ses efforts. Il lui rappela que non-seulement le concile de Chalcédoine avait condamné Théodore de Mopsueste, mais qu'Ibas, évêque d'Edesse, avait été réhabilité, bien que dans une lettre il se fût donné pour nestorien ; il en était de même de Théodoret de Cyr, quoiqu'il eût écrit contre les anathématismes de Cyrille. C'étaient là les trois causes qui empêchaient les monophysites de se réunir aux catholiques. C'était moins contre les décrets dogmatiques de Chalcédoine que contre la réhabilitation de ces trois hommes que protestaient les monophysites. Qu'on les repousse et ils adhéreront au concile.

Théodore de Mopsueste avait toujours été un adversaire d'Origène, et principalement de ses interprétations allégoriques et mystiques. Si on condamnait celui-ci, Théodore de Césarée se croirait suffisamment vengé. Et puisqu'on anathématisait aussi les morts, il voulait y joindre également Théodore de Mopsueste. Accepter un tel plan, c'eût été violer toutes les règles, car Théodore de Mopsueste était mort dans la paix de l'Eglise. Théodore le monophysite aurait dû le comprendre. Quant à l'empereur, il eut la folie de composer une nouvelle dissertation, puis d'ordonner que Théodore de Mopsueste fût anathématisé dans sa personne et dans ses écrits, de même que les écrits des deux autres. On appelait cela les Trois-Chapitres, ou trois points principaux. La dissertation impériale fut envoyée partout. Comme on redoutait qu'elle n'enfreignît les décrets de Chalcédoine, plusieurs évêques ne signèrent que sous la pression de la crainte ; d'autres furent corrompus, d'autres prirent la fuite. Le patriarche de Constantinople ne signa lui-même qu'en réservant l'assentiment du pape.

Le pape Vigile refusa. Des évêques d'Illyrie anathématisèrent l'évêque de Justinianea pour s'être prononcé en faveur des Trois-Chapitres. L'Afrique leur était également con-

p. 985-1050, avec deux autres dissertations. — Walch, *Ketzerhistorie*, VIII, p. 4-468. — Héfelé, *Conc.-Gesch.* (*Der Dreikapitelstreit und die fünfte allgemeine Synode*), 2 vol., 1856, p. 775-899. — Harduin, *Conc.*, t. II-III. — Mansi, t. VIII-IX. (*Die Schriften der Afrikaner*, tome II, I, § 2.) — J. Punkes, *Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit*. Münch., 1864, p. 146.

traire[1]. Le pape Vigile, homme faible et sans tenue[2], fut appelé à Constantinople. Il ne savait que faire. Quand on s'en aperçut et qu'il eut approuvé le plan de Justinien, deux de ses diacres et les Africains lui résistèrent et prononcèrent l'anathème contre lui.

Cinquième concile universel de Constantinople (553).

Le pape, horriblement maltraité, fut obligé de céder et d'approuver le plan de Justinien. On condamna la personne de Théodore de Mopsueste et on anathématisa les écrits des deux autres, ce qui fit dire plus tard à Théodore le monophysite que ce n'était pas la peine de le brûler. Un nouveau schisme éclata alors, celui d'Istrie, car les prêtres de la Haute-Italie s'étant soumis à l'évêque d'Aquilée, les catholiques devinrent ridicules aux yeux des monophysites. Du reste, il était impossible de compter sur la réunion des deux partis, et les Eglises suivantes subsistèrent toujours dans la secte des monophysites :

L'Eglise arménienne. Le roi de Perse ayant fait invasion dans l'empire romain, exigea la séparation des monophysites qui se trouvaient en Arménie. Ils formèrent bientôt l'Eglise dominante qui subsiste encore de nos jours.

Après qu'une assemblée d'évêques grecs et syriens, tenue à Edesse en 482, eut rejeté le concile de Chalcédoine, le patriarche Pabgène, dans une réunion d'évêques arméniens, albanais et ibériens, condamna à la fois, en 491, les nestoriens, les monophysites et le concile de Chalcédoine[3].

[1] Voir sur la part qu'eurent les Africains dans cette affaire, tome II, cap. I, § 2.

[2] Le jugement de Fr. Kerz, dans sa continuation de l'*Histoire de l'Eglise* de Stolberg, est encore plus sévère (t. XIX, II).

[3] Giovanni de Serpos, *Compendio storico de memorie chronolog. concernenti la religione della nazione armena,* etc. Venez., 1786, t. I-III. — Tschamtschean, *Geschichte Armeniens* (extrait : Avdall, *History of Armenia by father Mich. Chamich.* Calcutta, 1827). — *Histoire, dogmes, tradit. et littér. de l'Eglise armén. orient.* Par., 1859. — *Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique,* ouvrage formant le prolégomène de la collection intitulée : *Bibliothèque historique arménienne,* par Ed. Dulaurier. Par., 1859, in-4°. — Gius. Cappelletti, *l'Armenia,* 3 t. Firenz., 1841. — Suivant l'*Histoire d'Arménie* par le patriarche Jean VI, dit Jean Catholicos, traduite de l'arménien par M. J. Saint-Martin (avec une Notice sur l'auteur par Fél. Lajard), Par., 1841, l'assemblée de 482 passa sous silence le concile de Chalcédoine, ce qui impliquait une condamnation.

En 527, le concile de Chalcédoine fut de nouveau condamné au concile de Dowin, sous le patriarche Nersès. — Le patriarche Moïse II statua, au concile de Dowin, capitale alors de l'Arménie, que le nouveau comput des Arméniens commencerait le 11 juillet 552. — Au cinquième concile universel des tentatives furent faites pour ramener les Arméniens.

En 571, le patriarche Moïse II fuyant à l'approche des Perses arriva à Constantinople. Les mages ayant décidé le roi de Perse, Chosroës, à extirper les chrétiens de son empire, Chosroës fit mourir dans les supplices trois évêques, « outre la plupart des clercs d'un peuple nombreux. » Il fit détruire une multitude d'églises et de couvents. Il voulut aussi construire des temples au feu dans l'Arménie persane, et d'abord à Dowin. Les Arméniens protestèrent vainement[1]. Une guerre s'ensuivit entre eux et les Perses (571). Aux Arméniens se joignirent les Ibériens, les Alains, les Abasges et les Colchiens (Lagiens). Les Arméniens quittèrent leur capitale et allèrent demander secours aux Romains. La guerre des Perses contre les Arméniens et leurs confédérés, puis celle des Romains et des Perses dura jusqu'en 576. Moïse II mourut à Constantinople en 573[2]. Les Romains finirent par succomber, et l'Arménie entière se soumit aux Perses (587). — Les Perses n'étaient nullement ennemis des nestoriens et des monophysites, mais seulement des orthodoxes; c'est ce qui explique pourquoi, lorsque les nestoriens et les monophysites attaquèrent ces derniers, ils furent appuyés par les Perses.

Le patriarche Abraham, dans un nouveau concile réuni à Towin, condamna à son tour le concile de Chalcédoine (594). Comme l'Arménie occidentale était restée romaine, l'empereur Maurice lui donna, en 600, un patriarche particulier, Jean. Après l'heureuse issue des guerres d'Héraclius contre les Perses, le premier concile national des Arméniens fut célébré à Garin (629), et le patriarche Esra accepta l'union avec les Romains. — Les choses allaient bientôt changer de tournure. En 637, la Perse et par conséquent l'Arabie fut assujétie par les Arabes, et les mahométans suivirent la même politique que les Perses, protégeant les sectaires et vexant les catholiques. Sous Nersès V Schinoch, le concile de Chalcédoine fut anathématisé, puis de nouveau en 648 sous le même patriarche. Le concile de Manazgert (651), sous le patriarche Jean, fulmina l'anathème et contre le concile de Chalcédoine et contre la lettre de Léon Ier à Flavien, et contre le patriarche Esra et enfin contre le concile de Garin. — La séparation était consommée. En 1179 seulement, de nouveaux essais d'union furent tentés avec l'Eglise occidentale.

[1] Les autres détails nous sont fournis par l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Ephèse, traduite du syriaque par J.-M. Schœnfelder. Münch., 1862, vol. II, cap. XVIII-XXIV; VI, XI. — J.-P.-N. Land, *Johannes, Bischof von Ephesus*. Leyden, 1856, p. 144. — Cf. Theoph. Byzant., apud Phot., *Biblioth.*, cod. 64. — Dexippus, ed. Niebuhr, p. 485.

[2] Par conséquent Jean d'Ephèse. — D'après des données arméniennes, au contraire (S. Martin, *Mém. sur l'Arménie*, I, 438), Moïse II, en 577-581, prit pour coadjuteur Vesthanès, et mourut la même année. — Cf. Evagr., V, XIV. — Johannes, VI, XXIII. — Menandros, ed. Bonn., p. 319, 407.

En Egypte. L'Eglise de ce pays s'appelle ordinairement l'Eglise copte[1]. Le patriarche Théodosius d'Alexandrie ayant été déposé en 536, les monophysites se nommèrent un patriarche particulier, qui fut aussi reconnu par les Abyssiniens.

Les Ethiopiens eux-mêmes font remonter l'origine de leur christianisme à la reine[2] ou plutôt à l'eunuque de la reine Candace, en Ethiopie, qui fut baptisé par le diacre Philippe. Avant le quatrième siècle, toutefois, on ne trouve aucun vestige certain du christianisme en Ethiopie. Pour s'être fait chrétien, il ne s'ensuit pas que cet eunuque ait coopéré à la propagation du christianisme.

Vers l'an 316, un philosophe grec, Méropius de Tyr, avait entrepris le voyage d'Ethiopie pour y prendre des renseignements de géographie et d'ethnographie; mais en descendant dans un des ports de la mer Rouge, il fut assassiné avec toute sa suite. Deux jeunes hommes seulement, Frumentius l'aîné et Edésius le jeune, furent épargnés pour la beauté de leur figure et conduits au roi en qualité d'esclaves. Ces deux jeunes hommes se distinguaient par un vif amour du christianisme. Ils racontèrent l'histoire de leur religion, expliquèrent leur foi et eurent bientôt de nombreux adhérents. Frumentius devint même premier ministre, et le roi se convertit[3]. Le christianisme eut alors un base solide. Frumentius se fit consacrer évêque par saint Athanase d'Alexandrie.

Axuma, capitale du pays, devint le siége d'un évêché placé sous la dépendance du patriarche d'Alexandrie. L'évêque ne tarda pas à devenir métropolitain et reçut le titre d'Abbuna, qu'il conserve encore aujourd'hui, avec sept évêques suffragants. L'empereur Constance essaya d'englober l'Eglise d'Abyssinie dans l'arianisme; il exigea que Frumentius se rendît près de l'arien Georges d'Alexandrie et lui demandât de le réordonner.

[1] Une description des Coptes, conçue dans un sens défavorable, et la plus complète qui existe, porte leur nombre à environ 180,000, mais ce chiffre diminue progressivement. Cette description se trouve dans Ed.-W. Lane *Sitten und Gebraeuche der heutigen Aegyptier*. Traduit de l'anglais par J.-Th. Zenker, 3 vol. Leipz., 1852 (*Manners and Customs of the modern Egyptians*, 1833). Le jugement de A.-P. Stanley est plus favorable (*History of the Eastern church.*, p. 95).

[2] *Actes*, VIII, 27.

[3] Rufin., I, IX — Socrat., I, XIX. — Sozom., II, XXIV.

Mais comme il outrepassait ses pouvoirs, les Abyssiniens restèrent orthodoxes[1].

Le nord de l'Ethiopie ou la Nubie resta païen jusqu'au sixième siècle; on savait, seulement, que le christianisme y avait été répandu au sixième siècle par Julien, prêtre monophysite. L'histoire ecclésiastique de Jean d'Ephèse, récemment découverte, fournit là dessus de plus amples détails[2]. — Le pays situé entre l'Egypte et la Nubie était occupé par les Blemyes[3], peuple qui vivait de brigandage, et à côté desquels les Nobades étaient établis depuis Dioclétien. On savait que l'Eglise de Nubie n'existait point avant Justinien, mais qu'elle resta florissante jusqu'au treizième siècle. On avait entendu parler de villes et de contrées, d'églises et de couvents jadis prospères; on voyait de nombreuses ruines d'édifices religieux; mais comment, quand et par qui avaient-ils été fondés, on l'ignorait[4]. Car la conversion de l'Abyssinie, située au sud de la Nubie, s'était faite par la voie ordinaire du commerce, la mer Rouge, et non par la Nubie. Julien, membre des monophysites alexandrins, désirant répandre le christianisme en Nubie, s'en ouvrit à l'impératrice Théodora, protectrice connue des monophysites. Trompé par elle, Justinien[5] envoya des présents au roi des Nobades. Julien arriva auprès de ce prince avec une suite nombreuse (550), l'instruisit et l'attira dans l'hérésie des monophysites. Plus tard, l'empereur ayant aussi envoyé une députation, les Nobades répondirent qu'ils acceptaient l'hommage de l'empereur, mais non sa foi, que « s'ils se décidaient à devenir chrétiens, ils suivraient le pape Théodose (le patriarche expulsé des monophysites d'Alexandrie), mais qu'ils n'acceptaient point la fausse croyance de l'empereur. »

Julien y demeura deux ans[6]. Après avoir instruit et baptisé le roi et les grands, et les avoir placés sous la garde de l'évêque Théodore de Philée (ou Syène), le plus proche évêque d'Egypte, il s'en retourna. A son arrivée

[1] Constantii *Epist. ad Aizanam et Sazanam*... ap. Athanas., *Apol. ad Constantium*, n. 31. (Baronius, ann. 356, n° 23.)

[2] J.-P. Land, *Johannes, Bischof von Ephesus*. Leyden, 1856. Appendice : *Ueber die Ursprünge der Nubischen Kirche nach den gleichzeitigen Berichten des Johannes von Ephesus*, p. 172. — J.-M. Schœnfelder, *Joh. v. Ephesus*, IV, VI-VIII, XLIX-LIII.

[3] Quatremère, *Mémoire sur les Blemyes*, dans les *Mémoires géographiques et histor. sur l'Egypte et sur quelques contrées voisines*. Par., 1811, t. II, p. 127-161. — Ritter, *Erdkunde*, I, p. 663. — Olympiodor. in Phot. *Bibl.*, cod. 80.

[4] C.-R. Lepsius, *Briefe aus Aegypten, Aethiopien, und der Halbinsel des Sinai*, *geschrieben in den Jahren* 1842-45. Berl., 1852. — Le même, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*. Berl., 1849-1859.

[5] *Eutych. Alexandrin.* Ox., 1658. — Renaudot, *Historia patriarchatus Alexandrini Jacobitar.*, p. 1713. — Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 70. — Barhebræus, ap. Assemani, II, 331.

[6] La chaleur était si vive que tous les jours, de neuf heures du matin à quatre heures du soir, il était obligé, lui et tout le peuple, de rester assis dans des grottes pleines d'eau, avec une simple ceinture de lin. Hors de l'eau, il ne trouvait que tourment.

à Constantinople, il fut reçu avec de grands honneurs par l'impératrice Théodora. Après sa mort et celle du patriarche Théodose (568), Longin, que ce dernier avait nommé le jour de sa mort évêque de Nubie, devait se rendre dans ce pays; mais il fut retenu par l'empereur Justin II et ne put s'échapper que trois ans après la mort de Théodose. Reçu par les Nubiens avec de grands transports de joie, il renouvela l'enseignement, ordonna la hiérarchie et bâtit des églises. Ce Longin doit être considéré comme le vrai fondateur de l'Eglise de Nubie. En 576-577, il fut rappelé à Alexandrie par ses coreligionnaires.

Au sud des Nobades et des Blemyes, mais au nord-ouest de l'Habesch proprement dite (ou Abyssinie), habitait le peuple des Alodajes (Alodéens), sur le territoire de l'ancienne Méroé, ou dans la péninsule située entre le Fleuve noir et le Nil bleu. Ils avaient fait demander au roi des Nobades s'ils ne pourraient pas conserver chez eux un évêque chrétien. Ils avaient eu probablement connaissance du christianisme par des marchands de Habesch. Informés de cette demande, les monophysites d'Alexandrie envoyèrent dans le pays des Alodéens deux évêques qui furent bientôt obligés de partir. En 580, Longin retourna en Nubie et voyagea à travers le désert en compagnie de plusieurs Nubiens illustres, avec des guides et des chameaux. Peu de temps après, le roi des Alodéens écrivit au roi des Nobades[1] : « Notre père spirituel m'a montré le sentier de la vérité et la vrai lumière du Christ notre Dieu; il m'a baptisé, moi et mes grands et toute ma race, et la gloire de Dieu est procurée en toutes choses. Mais, puisque nous en avons besoin, préparez-moi des vases sacrés, car j'ai confiance que vous userez de précautions en me les envoyant. » — Longin, de son côté, écrivit à ses partisans d'Alexandrie : « L'œuvre de Dieu s'accroît tous les jours, et quelques-uns même des Aximites (Axuma, capitale de Habesch) à qui Julien (d'Halicarnasse) avait communiqué sa maladie imaginaire, et qui disaient que le Christ avait souffert avec un corps incapable de souffrir et de mourir, ont reçu de nous la vraie foi. Que les Pères fassent donc en sorte d'envoyer ici des évêques autant qu'ils en pourront trouver pour travailler et concourir à l'œuvre de Dieu..... Cette œuvre se poursuit magnifiquement; des milliers de personnes accourent ici pour y chercher leur salut et honorer le Sauveur de tous, Jésus-Christ. » Le roi des Nubiens écrivit dans le même sens à Théodore, patriarche monophysite d'Alexandrie : « Il ne siérait point à votre piété, lui disait-il, de laisser dans l'oubli et de négliger tous ces objets; mais il convient par-dessus tout à votre dignité que vous puissiez assister de vos prières mon saint Père (Longin). »

On regrette de n'avoir pas d'autres détails sur la fin de la carrière de Longin; mais de grandes obscurités planent sur les destinées postérieures de l'Eglise de Nubie. Nul lien historique ne rattache ses origines à sa période

[1] Jean, *Hist. eccl.*, IV, LII; p. 288-289 dans : *The third part of the ecclesiastical History of John Biscop of Ephesus. Now first edited by William Cureton*. Oxford, 1853 (en syriaque seulement); en allemand, dans Land, p. 188; Schœnfelder, p. 184.

florissante décrite par Ibn-Selim de Syène. Nous savons du moins comment le christianisme fut introduit dans ce pays[1].

En Egypte, la lutte était engagée entre les monophysites et les catholiques. Omar, deuxième successeur de Mahomet, conquit ce pays en 641, avec l'aide, ou plutôt par la trahison des monophysites. Depuis lors, ces derniers furent seuls tolérés en Egypte ; ce sont précisément les Coptes, dont le nombre baisse incessament depuis douze siècles. Les Nubiens furent d'abord monophysites et restèrent tels jusqu'au treizième siècle, où le christianisme disparut insensiblement en Nubie devant les progrès du mahométisme. Aujourd'hui le souvenir n'en subsiste plus que dans des ruines. L'Abyssinie, au contraire, a retenu jusqu'à ce jour un christianisme inquiet, qui, séparé des autres Eglises, s'est dénaturé et corrompu.

Chez les anciens, l'Ethiopie et l'Arabie-Heureuse[2] s'appelaient les Indes (occidentales) ; aussi plusieurs pensent que l'apôtre Bartholomé, ainsi que Pantène d'Alexandrie y annoncèrent l'Evangile. Théophile, prisonnier romain, avait prêché sous Constance dans l'Arabie-Heureuse : il était né dans l'île de Diu, sur l'Indus. Elevé à Constantinople et sacré évêque de l'Arabie, il fut envoyé dans ce pays avec une députation et des présents, pour demander qu'on permît aux marchands chrétiens le libre exercice

[1] Eutychii Alex. *Annales*, ed. Selden. Oxf., 1658 (Migne, *Patr. gr.*, t. CXI). — J. Ludolf, *Historia æthiopica*, Francf., 1681 ; *Commentarius ad historiam æthiopicam*, Francf., 1691. — Damianus a Goës, *Relatio de legatione Matthæi Abessinorum ad regem Lusitaniæ*, etc. Par., 1541. — M. Veyssier la Croze, *Histoire du christianisme d'Ethiopie et d'Arménie*. Haag, 1739. — Taki-Eddini-Makrizi (mort vers 1441), *Historia coptorum christianorum in Ægypt.*, arab. et lat. edidit H.-J. Wetzer. Sulzb., 1828. — Al. Pichler, *Oriental. Kirchen*, II, p. 498-533. — E. Renaudot. (Voir plus haut.) — Lequien, *Oriens christ., insuper et Africa*. Par., 1740, t. II et III. — Nealy, *A history of the holy eastern church. The Patriarchate of Alexandria*, t. II. Lond., 1847.

[2] E. Quatremère, *Mémoires sur les Nabatéens* (*Journal asiat.*, 1835, 2e série, t. XV, p. 1 et suiv., p. 97, 209 et suiv.). — Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. Par., 1847-1849. — *Historia imper. Joctanidarum, ex Abulfeda*. Harderov., 1786, in-4°. — *Historia præcipuorum Arabum regnorum rerumque ab iis gestarum ante islamismum...* coll. etc., J. Lassen Rasmussen. Hauniæ, 1817, 1821. — J.-Jac. Reiskii *Historia rerum arabic. medio inter Christum et Muhammedem tempore gestarum*, etc., ed. Ferd. Wuestenfeld. Gœtt., 1847. — Abulfeda, *Historia anteislamica*, ed. Fleischer. Lips., 1831 (1867). — Assemani, *Bibl. orientalis*, t. I. Rom., 1726. — Delitzsch, *Kirchliches Chronikon des petraeischen Arabiens* (*Zeitschr. für luther. Theologie*, 1840, livrais. IV; 1841, livrais. I). — *Early Christianity in Arabia; a historical essay*. By Thomas Wright. Lond., 1855, p. 198. Socrat., I, XIX. — Rufin, I, IX. — Chrysost., *Homil. in* XII *Apost.* — Hieron. vert. Sophronio, *De vir. illust.*, c. XXXVI. — *Menæa Græc.*, part. II, p. 197. — *Malala chronog.*, p. 163. — Theophanes, p. 188. — Nicephorus Call., IX, XVIII ; XVII, XXII. — Philostorg., II, VI ; III, IV.

de leur culte. Il convertit le prince des Homérites, qui construisit trois églises, l'une à Aden (*Portus romanus*), l'autre à Hormuz, la troisième dans la capitale Taphar. — Dans l'Arabie Pétrée, le christianisme était très-répandu parmi les tribus nomades; il y venait surtout de la Palestine et de la Syrie. Au sixième siècle, Nedschran en Arabie formait un Etat chrétien. Au commencement de ce même siècle, un juif nommé Dhu Nowâs, devenu roi des Homérites, conçut le projet d'extirper les chrétiens, et fit mettre à mort tous les marchands chrétiens de l'empire romain. Elesbaan, roi chrétien des Abyssiniens, vint à leur secours et chassa le juif. Mais celui-ci revint au pouvoir et fit une guerre de destruction aux chrétiens indigènes. A Taphar, qui était la capitale, dans tout le reste du pays, ainsi que dans la ville de Nadjran, dont la majorité des habitants était chrétienne, des milliers de fidèles furent affreusement massacrés. Elesbaan fit une seconde expédition, vainquit et tua le roi juif. Il fit construire à Nadjran une église où l'on plaça les ossements des martyrs. Gregentius, nommé métropolitain des Homérites, par Timothée III, patriarche d'Alexandrie, ordonna des évêques et des prêtres et baptisa plusieurs personnes[1]. Des rois chrétiens régnèrent sur les Homérites jusqu'au moment où le pays tomba au pouvoir des Perses, puis des mahométans. Sous les Perses, les nestoriens eurent d'abord la prédominance, qui échut ensuite aux mahométans.

Cosmas Indico-pleustes[2] trouva (avant 535) des églises et des communautés chrétiennes dans trois localités de l'Inde, sur l'île de Taprobane (Ceylan) une communauté de marchands persans dirigée par un prêtre; sur l'île de Male (Malabar), l'île du poivre, et à Calliana, plus tard Meliapur (Assemani, *Bibl. orient.*, III, II, III); dans ce dernier lieu il y avait un évêque nestorien. Vers 650, le *Catholique* des nestoriens, Yeschuyab, se plaignait dans une lettre à un évêque de Perse que les relations avec les Indes fussent interrompues[3]. Vers 489, les nestoriens, — y compris l'école d'Edesse, — furent expulsés du royaume de Perse. Vers la même époque, le nestorianisme prévalu dans ce même pays par les soins de Barsumas, Babée, successeur d'Acace sur le siége de Séleucie, qui embrassa résolûment le nestorianisme (498). Les archevêques de Séleucie prirent le titre de *Patriarches d'Occident* ou *Catholiques*. De la Perse, le christianisme s'étendit vers l'orient et le nord. Les chaldéens ou nestoriens existaient encore sous la domination arabe. Mahomet, qui leur était dévoué, leur accorda un sauf-conduit. Si le *Testament de Mahomet*, où il en est question, n'est pas authentique, il n'est pas moins vrai qu'ils étaient tolérés

[1] Gregentius, archiep. Tapharensis, *Disputatio cum Herbano Judæo* (ap. Gallandi, t. XI, p. 559-661), ap. Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, I. *Homeritarum leges*, — cf. Fabricius-Harles, t. X, p. 115.

[2] Cosmas Ind., *Christiana topographia*, — ap. Gallandi, t. XI, p. 401-590. (Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXVIII.)

[3] *The christianity in Ceylon, its introduction and progress*, etc., by Sir-Em. Tennent, 1850 (en allem.). Leipz., 1851. — Hough, *History of Christianity in India*. Lond., 1839, t. IV (les tomes I et II sur les missions catholiques).

en fait. Le patriarche Jesujabos écrivait à Simon, métropolitain d'une Eglise persane : « Les Arabes eux-mêmes, à qui le Tout-Puissant a donné en nos jours l'empire du monde, sont parmi nous, comme vous savez ; mais loin de persécuter la religion chrétienne, ils protégent notre foi, honorent les prêtres et les saints du Seigneur, et font des présents à ses églises et à ses couvents. » Les chaldéens (nestoriens) étaient alors les représentants de l'érudition orientale, et les mahométans étaient leurs disciples[1].

L'Eglise jacobite ou monophysite embrasse surtout la Syrie et la Mésopotamie. Son patriarche fixa sa résidence à Alexandrie. Cette Eglise doit sa véritable constitution à un moine nommé Jacques Baradai (541-578) ; de là son nom de Jacobite. Justinien avait défendu aux monophysites d'avoir des évêques; mais Jacques, protégé par Théodora, ne laissa pas d'en ordonner[2].

Si ces sectes étaient restées soumises à la couronne de Constantinople, peut-être se seraient-elles réconciliées avec l'Eglise ; mais les Arabes survinrent, et les partis religieux continuèrent de subsister.

La haine que les monophysites portaient au concile de Chalcédoine s'explique évidemment par la conviction où ils étaient qu'une distance énorme les séparait de l'Eglise. Leur doctrine aurait dû les conduire au panthéisme ; mais il est rare qu'on aille aux dernières conséquences d'un principe. En fait, la différence entre eux et les catholiques était médiocre, et l'on ne s'explique point leur séparation ; eux-mêmes commettaient dans leur système les plus graves inconséquences. Etienne, un de leurs philosophes, soutenait qu'après l'union des deux natures il n'y avait plus entre elles aucune différence. Si l'on accorde cela, le concile de Chalcédoine a raison. D'autre part, les deux patriarches Damien et

[1] J.-S. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, I. Rom., 1728, p. 108-131. — — Jos.-Al. Assemani, *De catholicis seu patriarchis chaldæorum et nestorianorum commentar.* Rom., 1775, p. 42. — A.-H. Layard, *Die Ruinen von Niniveh ; nebst einem Berichte über einen Besuch bei den chaldaeischen Christen in Kurdistan*, etc. (en allem.), par Meissner. Leipz., 1850. — Gams, articles *Ephèse*, *Nestoriens*, *Singhalesen* (Ceylan) dans le *Dictionnaire encycl.*, éd. Gaume. — Al. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, 2 vol. Munch., 1865, p. 425-438. — Petermann, article *Nestorianer*, dans *Herzog's Realencyklopaedie*, X, 279-288.

[2] Assemani, *Bibl. or.*, t. II. — Lequien, *Oriens christianus*, t. II.

Pierre condamnèrent dans un concile ceux qui prétendaient qu'on ne pouvait pas distinguer les deux natures. Les rivalités personnelles avaient toujours été en jeu dans ces sortes de débats. Les monophysites formaient une multitude de partis; les uns différaient sur la doctrine de l'Eglise, les autres sur d'autres points, sur la résurrection des morts, par exemple; on discutait souvent sur des minuties puériles; ainsi la question de savoir si le corps du Christ était corruptible ou non, donna naissance à la secte des phtartolatres ou aphtardocètes. Celle des agnoètes s'inquiétait de savoir si comme homme le Christ savait tout.

Pierre Fullon dit anathème à ceux qui niaient que Dieu eût été crucifié, et inséra ces mots dans son *Trisagion*, ou trois fois saint : « Qui as souffert pour nous. » Ses sectateurs s'appelaient théopaschites. En 471, il fut nommé patriarche d'Antioche après l'abdication du patriarche orthodoxe Martyrius. Déposé par un concile et exilé dans l'oasis, il revint sous l'usurpateur Basilisque (476-477). — Le patriarche orthodoxe, Etienne, ayant été assassiné (478-479), eut pour successeur un jeune homme du même nom, et Pierre, pour la troisième fois, revint de son exil à Pityus et redevint patriarche. Il se maintint malgré l'excommunication de Félix II, et mourut en possession de sa dignité (486).

L'*Hénotique* de l'empereur Zénon provoqua le premier schisme entre Rome et Constantinople (484-519). Acace, patriarche de Constantinople, fut excommunié par Félix II, pour avoir coopéré à l'*Hénotique* (484). En Egypte, les monophysites rigoristes qui s'étaient donné Pierre Monge pour patriarche, se détachèrent aussi d'Acace, et s'appelèrent *acéphales* (sans tête). — A Constantinople, Acace était combattu par les acœmètes, qui défendaient la cause de Rome.

L'empereur Anastase (491-518) essaya de maintenir la paix au dehors. En 514, une insurrection éclata à Constantinople pour le rétablissement des décrets de Chalcédoine et de l'union avec Rome[1]. — Justin Ier (518-527) réalisa l'un et l'autre en 519. Les patriarches monophysites furent déposés, notamment Sévère d'Antioche (512-519), Xenajas ou Philoxène, évêque de Mabug, Julien d'Halicarnasse. — Sévère a donné son nom aux monophysites rigides, appelés aussi acéphales, parce qu'ils ne reconnaissaient point de chef (ce dernier titre, toutefois, a été différemment expliqué). Les monophysites étant en majorité en Egypte, l'empereur n'osa point les inquiéter.

Sévère discuta avec Julien touchant le corps du Christ; les sévériens ou théodosiens prétendaient qu'il était corruptible, et s'appelèrent φθαρτολάτραι ou *corrupticolæ*; les julianistes ou gajanistes soutenaient le contraire et se nommèrent phantasiastes, ou ἀφθαρτοδοκῆται. Les premiers

[1] Evagrius, III, xxx. — R.-E. Jablonski, *De morte tragica Anastasii Dicori*. Francf., 1744.

donnèrent naissance aux agnoètes ou thémistianiens; les julianistes se divisèrent en actistètes et en ctistolâtres.

Jean Philopone (mort en 610) institua la secte des philoponiaques ou trithéites, qui admettaient trois dieux[1]; ils furent combattus par les condobautites. — Damien, patriarche d'Alexandrie (570, mort le 12 juin, vers 605), suscita la secte des damianites; leurs adversaires, les pétritariens de Pierrre Syncelle, les accusèrent de sabellianisme. Etienne Niobes[2], également en Egypte, enseignait qu'après l'union des deux natures toute différence disparaissait : ce sentiment fut rejeté par les autres monophysites. — Les efforts de Justinien (527-565) pour réconcilier les monophysites furent constamment traversés par les efforts contraires de sa femme Théodora. La conférence religieuse tenue en 531 entre les catholiques et les sévériens n'eut aucun succès. En vain l'empereur fit-il déclarer orthodoxe (553) cette formule : « Dans la Trinité un seul a été crucifié » (*Codex Justin.*, I, VI). En 535, le monophysite Anthime, devenu patriarche de Constantinople par la faveur de l'impératrice, était déjà éliminé en 536 par un concile. — En 537, l'impératrice avait favorisé l'élection du pape Vigile, parce que celui-ci lui avait promis de ménager les monophysites[3], ce qui n'empêcha pas Vigile de déclarer : *Non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum unum filium* (Mansi, t. IX, p. 35, 38). En 543 (544), Justinien condamna Origène (*Ibid.*, p. 487), et un concile tenu sous le patriarche Mennas (543) doit l'avoir condamné aussi en forme de quinze anathématismes[4].

Plusieurs pensent qu'au cinquième concile universel de Constantinople (553) Origène fut condamné avec les Trois-Chapitres, c'est-à-dire avec Théodore de Mopsueste, Ibas d'Edesse et Théodoret de Cyr. Ce sentiment a été défendu par le cardinal Noris et les frères Ballerini, et rejeté par Garnier. Héfélé cherche à les concilier : « Ce concile, dit-il, anathématisa aussi Origène, mais non dans une séance à part et après des débats particuliers; il le condamna seulement *transeundo* et *in cumulo*, en mêlant son nom avec celui de plusieurs anciens hérétiques compris dans le onzième anathématisme[5]. »

A. Vincenzi[6], au contraire, cherche à établir qu'Origène ne fut point

[1] Schœnfelder a traité de cette secte d'après l'*Histoire ecclesiastique* de Jean d'Ephèse. Cf. Walch, *Hist. des hérés.*, VIII, p. 684. Les condobautites tirent leur nom du local où ils s'assemblaient à Constantinople.

[2] Denis, patriarche d'Antioche, apud Assemani, *Bibl. oriental.*, t. II, p. 72 — Timothée, ap. Cotelerium, *Monum. Ecclesiæ græcæ*, t. III, p. 397, 407, 417 et suiv. — J.-C.-E. Giesler, *Monophysitarum veterum variæ de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustratæ*. Gœtt., 2 t., 1835-1838.

[3] J. Punkes, *Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit*. Münch., 1864, p. 1-12. — Hergenrœther, *Photius*, I, p. 163.

[4] Aux yeux de Héfélé, ce n'est là qu'une opinion plus ou moins vraisemblable; *Hist. conc.*, t. II, p. 769. — Mansi, IX, p. 395.

[5] Héfélé, II, p. 837. Punkes ne traite point cette question.

[6] *Vigilii pontif. romani, Origenis Adamantii, Justiniani imperatoris triumphus in syn. œcum. quinta*, t. IV. Rom., 1865.

condamné, que le concile ne s'occupa que des Trois-Chapitres, que les reproches faits au pape Vigile et à ses successeurs, surtout à Pélage Ier et II, et à l'empereur Justinien n'ont aucun fondement, tandis que les apologistes schismatiques des Trois-Chapitres ont commis des falsifications et des calomnies sans nombre, reçues jusqu'ici comme des faits historiques. Le traité de Justinien contre Origène serait apocryphe. — Nous sommes intimement convaincu que le cinquième concile universel ne s'est point occupé d'Origène ; mais la justification de Justinien et celle du pape Vigile nous semblent presque inconciliables. Selon Vincenzi, la promotion de Vigile au Saint-Siége aurait été parfaitement régulière.

Vigile ayant refusé, sur une première demande de Justinien, de condamner les Trois-Chapitres, fut appelé à Constantinople. Il quitta Rome en 544 (ou 545), et n'arriva que le 25 janvier 547. Il résista plusieurs mois aux instances de l'empereur. Le 11 avril 548, il condamna les Trois-Chapitres dans son *Judicatum*, adressé au patriarche Mennas. Les occidentaux protestèrent, notamment Dacius de Milan, Facundus d'Hermiane et les deux diacres romains Sébastien et Rustique ; ce dernier était neveu du pape. Vigile essaya en vain de se justifier. Les évêques de Dalmatie, d'Afrique et d'Illyrie se séparèrent de lui. Le pape et l'empereur convinrent de convoquer un concile universel. De nouveaux conflits éclatèrent. En août 551, Vigile se réfugia dans l'église Saint-Pierre, au palais d'Hormisda. Des soldats de l'empereur reçurent l'ordre de l'en arracher ; mais le pape se cramponna aux colonnes de l'autel et faillit le renverser sur lui. Du palais de Placidie il se retira, le 23 décembre 551, à Chalcédoine, dans l'église de Sainte-Euphémie, protesta de nouveau contre le concile, et invoqua surtout l'absence des occidentaux (six seulement y avaient comparu). Le 14 mai 553, le pape donna son *Constitutum*, où il rejetait soixante propositions de Théodore de Mopsueste, mais défendait de condamner sa personne de même que la personne et les écrits d'Ibas et de Théodoret ; il exceptait toutefois les écrits qui pourraient exister sous le nom de ce dernier, et qui enseigneraient les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Il révoqua en même temps son *Judicatum*. L'empereur fit rayer le nom du pape des diptyques. Le cinquième concile fut terminé le 2 juin 553. Par une lettre du 8 décembre 553, Vigile sanctionna la condamnation des Trois-Chapitres, et justifia cet acte dans un *Constitutum* du 23 février 554. Il annula ce que lui et d'autres avaient fait en faveur des Trois-Chapitres. Libre désormais de retourner à Rome, il partit et mourut en route le 7 juin 555[1], à Syracuse.

[1] Vincenzi soutient, au contraire, que Vigile resta toujours conséquent avec lui-même ; que dès qu'il fut mieux renseigné, il se montra prêt à censurer les Trois-Chapitres, et qu'en sa qualité de chef de l'Eglise il approuva les décrets du cinquième concile, le 23 février 554. Quant aux autres incidents, les tribulations du pape, son *Constitutum* du 14 mai 553, ils auraient été imaginés par ses principaux adversaires Facundus, Rustique, Victor de Tununum, etc. Outre ce dernier *Constitutum*, il n'y aurait pas moins de dix documents au tome IX de la *Collection des conciles*, de Mansi, qui seraient apocryphes, entre autres la lettre du pape du 8 dé-

La querelle des Trois-Chapitres engendra le schisme d'Afrique, d'Istrie et de Milan. Les Africains cédèrent à partir de 559, en acceptant la condamnation des Trois-Chapitres et le cinquième concile universel. Les récalcitrants furent bannis, incarcérés ou vexés d'une autre manière. Les métropolitains de Milan et d'Aquilée s'étaient formellement séparés, ainsi que leur suffragants, du pape Pélage Ier (555-560). Il en était de même des évêques de Thuscie[1]. Après la mort de Pélage (560) et de Justinien (nov. 565), la querelle s'adoucit. Justin II (565-571) défendit, dans une espèce d'*Hénotique,* toute dispute « sur des personnes et des syllabes[2]. » En 571, les Milanais se réunirent à Rome. En Istrie, le schisme dura plus longtemps sous les patriarches Elie et Sévère : ce dernier était le chef des schismatiques d'Istrie et de Vénétie. Ce schisme produisit le patriarcat d'Aquilée-Grado, dont le siége était sur l'île Gradus, le patriarcat des Unis, et l'ancienne Aquilée, le patriarcat des schismatiques. Ce fut vers l'an 700 seulement que les derniers schismatiques du royaume lombard, dans un concile d'Aquilée, rentrèrent au bercail de l'Eglise[3].

§ 13. Le monothélisme[4].

Depuis que le concile de Chalcédoine, qui avait vidé la querelle monophysite, avait rencontré tant de résistance en Orient, plusieurs esprits restés fidèles à l'Eglise ne croyaient pas pouvoir se rapprocher assez du monophysitisme. On fai-

cembre 553. Ce procédé hypercritique, qui néglige à peu près toutes les sources de l'histoire ecclésiastique de 548 à 553, a été franchement repoussé par Hergenrœther (*Litter.-Blatt.*, Bonn, 1866, n. 17) et par Reiser (*Tüb. theol. Quartalschrift*, 1867, p. 352). Quant à l'ensemble de l'ouvrage de Vincenzi, le premier reconnaît qu'il fait faire un grand pas à la question d'Origène, sans cependant la résoudre, qu'il repousse presque toujours victorieusement les anciennes attaques contre Origène.

[1] Ballerini, *De patriarchatus Aquilejensis origine,* in *Op.* Norisii, t. IV, p. 1051 et suiv. — Le même, *Observationes ad opera Norisii,* t. IV, p. 945 et suiv. — J.-F.-M. de Rubeis, *Monumenta Ecclesiæ Aquilejensis commentario illustrata.* Argentinæ, 1740, in-fol. — Gius. Cappelletti, *Le chiese d'Italia,* t. VIII. — Pelagii I *Epist.* VI, VII, X, XVI, ap. Mansi, t. IX, p. 716-728.

[2] Evagr., V, IV.

[3] Héfélé, *Hist. des conc.*, t. II, p. 887-899.

[4] Franc. Combefis, *Historia hæresis monotheletarum, sanctæque in eam sextæ synodi Actorum vindiciæ in Auctarium novum.* Par., 1648, t. II, p. 1-198, in-fol. — J.-B. Tamagnini (Fouguerė), *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia, scrutiniis octo comprehensa.* Par., 1678. — B. Desirant, *Honorius papa vindicatus, seu historia monotheletismi.* Aachen, 1711, in-4°. — Jos.-Sim. Assemani, *Bibliotheca juris orientalis,* t. IV. Rom., 1764. — Jacob. Chmel, *Vindiciæ Concilii œcumenici* VI, *præmissa dissertatione historica de origine,* etc., *hæresis mono-*

sait l'impossible pour lui complaire, et on cédait partout à ses sectateurs. Comme on voulait les réconcilier avec l'Eglise, on disait que le concile de Chalcédoine les avait traités trop sévèrement. Cette condescendance amena plusieurs catholiques à adopter des opinions qui n'étaient rien moins que monophysites. Une circonstance extérieure vint encore favoriser cette doctrine. Les Perses, depuis quelque temps, avaient attaqué toutes les provinces de l'est; ils avançaient de plus en plus sous la conduite de Chosroës, et tout ce qu'il y avait de monophysites s'attachaient à eux. Héraclius se lève enfin, marche contre eux et les met en déroute. Persuadé qu'il devait tout accorder aux monophysites afin de les gagner et d'en faire de bons citoyens, Héraclius fit à leur doctrine toutes les concessions imaginables. Bien que le concile de Chalcédoine les eût condamnés sans réserve, on n'osait les repousser définitivement.

Les monophysites Sévère, Thémistius et Apollinaire enseignaient depuis longtemps qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une seule énergie ou opération. Or, voici par quels tempéraments on entendait procurer la réunion : les monophysites reconnaîtraient deux natures en Jésus-Christ, et les catholiques n'admettraient en lui qu'une seule énergie et une seule volonté; de là leur nom de *monothélites*. On voulait donc arriver à l'unité par une contradiction flagrante : deux natures et une seule volonté.

On entend par énergie (*operatio*) la manière particulière dont un être se meut en lui-même et agit au dehors. Θέλημα a aussi le sens que nous attachons au mot de *volonté;* il sert même quelquefois à désigner l'instinct naturel en tant qu'il a pour objet la conservation de la vie, acceptant tout ce qui

thelitarum. Prag., 1777, in-8°, p. 484. — W.-Fr. Walch, *Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien,* tom. IX, p. 3-666. — Héfelé, *Conc.-Gesch.,* t. III, p. 110-284. — Hergenrœther, *Photius,* I, p. 196-226. — Harduin, *Coll. concil.,* t. III. — Mansi, *Ampliss. Coll.,* t. X, XI. — Anastasii *Biblioth. collectanea ad histor. monothelet. pertinentia,* ed. Jac. Sirmond., Par., 1620; ed. Gallandi, t. XIII, p. 30-92; éd. Migne, *Patr. lat.,* t. CXXIX, p. 557-742. — Nicephorus, Patr. Csplit., *Breviarium histor. de rebus post Mauricium gestis* (602-769), ed. Petav. Par., 1616, 1648, 1729. — *Recens. Immun. Becker,* Bonn., 1837, t. XXX. *Script. Byzant.* (Dans *Patr. græca,* t. C, p. 863-994.)

la conserve et rejetant tout ce qui la pourrait troubler. Il était donc dans la nature du monophysitisme de n'admettre qu'une seule énergie et une seule volonté, puisqu'il enseignait qu'en Jésus-Christ le principe divin absorbait le principe humain. Cette inconséquence se communiqua aux catholiques indulgents, qui voulaient trouver une voie intermédiaire entre l'hérésie et le dogme ecclésiastique.

Tous les monothélites disaient : Il n'y a qu'une volonté en Jésus-Christ; si l'on admet deux volontés, il faut admettre aussi deux sortes d'opérations. On confondait donc la faculté de vouloir avec l'énergie de la volonté. Pour n'être pas obligé d'admettre une volition humaine en Jésus-Christ, on faisait disparaître la faculté humaine dans la faculté divine; comme on ne comprenait point leur mystérieuse union, on supprimait la volonté de l'homme. Quelques-uns étaient sincères, mais s'ils se trompèrent involontairement, ce ne fut qu'au début du monothélisme.

Une des expressions favorites des monophysites, c'est qu'il y avait en Jésus-Christ une énergie théandrique. On pouvait dire cela dans un sens, car en vertu de l'union des deux natures, le côté divin apparaissait sous forme humaine et réciproquement; mais on pouvait l'entendre aussi dans ce sens que la nature humaine était absorbée par la nature divine, et que de ce mélange des natures il ne résultait qu'une seule volonté. C'était là, en effet, l'opinion des monophysites.

Nous ne savons pas au juste qui eut le premier l'idée qu'on pouvait concilier le monophysitisme et le catholicisme. Ce fut probablement l'évêque arabe Théodore de Pharan, le meilleur apologiste de cette hérésie. Il s'adressa d'abord à Sergius, patriarche de Constantinople, qui entra dans ses desseins et s'oublia au point de fabriquer un document afin de donner à cette doctrine une base historique. Il imagina une lettre que le patriarche Mennas aurait écrite au pape Vigile. La même proposition fut faite à Héraclius, qui l'accueillit avec empressement et s'efforça pendant ses expéditions en Asie de procurer la réunion. En 623, il gagna l'évêque de Phasis, Cyrus. En 629, rencontrant en Phrygie Athanase, patriarche monophysite, qui se trouvait pour lors

à Hiérapolis, il s'aboucha avec lui et parvint également à le décider, en lui promettant le patriarcat d'Alexandrie. Nommé en 630 patriarche de cette ville, Cyrus publia dès son arrivée un document en sept articles dans lequel il ne reconnaissait en Jésus-Christ qu'une énergie théandrique. Plusieurs monophysites entrèrent dans ce sentiment.

Sophrone[1], un moine célèbre, se trouvait alors à Constantinople. Né à Antioche, Sophrone avait reçu une instruction distinguée et portait ordinairement le titre honorifique de *sophiste*. Il entra chez les religieux de Palestine. Obligé par les fréquentes invasions des barbares à faire de nombreux voyages, il arriva entre autre à Alexandrie, où il se lia intimement avec Jean l'Aumônier, patriarche catholique. Il convertit plusieurs villages monophysites sans les astreindre à la formule précédente. Plus tard, Cyrus arriva à Alexandrie en qualité de patriarche et lui remit cette formule. Sophrone l'ayant parcourue, fondit en larmes : Ce ne sont point, dit-il, les monophysites qui passent aux catholiques, ce sont les catholiques qui passent aux monophysites. Vainement lui montra-t-il les contradictions de cette formule, Cyrus ne se rendit point. Sophrone alla trouver ensuite le patriarche de Constantinople; mais celui-ci ne revenant jamais d'une résolution qu'il avait prise, toutes les prières de Sophrone furent en pure perte. L'âme brisée de douleur, il retourna en Palestine et y fut nommé patriarche de Jérusalem. Sergius crut devoir informer le pape de tout ce qui s'était passé.

Il écrivit donc au pape Honorius[2] que dans les anciens Pères de l'Eglise il était souvent parlé d'une seule volonté et d'une seule opération en Jésus-Christ, et que, les monophysites acceptant cela, la paix pouvait être rétablie. Honorius, qui n'avait pas examiné la question à fond, tomba dans le

[1] Né vers 560 à Damas, patriarche vers 633, mort vers 637. La première édition de ses œuvres complètes est du cardinal Maï : *Spicilegium roman.*, t. III-IV. — *Scriptor. vet. nova collect.*, t. X, præfat., publiée pour la première fois au tome LXXXVII de la *Patr. gr.*, éd. Migne, p. 3115-4014. — Fabricius-Harles, *Biblioth. græca*, t. IX.

[2] Voir les apologies de Gisbert, 1688, et F. Marchese, 1680. — *Dissertation critique et théologique sur le monothélelisme et sur le sixième concile général*, par Pierre Corgne. Par., 1741. — *Apologia pro Honorio I, romano pontifice*. Auct. J.-B. Bortoli, évêque de Feltre, 1750, in-4°. — Ughi, *De Honorio I*. Bononiæ, 1784.

piége, approuva la conduite de Sergius, et lui écrivit que c'était aux grammairiens de décider s'il y avait une ou deux opérations. Honorius, désirant la paix de l'Eglise, s'était laissé tromper par Sergius[1]. Sophrone, dès qu'il fut patriarche, informa le pape, lui fit sa profession de foi et lui exposa en ces termes l'état actuel de la controverse sur les deux natures et les deux opérations : On a expliqué contre Nestorius l'unité de la personne, et contre Eutychès la dualité des natures. Jésus-Christ naît, il est nourri par sa Mère, il grandit et traverse les différents âges de la vie ; il voyage et passe d'un endroit dans un autre, car il est vraiment homme : or, tout cela n'est point évidemment une opération de la nature divine. Quand on le flagelle et le crucifie, il ressent de la douleur ; or, s'il n'eût pas été vraiment homme, il ne l'eût pas ressentie. Mais après sa résurrection il s'affranchit de tout ce qui est voué à la corruption. Comme il s'est fait homme volontairement, c'est aussi volontairement qu'il souffre, et non par nécessité.

Cette explication de Sophrone fut reçue plus tard par le sixième concile universel. Honorius, toujours enserré dans les lacets de Sergius, lui écrivit ainsi qu'à Cyrus d'Alexandrie, pour leur défendre de parler ni d'une ni de deux opérations. Les légats de Sophrone durent lui promettre d'amener leur patriarche à entrer dans ses intentions. Les Arabes venaient de conquérir toute la Palestine et assiégeaient alors Jérusalem : douleur profonde, qui empoisonnait la vie de Sophrone. Prenant avec lui un évêque du pays, il franchit le mont Calvaire et l'adjura au nom du Sauveur crucifié d'aller à Rome et d'instruire le pape sur le fond de cette affaire. Cet évêque réussit, malgré diverses embûches, à pénétrer dans Rome et à renseigner le pape sur le vrai caractère de la question. Jean IV, second successeur d'Honorius, combattit le monothélisme de toutes ses forces.

D'autres adversaires s'étant élevés contre la secte au sein même de la capitale, l'empereur Héraclius se décida en 368 à

[1] Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Mch., 1863, p. 131; Héfélé, *l. l.*, 264-284, *Das Anathem über Papst Honorius und die Aechtheit der Akten. Die Honoriusfrage*, dans le *Catholique*, p. 681, 1863. — G. Schneemann, *Studien über die Honoriusfrage*. Freib., 1864.

publier son *Ecthèse* ou exposition de la vrai foi, dont l'idée principale était qu'il fallait renoncer à toute controverse et ne plus parler ni d'une ni de deux volontés. Cet écrit fut signé par Pyrrhus, patriarche de Constantinople, et par Cyrus d'Alexandrie. Le pape Jean IV s'y opposa énergiquement et écrivit à Héraclius que son prédécesseur Honorius n'avait consenti que parce qu'on l'avait trompé. Héraclius tâcha de se tirer d'embarras en répondant qu'il avait fait cela par ignorance, que Sergius était l'auteur de cet édit.

L'abbé Maxime de Chrysopolis parut alors sur la scène[1]. Issu d'une famille noble de Constantinople, il avait reçu une éducation brillante et passait pour l'homme le plus érudit de son temps; il était en outre d'une grande humilité. Héraclius, frappé de la vigueur et de la pénétration de son esprit, le nomma son premier secrétaire d'Etat. Maxime fut à la fois un modèle d'éloquence, de piété et de douceur. Rien n'est plus édifiant que ses ouvrages ascétiques, notamment son dialogue sur la vie spirituelle et ses deux cent trente-trois maximes sur la vie morale. Il renonça bientôt au service de l'Etat pour se retirer dans un couvent, où sa piété le fit nommer supérieur. Les ravages que les Mahométans exerçaient dans son pays, le décidèrent à retourner en Occident.

Il eut un jour avec Pyrrhus, en présence de plusieurs évêques, un entretien sur la religion, qui est resté fameux dans l'histoire. (Pyrrhus, un monothélite, avait été déposé et s'était rendu en Occident.) Maxime s'y montra dialecticien si habile, il parla avec tant de lucidité, qu'on saisit parfaitement toute la querelle du monothélisme. Pyrrhus finit en amenant la conversation sur la volonté humaine de Jésus-Christ. Maxime lui montra toute l'importance de cette doctrine. Sans une volonté humaine (capable de résistance), lui dit-il, il ne peut être question de l'obéissance que le Christ a témoignée comme homme et par laquelle, nouvel Adam, il

[1] *Maximus Confessor*, par Fabricius-Harles, t. IX et X. — Héfelé, p. 165-225. — *Op.* ed. Combefis. Paris, 1675 (avec les *Acta disputat.*). — *Patrol. græca*, t. XC-XCI (t. XCI : *Disp. cum Pyrrho*, et d'autres détails y relatifs). — Cf. sur lui et Sophronius : Héfelé, année 1857, *Tüb. theolog. Quartalschrift;* Christlieb, *Joh. Scotus Erigena.* Gotha, 1860.

a expié la désobéissance du premier Adam. Suivant les monothélites, le Christ s'était simplement approprié une volonté humaine, il n'avait fait que se mettre en esprit dans la position des hommes ; comme un ami compatit aux douleurs de son ami, ainsi le Christ s'était plié aux sentiments humains. Maxime démontra que les monothélites n'étaient rien moins que docètes, en transformant l'humanité complète du Christ en une pure apparence : « La Rédemption, dit-il, ne devait point détruire le libre arbitre de l'homme, mais seulement la volonté propre de l'homme, » chose incompréhensible si en Jésus-Christ la volonté humaine eût été absorbée par la volonté divine.

Dans un concile on demanda à un monothélite quelle volonté Adam avait eue avant la chute. Une volonté divine, répondit-il. — Comment l'entendez-vous? — Je veux dire que la volonté d'Adam était substantiellement divine. C'est donc la chute qui a fait naître et le libre arbitre et la volonté de l'homme ; or, ces deux choses étant identiques, Jésus-Christ ne pouvait avoir comme homme ni libre arbitre, ni volonté propre. La rédemption supprime à la fois dans l'homme le libre arbitre et la volonté, laquelle s'absorbe dans la volonté substantielle de Dieu. — Et voilà comment les monothélites, de même que les monophysites, se perdaient complètement dans le panthéisme ; comme la première hérésie grecque, le monothélisme tombait dans le gnosticisme, le docétisme et le panthéisme.

L'*Ecthèse* d'Héraclius manqua complètement son but. Plusieurs même, surtout à Alexandrie, l'accueillirent par des sarcasmes. Les monophysites se séparèrent de nouveau de l'Église, et suscitèrent une multitude de controverses et d'embarras auxquels Constant II, en 648, mit un terme par la publication de son *Type*. Cet édit, en ordonnant un silence absolu, ne donna droit ni aux catholiques ni aux monophysites. En 649, Martin Ier rassembla un concile ; cent cinq évêques y parurent de l'Occident et de l'Afrique. Saint Maxime s'y distingua entre tous ; ce fut lui principalement qui expliqua aux évêques l'état de la question, et il le fit avec une clarté merveilleuse. Le Type fut rejeté. Le concile écrivit à l'empereur qu'il rendait hommage à ses bonnes

intentions, mais qu'il ne pouvait interdire à la fois la vérité et l'erreur. S'il faut interdire le mal, il serait injuste de proscrire le bien. En conséquence, le concile priait l'empereur de retirer son Type (Règle). Constant appela plusieurs fois le pape à Constantinople ; et comme il ne parut point, il l'y fit traîner de force, le retint longtemps en prison et l'exila dans la Chersonèse après l'avoir accablé de mauvais traitements. Maxime fut aussi conduit à Constantinople, où il subit une longue captivité, fut battu de verges et eut enfin la langue arrachée. Il mourut martyrisé, le 13 août 662. Le pape Martin succomba également dans l'exil, le 16 septembre 655 : on l'honore comme martyr. Les fidèles disciples et compagnons de Maxime, les deux Anastase, eurent aussi la langue coupée et moururent. Tant d'atrocités avaient intimidé les évêques, et le monothélisme triompha. Cette victoire dura peu ; les monothélites les plus ardents changèrent d'avis, et un concile universel lui porta bientôt le coup de la mort.

Depuis que l'*Ecthèse* d'Héraclius avait été condamnée par Jean IV, et surtout depuis que le *Type* l'avait été par Martin Ier, les relations entre Rome et Constantinople étaient devenues difficiles. Le Saint-Siége ne voulait plus reconnaître les patriarches de Constantinople que sous la condition qu'ils condamneraient le monothélisme. Cette situation se prolongea jusqu'au règne de l'empereur Constantin Pogonat, en 678, l'année même où ce prince avait conclu une paix très-avantageuse avec les mahométans. Alexandrie et Antioche étaient perdues, à la vérité, mais les frontières de l'empire étaient assurées, et l'empereur pouvait travailler au rétablissement de l'unité. Depuis Honorius, aucun pape n'avait plus été inséré dans les diptyques grecs. Il s'agissait alors d'y introduire le pape Vitalien. Le patriarche de Constantinople s'y opposa. L'empereur, à qui Vitalien avait rendu de grands services en Italie, était d'un avis contraire, et chargea le patriarche Théodore de rétablir la concorde. Il s'adressa en même temps au pape Domnus. Celui-ci étant mort peu de temps après, son successeur Agathon entra dans les vues de l'empereur, et en 680 le sixième concile universel était convoqué à Constantinople. Le pape

s'y fit représenter par ses légats. Il y vint aussi des délégués du concile romain qui avait condamné le monothélisme. Constantin promit au pape que le concile jouirait de la plus entière liberté.

Ce concile dura depuis la fin de l'année 680 jusqu'au 16 septembre 681. Chaque séance fut suivie de longues interruptions provoquées par l'état des affaires extérieures. — On y remarquait surtout, dans le camp des monothélites, le patriarche d'Antioche, Macaire. Les quelques évêques qui l'avaient appuyé revinrent à l'Eglise; lui seul et quelques prêtres, notamment Etienne d'Antioche, s'opiniâtrèrent dans le monothélisme. Etienne soutenait qu'avant sa chute Adam avait une volonté substantiellement divine. On avait fait de grandes concessions aux monothélites. Macaire avait recueilli dans les Pères une multitude de textes pour établir que leur doctrine était conforme à la tradition. Le patriarche de Constantinople les fit vérifier, et il se trouva qu'ils étaient ou cités à faux ou entièrement altérés. On lui demanda comment il avait osé agir de la sorte; il répondit qu'il les avait commentés dans l'intérêt de sa cause. On renonça aux discussions théoriques, pour examiner le monothélisme au point de vue de la tradition. Les légats du pape, chargés de ce soin, citèrent aussi des passages de quinze ou seize Pères, qu'on vérifia également dans le texte. Quand ils furent reconnus authentiques, le concile tout entier consentit à la condamnation du monothélisme; il décida qu'il y avait en Jésus-Christ deux énergies et deux opérations, et on expliqua le caractère des deux natures.

Un moine du nom de Polychrone protesta contre les décrets. On lui demanda sa profession de foi : « Je la ferai, dit-il, non en paroles mais en actes, et en preuve que le monothélisme est la vraie doctrine je ressusciterai un mort. » On amène un mort. Polychrone se place sur lui, prononce quelques mots inintelligibles; mais le mort reste immobile. — Supposons qu'il l'eût ressuscité, s'ensuivrait-il que les Pères auraient eu décidé contre la tradition? Les actes portent qu'on n'avait consenti à cette demande insensée qu'en considération du peuple, bien convaincu que Dieu n'autoriserait pas l'erreur par un miracle. — Macaire fut dé-

posé; on lui permit, sur sa prière, d'aller à Rome, où il mourut impénitent.

Environ trente ans plus tard, on essaya de ressusciter le monothélisme. Philippique Bardanes, qui venait d'usurper l'empire en 711 et de tuer Justinien II, décida aussitôt que le monothélisme seul serait toléré dans l'empire. La plupart des évêques eurent la faiblesse de céder. Mais à l'avènement de l'empereur Anastase II (713), opposé aux monothélites, ils acceptèrent de nouveau les décrets du sixième concile universel. — Ce concile avait également condamné les patriarches de Constantinople qui s'étaient montrés favorables au monothélisme, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, puis Cyrus d'Alexandrie et Théodore de Pharan, ainsi que le pape Honorius.

Ces controverses provoquèrent la séparation d'une nouvelle secte, celle des maronites, que quelques-uns prennent pour des descendants des anciens canaanites[1]. D'où vient leur nom, il est difficile de le dire. Déjà au cinquième siècle, un abbé Maron[2] avait institué dans le Liban un monastère qui s'était propagé dans toute la montagne. Quant au nom lui-même, on n'en connaît point l'origine. Du septième au douzième siècle, les maronites eurent constamment des patriarches distincts. Le premier s'appelait aussi Maron. Les monothélites de la Syrie et de la Perse se rattachèrent aux maronites et formèrent une secte à part jusqu'au temps des croisades, où ils devinrent catholiques et le sont encore. Ils n'avaient eux-mêmes qu'une idée confuse de leur doctrine, et dès qu'on les eut instruits, ils rentrèrent au bercail de l'Église.

Les deux premiers conciles universels s'étaient occupés du dogme de la Trinité. A partir de là les controverses auront pour objet l'incarnation et susciteront quatre conciles : le premier contre les nestoriens, le second contre les monophysites, le troisième pour complaire aux monophysites, sur l'affaire des Trois-Chapitres, le quatrième contre les monothélites. — Les ariens et les nestoriens étaient nés d'un abus

[1] Faustus Nagronus (Naironi), *Diss. de origine, nomine et religione maronitarum.* Rom., 1679. — *Ecclesia maronitarum*, dans Lequien, *Oriens christian.*, III, p. 3-40. — Ch.-F. Schnurrer, *De Ecclesia maronitica.* Tuebing., 1810, 2 t. in-4°. — [2] Théodoret, *Histor. relig.*, cap. XVI.

de la raison ; les monophysites, de l'exagération du sentiment, basée sur l'orgueil et l'ambition. Ces deux directions causèrent à l'Eglise des maux incalculables.

L'histoire de ces évènements a subi de nos jours des altérations de toute nature. — L'Eglise avait pour mission de conserver l'intégrité de la foi ; elle ne pouvait point s'en détourner par la crainte d'être pour plusieurs une occasion de ruine. Elle devait la conserver à la fois pour le présent et pour l'avenir. S'il se rencontre dans cette œuvre plus d'un élément qui ne devrait point s'y trouver, il n'en faut point accuser l'Eglise. Jésus-Christ a été condamné à mourir sur une croix ; les chrétiens ont traversé d'affreuses persécutions : le dogme devait, lui aussi, subir l'épreuve de la lutte ; il la subit, et il en sortit victorieux. Rien de plus triste, assurément, que l'attitude de la cour de Constantinople en face de l'Eglise ; elle se mêle à toutes les questions dogmatiques, et elle suscite toutes les complications imaginables : il serait désirable qu'il n'en eût point été ainsi ; mais ce qui se vit alors, la lutte du mal contre le bien, se reproduit à toutes les époques.

§ 14. Les sectes en Occident. — Les donatistes [1].

Le donatisme, de même que l'arianisme, plongeait ses racines dans une époque antérieure à son apparition.

La secte des montanistes s'était fait de nombreux adhérents en Afrique, et avait même trouvé son meilleur apologiste dans Tertullien, qui avait été jusque-là catholique. Aux yeux des montanistes, quiconque avait commis un péché mortel n'avait plus aucun espoir de pardon. Les novatiens avaient proclamé les mêmes principes du temps de saint Cyprien.

[1] Optat de Milève, *De schismate donatistarum*, lib. VII, ed. du Pin. Pr., 1700. (*Cum monumentis veteribus ad donatistarum historiam pertinentibus et historia donatistarum.*) — Augustinus, *Contra donat.* (t. IX, ed. Maurin). — Norisii *Historia donatistarum*, *Op.*, ed. Ballerini, 1729 et suiv., t. IV. — Walch, *Ketzerhistorie*, t. IV. — Héfélé, *Conc.-Gesch.*, t. I, 162-188. — Roux, *De Augustino, adversario donatistarum.* Lugd. Batav., 1857. — Ferd. Ribbeck, *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche*, p. 683. Elberf., 1857-1858.

Plus tard, la dispute sur le baptême des hérétiques avait profondément agité l'Eglise d'Afrique. On le voit, des ferments de discorde étaient déjà semés partout et allaient produire la secte des donatistes.

On demanda d'abord si un sacrement administré par un prêtre indigne était valide, ensuite s'il fallait tolérer dans l'Eglise celui qui s'était rendu coupable d'un péché mortel; puis, par une conséquence logique, s'il fallait exclure de l'Eglise ceux qui communiquaient avec lui. On demanda enfin si une Eglise qui renfermait des pécheurs pouvait être la véritable Eglise, puisque celle-ci représente la communion des saints? On alla plus loin encore dans le cours de la dispute. Toutefois, il arriva ici ce qui arrive toujours en pareil occurrence : malgré l'attrait de la nouveauté, la désunion n'éclata que lorsque des considérations de personnes furent en jeu.

L'évêque Mensurius de Carthage était tombé dans la persécution dioclétienne, et on l'accusait d'avoir livré les saintes Ecritures. Les preuves cependant faisaient défaut. Il mourut en 311 et eut pour successeur Cécilien. Deux prêtres ambitieux, Botrus et Célestius, qui visaient à cette charge, s'élevèrent contre lui et l'accusèrent d'être l'ami de Mensurius. Cécilien ayant été ordonné par l'évêque Félix d'Aptunga, celui-ci fut également accusé comme traditeur, et on en conclut qu'il n'avait pu ordonner validement. On disait aussi que l'ordination avait été invalide parce que les évêques de Numidie n'y avaient point assisté.

Il y avait alors à Carthage une femme du nom de Lucille, qui s'était adonnée aux pratiques d'un culte particulier. Cécilien, encore diacre, lui en avait fait des reproches. Dans sa haine, cette femme résolut de le renverser et y employa toute sa fortune. L'évêque Donat de Casénigré se mit à la tête des évêques numidiens. Cécilien ayant refusé de comparaître devant eux, ils nommèrent Majorin évêque de Carthage. L'Afrique tout entière trempa dans ce schisme. Donat s'adressa à Constantin pour le prier de faire examiner l'affaire. Constantin nomma des évêques gaulois et italiens, présidés par le pape. La solution fut en faveur de Cécilien. Donat ne se tint pas pour satisfait et obtint de l'empereur que la ques-

tion serait discutée dans un grand concile : il fut rassemblé à Arles en 314. Ce concile décida 1° que Cécilien n'avait pas été ordonné par un traditeur ; 2° que, l'eût-il été, son ordination serait valide, par conséquent qu'il était dans ses droits.

En 316, les schismatiques s'adressèrent de nouveau à l'empereur et le prièrent de donner lui-même une solution. Il le fit à Milan en faveur de Cécilien, et condamna en même temps plusieurs adhérents fanatiques de Majorin; quelques-uns, coupables de violences, furent punis et menacés de la confiscation de leurs biens.

Les schismatiques disaient alors : La véritable Eglise catholique court les plus grands dangers; elle tombera infailliblement si nous ne la soutenons. On vit naître les circoncellions. C'étaient des campagnards qui désertaient les travaux des champs et parcouraient l'Afrique entraînant à leur suite une multitude d'ascètes. Nul évêque n'était plus en sûreté devant eux ; ils se livraient partout aux derniers excès, allant jusqu'à forcer les fidèles de remettre les dettes de leurs débiteurs. Rencontraient-ils sur la route un maître assis sur son cheval et son esclave marchant à côté de lui, ils faisaient descendre le maître et plaçaient l'esclave à sa place. Ils formaient en même temps l'escorte des évêques donatistes.

Donat le Grand, premier évêque schismatique de Carthage, entre alors en scène et donne son nom aux nouveaux sectaires. Il les encourage si bien dans leur frénésie, qu'ils en viennent aux plus révoltantes dissolutions. Constantin avait vainement espéré rétablir la paix en retirant leurs évêques. Il mourut, et l'Afrique échut à son fils Constant, qui chargea ses commissaires Macaire et Paul de distribuer des dons aux donatistes pauvres. Plusieurs revinrent à l'Eglise, mais la fureur des autres ne fit que s'accroître, et les commissaires durent recourir à la force armée. Les circoncellions en devinrent plus exaspérés que jamais ; ils se tuaient les uns les autres afin de mourir en martyrs. Macaire et Paul employèrent la force militaire et rétablirent la tranquillité.

Ces horreurs recommencèrent sous l'empereur Julien, qui laissa rentrer les évêques donatistes, et leur remit la plupart des églises qui appartenaient aux catholiques. Les donatistes les lavèrent au dedans et au dehors, renversèrent les autels

et brisèrent les vases sacrés. Tous les catholiques qui passèrent dans leur camp, et ils étaient nombreux, furent rebaptisés. Des enfants de un à deux ans furent soumis à la pénitence, sous prétexte qu'ils étaient schismatiques. Les successeurs de Julien suivirent à leur égard la même politique qu'envers les ariens; mais sous le règne de Gratien, des édits sévères furent rendus contre eux. Soixante ans environ après l'origine de la secte, les donatistes trouvèrent un nouveau défenseur dans le troisième évêque schismatique de Carthage, Parménien. Ce fut alors qu'Optat de Milève écrivit son traité *du Schisme des donatistes,* que nous avons encore. Aux six livres dont il se composait d'abord, Optat en ajouta un septième. Il y est encore parlé du pape Damase, qui gouverna l'Eglise de 366 à 384.

Peu de temps après on vit paraître saint Augustin [1], évêque d'Hippone, qui réconcilia l'Afrique avec l'Eglise, et imprima une nouvelle direction à la controverse. Attaqué par les circoncellions, menacé de mort, Augustin ne se laissa point effrayer. Il écrivit contre eux, combattit et prêcha contre leurs évêques. Appelé à Carthage, il y triompha partout des donatistes.

Saint Augustin était né en 353, à Tagaste en Numidie, dans le voisinage d'Hippone. Son père se nommait Patrice, sa mère Monique. Le premier, demeuré païen, ne se convertit qu'au lit de la mort; il était de ces hommes qui s'élèvent difficilement au-dessus de l'horizon borné de la vie présente. Sa fortune était insignifiante. Monique était une chrétienne d'une grande piété et d'une haute intelligence. Depuis l'enfance d'Augustin, elle exerça toujours sur lui une influence décisive, tandis que son père lui resta à peu près étranger. Elle l'instruisit dans le christianisme, sans cependant le faire baptiser, suivant une coutume très-commune alors [2]. Augus-

[1] Kloth, *Der heilige Kirchenlehrer Augustin,* 2 vol. Aachen, 1840. — C. Bindemann, *Der heilige Augustin,* 2 vol. Berlin, 1844-1855. (Cet ouvrage finit à la promotion épiscopale de saint Augustin.) — Fr. Bœhringer, *Die Kirchengeschichte in Biographien,* I, III. Abth., 1844, p. 99-774. — J.-J.-Franç. Poujoulat, *Histoire de S. Augustin,* 3 vol. Par., 1844. — Gangauf, *Die metaphysische Psychologie des heiligen Augustin.* Augsb., 1852. — Gangauf, *Die Lehre des heiligen Augustin von der Trinitæt.* Augsb., 1866. — M. Nourrisson, *la Philosophie de S. Augustin,* 2 vol. Par., 1867.

[2] *Histoire de sainte Monique,* par M. Bougaud, 3e édit., 1867. —

tin témoigna dès son enfance d'une remarquable facilité de conception, et les éclairs de génie qu'il laissait échapper de temps en temps faisaient augurer des aptitudes exceptionnelles. Ses parents ne négligèrent rien pour son éducation; mais leur fortune étant médiocre, il fallut toute l'économie de sa mère pour le mettre en état de fréquenter les écoles de Tagaste.

De Tagaste, Augustin se rendit à Carthage, où il l'emporta sur tous ses condisciples. Ces succès le remplirent de vanité. Le vœu de ses parents était qu'il arrivât aux grandes charges publiques. Mais dès qu'il eut entamé les études philosophiques et surtout la lecture de Cicéron, il en fut tellement épris qu'il résolut de consacrer sa vie entière à la culture des lettres. Après avoir lu Platon et Aristote, il rentra dans sa ville natale en qualité de rhéteur, puis retourna à Carthage, où il continua d'enseigner.

Malheureusement, ses progrès dans la perfection morale étaient en raison inverse de son avancement dans les sciences. Les plaisirs des sens, dont il était devenu l'esclave, l'entraînèrent dans le parti des manichéens, qui étaient alors fort répandus et qui cherchaient à séduire les jeunes gens les plus distingués. La doctrine des manichéens sur l'origine du mal souriait d'autant plus à son âme corrompue qu'elle excusait ses désordres en faisant du mal un être purement physique. Ses passions l'avaient rendu tout-à-fait incapable de s'occuper de Dieu, et il trouvait une peine infinie à s'en affranchir. Les manichéens flattaient surtout sa vanité. Les doctrines catholiques, lui disaient-ils, bonnes pour des ignorants, ne sauraient convenir à des esprits aussi cultivés que vous. L'Eglise impose un joug insupportable; et tandis qu'elle en appelle constamment à son autorité, nous accordons, nous, à l'esprit de recherche, une pleine liberté. Quant à vous, ajoutaient-ils, vous êtes en possession de la vraie sagesse. Augustin se donna à eux sans réserve. Sa mère profondément affligée de cette démarche, ne cessait de demander à Dieu de l'éclairer. Elle s'adressa aussi à des hommes instruits et capables de vaincre sa résistance par des entretiens sur la

C. Lancilotto, *Vita S. Aurelii Augustini, Hipp. episc.* Monaci, 1633. — Fr. Mayr, *Augustinus divus, vitæ spirit. magister,* 2 t. Monach., 1727.

religion. Elle supplia un pieux évêque, qui avait été lui-même manichéen, d'entreprendre sa conversion. L'évêque lui répondit que dans le premier enthousiasme de son fils cette tentative échouerait. Monique réitéra en vain ses instances; l'évêque prit congé d'elle et la consola en l'assurant qu'il était impossible que le fils de tant de larmes pérît. Monique s'en retourna soulagée. Elle eut une vision dans laquelle elle entendit ces paroles : Votre fils sera un jour où vous êtes vous-même. Elle rapporta ces paroles à son fils, qui lui dit : Vous allez devenir manichéenne! Non, répondit-elle, ce n'est pas moi qui deviendrai ce que vous êtes, c'est vous qui deviendrez ce que je suis. Augustin recrutait lui-même des adhérents à la nouvelle secte. Il ne tarda pas à aller à Rome, où il donna des leçons particulières. Il logeait dans la maison d'un manichéen. En 385, ses partisans lui procurèrent une chaire publique à Milan.

Mais déjà plus d'un doute avait assailli l'esprit d'Augustin sur le système qu'il avait embrassé. Il en fit part aux manichéens qui, ne pouvant les résoudre, le renvoyèrent à Fauste, leur plus célèbre docteur, à qui ils donnaient le nom d'évêque. Fauste, qui était un beau parleur, essaya de le surprendre. Augustin résista vaillamment. La théologie des manichéens n'étant autre chose que de la physiologie, les connaissances d'Augustin en mathématiques, en astronomie et en physique, lui suscitaient des doutes infinis. Quand Augustin les lui exposa, Fauste ne trouva pour y répondre que des phrases élégantes. Augustin resta dès lors parfaitement convaincu de l'erreur du manichéisme, mais il ne se rapprochait point de la doctrine catholique.

Il tomba dans le scepticisme, ainsi que ses deux amis Alype et Nébride, sans parvenir toutefois à se dégager des liens du manichéisme, où il trouvait la sanction de ses mœurs faciles. Il entendit parler de la grande éloquence de saint Ambroise, et résolut d'aller l'écouter. Ambroise le captiva par la magnificence de sa diction et la profondeur de son génie. Le but d'Augustin n'avait pas été de s'instruire, mais seulement de l'entendre. Maintenant, il était disposé à recevoir de sa bouche la connaissance de la doctrine catholique. Ambroise dépeignait souvent dans ses discours certains personnages de

l'Ancien Testament, dont il célébrait la foi et la vie exemplaire; car les manichéens rejetaient cette partie des saintes Ecritures. Augustin s'appliqua avec ardeur à l'étude des Epîtres de saint Paul, et il arriva à se convaincre peu à peu que la doctrine catholique était la véritable. Il se réunissait de temps en temps avec quelques amis, et l'un d'eux lisait les Epîtres de saint Paul. Un jour son cousin Pontitien, général d'armée, entra par hasard dans leur société, et manifesta son étonnement de les voir occupés à une pareille lecture; il leur raconta la vie de saint Antoine. Augustin, profondément ébranlé, se plaignit de n'être, malgré toutes ses connaissances, que l'esclave de la plus misérable passion, pendant qu'Antoine ravissait le ciel. La lutte était commencée entre lui et le mal; dès que la grâce fut victorieuse, il se fit baptiser (387). Sa mère, qui l'avait suivi en Italie, était au comble de ses vœux. La même année, Augustin retourna en Afrique et y vécut dans la solitude. Ordonné prêtre en 391, il devint en 395 coadjuteur de l'évêque d'Hippone, Valère, auquel il succéda en 396.

Après avoir publié un premier ouvrage contre les académiciens, puis un *Traité de l'ordre,* Augustin s'attaqua aux manichéens et écrivit sur l'autorité de l'Eglise. Ses deux ouvrages *Sur la vraie religion* et *Sur l'utilité de croire,* dédiés à des amis, étaient également dirigés contre eux. Il dit à ce sujet : Nul doute que le sage parfait n'a pas besoin d'autorité, mais la question est de savoir qui est arrivé à la perfection de la sagesse. La solution de ce problème se trouve en Jésus-Christ, qui a fondé son autorité par sa doctrine et ses miracles. Par la manière dont il se montre, il mérite qu'on ait foi en lui. Si vous vivez selon ma doctrine, disait-il, vous verrez qu'elle est de Dieu. Il faut donc commencer par une soumission pleine de foi, pour arriver ensuite à l'intelligence. Mais c'est aller contre l'ordre des choses que de promettre d'abord l'intelligence, comme font les manichéens, et ensuite la foi. Ce n'est pas seulement au temps de Jésus-Christ, c'est dans tous les temps que l'autorité est nécessaire. En toutes choses nous sommes obligés de croire avant d'arriver à comprendre. Cette autorité n'est autre que l'Eglise catholique; elle seule peut nous conduire à Jésus-Christ. Toutes les sectes

sont de date récente et par conséquent n'ont point d'autorité. Celui qui a été parfaitement élevé par l'Eglise n'est point au-dessous de l'Eglise, mais il adhère pleinement à toutes les vérités qu'elle enseigne, et il en a la conviction. Quiconque commence son éducation doit se donner à l'Eglise, et sa conviction croîtra de plus en plus. Les hérétiques, en rejetant l'autorité, anéantissent l'institution de Jésus-Christ. Les manichéens disent que l'autorité c'est l'Ecriture sainte. Pour moi, je ne croirais pas à l'Ecriture si l'autorité de l'Eglise ne m'y déterminait [1].

Les donatistes troublaient également l'Eglise en attaquant son autorité. Saint Augustin, que ce schisme affectait profondément, ne négligea rien pour le désarmer et pour rendre l'Eglise victorieuse. Mais il leur présenta l'Eglise sous une autre face qu'aux manichéens; il la dépeignit comme la société de ceux qui croient vraiment en Jésus-Christ et qui forment son corps mystique. Et comme la charité avait été étouffée par la controverse, il leur montra que la charité véritable ne se trouvait qu'en Jésus-Christ et dans l'Eglise.

Les principales sources à consulter sur les donatistes sont les ouvrages de saint Augustin : *De baptismo libri VII; De unico baptismo; Contra Cresconium libri IV; De unitate Ecclesiæ; Contra Petilianum libri III; Contra Parmenianum libri III*, etc., et le traité d'Optat de Milève. — Tychonius a tracé des règles d'herméneutique qui sont très-célèbres.

La discussion roulait principalement sur l'Eglise et sur ses attributs. Catholiques et donatistes convenaient que l'Eglise devait être une, visible et sainte; ils ne différaient que dans la manière de déterminer la sainteté. Selon Tychonius, les donatistes avaient constamment admis en principe que l'Eglise devait être sainte. Mais la sainteté, telle qu'ils l'entendaient, devait exister dans tous les membres de l'Eglise. Ils disaient encore qu'on cessait d'être saint en conversant avec quelqu'un qui ne l'était pas; qu'il sortait de celui qui était souillé une contagion qui infectait les saints eux-mêmes. Les saints, en participant aux mêmes sacrements que les profanes deviennent profanes aussi; les sacrements n'ont

[1] *Adv. Faustum.*

sur eux aucune vertu. La sainteté ne se rencontrait que chez les donatistes; quant à l'Eglise catholique, elle s'était souillée par sa communion avec les traditeurs. Ils invoquaient le témoignage de saint Paul, les saints de Rome, de Corinthe, etc., et surtout le passage de l'épître aux Ephésiens, v, 27, où saint Paul, comparant le Christ avec l'Eglise, dit que Jésus-Christ a purifié l'Eglise son épouse, afin qu'elle fût sainte et immaculée, *Ecclesia sancta, sine ruga,* etc.

La sainteté objective de l'Eglise consiste dans ses institutions divines, c'est-à-dire dans ses sacrements, dans sa doctrine, dans l'Esprit-Saint qui ne l'abandonne jamais, dans Jésus-Christ même. Nul péché, si énorme qu'il soit, ne peut anéantir les promesses de Jésus-Christ. La sainteté subjective consiste en ce qu'il y ait dans l'Eglise des membres saints, qui ouvrent dans leurs cœurs un accès à la grâce de Jésus-Christ. Ces membres sont répandus par toute l'Eglise, ils ont toujours existé, parce que la grâce de Dieu est toujours efficace. Le passage allégué exprime simplement ce que l'Eglise doit devenir. Elle ne sera entièrement pure qu'au jour de son triomphe et quand elle aura cessé de combattre. Saint Augustin rappelle aussi la parabole de l'ivraie et du bon grain. — L'homme est absolument incapable de démêler celui qui est saint de celui qui ne l'est pas; Celui qui sonde les cœurs en a seul le pouvoir. Les Epîtres de saint Paul, et plus encore celles de saint Cyprien, montrent assez que les hommes de leur temps étaient loin d'être tous des saints. Il relève ensuite l'orgueil et l'entêtement des donatistes et leur prouve que nul ne pèche sans l'avoir voulu. La doctrine des donatistes supprime le libre arbitre.

On discuta ensuite sur l'apostolicité. Les donatistes convenaient avec les catholiques que l'Eglise devait être une. Mais quand les catholiques ajoutaient que l'unité se reconnaît dans la succession de l'épiscopat, les donatistes soutenaient que leurs évêques aussi avaient été ordonnés par d'autres évêques, et par conséquent que leur Eglise était apostolique. Les catholiques répondaient que l'épiscopat devait nécessairement être en communion avec l'évêque de Rome. Comme les donatistes reconnaissaient la nécessité de la pri-

mauté, ils envoyèrent leur primat à Rome en cette qualité; mais on leur fit remarquer qu'il ne succédait à personne.

Une des grandes questions agitées alors était de savoir si un sacrement conféré par un prêtre immoral était valide. Au lieu de poser simplement la question, les donatistes la décidaient négativement. Un prêtre vicieux est assurément un objet de joie pour le démon et une victime des vengeances divines : il a toujours produit des maux incalculables. Heureusement, disait saint Augustin, la vertu et l'efficacité des sacrements ne dépendent point de la personne qui les administre, mais de leur propre valeur. C'est le Christ lui-même qui remet les péchés et qui se donne dans la communion. Si un sacrement ne pouvait pas être administré par un prêtre indigne, nul ne saurait s'il l'a reçu, car nul ne peut lire dans le cœur du prêtre. Quelle ne serait pas la perplexité des fidèles s'ils doutaient toujours qu'ils aient reçu un sacrement. Il en est du prêtre comme de l'Eglise : sa sainteté réside dans son caractère. Cette réponse impressionna vivement les donatistes, et plusieurs retournèrent à l'Eglise.

Vint ensuite la controverse sur le baptême des hérétiques. Saint Augustin la résolut avec le même bonheur. Déjà le concile d'Arles (314) avait déclaré que le baptême donné par des hérétiques était valide, quand ils s'étaient conformés aux intentions de l'Eglise; le concile de Nicée (325) porta la même décision. La tradition romaine était donc admise par toute l'Eglise; elle était en outre la plus ancienne.

Mais comment le baptême pouvait-il être valide hors de l'Eglise? Catholiques et donatistes étaient d'accord que les sociétés hérétiques n'ont point de sacrements : pourquoi auraient-elles le baptême? — Saint Augustin répond qu'il faut s'attacher à la tradition et au décret de Nicée. A celui qui entre dans son sein, l'Eglise ne lui donne que ce qu'il n'a pas encore. Si quelqu'un y apporte la foi en Dieu, l'Eglise ne la lui communique pas; si, en y entrant, il croit déjà que le Christ est vraiment Dieu et consubstantiel au Père, elle ne lui inculque pas cette croyance. Si on a reçu le baptême hors de l'Eglise et en la manière prescrite, l'Eglise ne le confère pas de nouveau. — S'ensuit-il qu'on ne reçoive rien de l'Eglise?

Nullement, car si on a reçu le sacrement, on n'a pas reçu la grâce ; or la grâce ne devient efficace que lorsqu'on est entré dans l'Eglise. C'est l'orgueilleuse hérésie qui, en se séparant de l'Eglise, met obstacle à la grâce. La charité n'est que dans l'Eglise ; l'Eglise seule la rend efficace. — Saint Augustin attribuait au baptême donné aux enfants dans les sociétés hérétiques la même vertu que s'il eût été reçu dans l'Eglise catholique ; car ces hérétiques baptisaient aussi au nom de l'Eglise.

Nous traiterons plus loin différents points relatifs à la pénitence, notamment si l'Eglise ne doit pas exclure ceux qui vivent ostensiblement dans le crime. — Saint Augustin répond qu'il n'y a pas nécessité absolue.

En 411, après des difficultés infinies, une conférence fut enfin tenue à Carthage entre les donatistes et les catholiques. On avait préparé une vaste salle où les deux partis devaient se réunir. Les donatistes entrèrent et restèrent debout. On leur offrit des siéges ; ils refusèrent de s'asseoir, disant avec le Psalmiste : « Heureux l'homme qui ne s'est point assis sur un siége de pestilence. » Saint Augustin proposa d'éliminer sept évêques de chacun des deux partis. Les donatistes, après avoir refusé d'abord, y consentirent. Augustin et les évêques catholiques montrèrent un désintéressement au-dessus de tout éloge. Ils offrirent, ainsi que tous les autres évêques d'Afrique, de renoncer à leurs fonctions dans toutes les villes où se trouverait un évêque donatiste ; et comme il y en avait dans un très-grand nombre de villes, on peut juger de la charité qui les animait. Des difficultés s'élevèrent alors sur la question de savoir si l'on n'avait pas mêlé de faux évêques parmi les évêques catholiques afin qu'ils atteignissent le nombre des évêques donatistes. On exigea donc que dans toutes les villes où il y avait à la fois un évêque catholique et un évêque donatiste, ces deux évêques se présentassent pour se reconnaître mutuellement. Le résultat de cette confrontation montra que tous les évêques catholiques l'étaient véritablement.

Les conférences commencèrent. Plusieurs évêques donatistes se convertirent, et avec eux un grand nombre d'Eglises. Toutefois le schisme ne fut pas complètement

éteint. L'autorité civile édicta des peines contre ceux qui, ayant été vaincus, ne rentreraient pas dans l'Eglise. Cette mesure décida du retour d'un grand nombre. Quelques évêques donatistes existaient encore au septième siècle.

Nous avons de saint Pacien[1] de Barcelone trois lettres adressées à un novatien du nom de Sympronien, d'où il résulte que les novatiens et les donatistes se plaçaient au même point de vue. Ces lettres sont excellentes. Rien n'est comparable, toutefois, à ce que saint Augustin a écrit sur l'Eglise dans ses divers ouvrages.

L'Orient lui-même n'était pas complètement débarrassé des intrigues donatistes; on y agitait les mêmes questions, entre autres celle de savoir si un prêtre immoral administrait les sacrements d'une manière valide. Toutefois, les controverses sur la divinité de Jésus-Christ préoccupaient trop vivement les esprits pour que le donatisme y jetât de profondes racines. Il pénétra cependant en Mésopotamie, où le prêtre Audius fut son principal propagateur. Audius, qui était ascète, reprochait aux prêtres de son entourage l'avarice et l'esprit mondain, et à plusieurs l'incontinence. Pour lui fermer la bouche, les inculpés s'adressèrent à l'autorité civile, qui intervint en effet. Des évêques et des ecclésiastiques prirent son parti et se séparèrent complètement de l'Eglise. Audius fut, il est vrai, relégué en Syrie, mais le schisme ne dura pas moins jusqu'au cinquième siècle. Ces derniers prétendaient aussi qu'un sacrement administré par un prêtre indigne était invalide. Ils célébraient la Pâque des Juifs et observaient plusieurs autres usages particuliers[2].

On voit dans un ouvrage de saint Isidore de Péluse que des faits analogues se passaient en d'autres contrées; mais Isidore parvint, avec d'autres hommes de son mérite, à prévenir la naissance d'un schisme[3].

[1] Paciani *Opera, quæ extant. Obras de Paciano, obispo de Barcelona*, traducidas e illustradas por Vicente Noguera Ramon. Valenc., 1786, in-4°. — *Der Bischof Pacianus*, Gams, *K.-G. von Spanien*, t. II, I, p. 318-325.

[2] Saint Epiphane en parle longuement dans son *Traité des hérésies*, ch. L (LXX).

[3] Isidore d'Alexandrie, abbé de Péluse, florissait vers 431. Nous avons de lui 2012 lettres en cinq livres. Le reste est perdu ou apocryphe. — *Op. ej.*,

§ 15. Les priscillianistes[1].

Dans les deux premiers siècles, le gnosticisme et le manichéisme s'étaient propagés en Orient; maintenant il éclate tout-à-coup en Espagne et même dans les Gaules. Un certain Marc, originaire, ou du moins venu de Memphis, fit circuler en Espagne des principes manichéens. Il séduisit le rhéteur Elpidius et une femme du nom d'Agape, lesquels, de leur côté, séduisirent Priscillien. Ce dernier, issu d'une ancienne famille espagnole, se distinguait à la fois par l'étendue du savoir, l'aménité du caractère et par une grande éloquence. Son genre de vie était très-austère, quoique, si l'on en croit Sulpice Sévère[2], il fût démesurément ambitieux. Des évêques mêmes, tels qu'Instance et Salvien, et jusqu'à des femmes embrassaient le manichéisme. Les partisans de la secte se divisaient en exotériques et en ésotériques. Ils observaient un jeûne rigoureux, même le dimanche, et ne se mariaient point. Cette austérité fit illusion à plusieurs. On reprochait à la secte des infamies si révoltantes qu'elles sembleraient incroyables si on ne les avait pas vu reparaître dans la suite[3]. Ils priaient nus et se livraient aux derniers excès de la débauche. Selon d'autres, ces pratiques n'étaient que

ed. Par., 1638; éd. Migne, *Patr. gr.*, t. LXXIX. — Fr. Arcadius, *Isidorianæ collationes, quibus Isidor. epp. cum mss. codd. comparantur supplent. aut emendt.* (ed. Possin.). Rom., 1670. — H.-A. Niemeyer, *De Isidori Pelus vita, scriptis et doctrina comment. hist. theol.* Halle, 1825.

[1] Bacchiarius *illustratus, sive de priscilliana hæresi dissertatio, in Angeli Calogeræ opuscula s. t. Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici.* Venet, 1728-1754, 51 vol. in-12, tom. XXVII. Venet., 1742, p. 61-157. — Simon v. Vries, *Dissertatio critica de priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus.* Ultraj., 1745. — Franc. Girves, *De historia priscillianistarum dissertatio,* en 2 part. dist. Rom., 1750. — Nath. Lardner, *Credibility of the Gospel History.* — P.-Thom. Cacciari, *Exercitationes in universa S. Leonis Magni opera, de priscillianistarum hæresi et historia.* Rom., 1751. — Chr. Walch, *Histor. der Ketzereien,* 1766, t. III, p. 378-481. — Florez, *España sagrada,* t. X, XIV-XVIII. — J.-H.-B. Luebkert, *De hæresi priscillianistarum ex fontibus denuo collatis disseruit.* Hauniæ, 1840 (1841). — J.-Matth. Mandernach, *Geschichte des Priscillianismus. Ein Versuch.* Trier, 1851 — J. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus.* Berl., 1861, in-4°, p. 5-19. P. Gams, *Die Priscillianisten in Spanien,* 1864; *K.-G. v. Spanien,* II, I.

[2] *Hist. s.*, II, XLVI-LI.

[3] L'auteur semble faire allusion aux ébéliens de Kœnigsberg.

des œuvres de pénitence. Mais comme on ne joue pas en vain avec le démon, ils furent vaincus et tombèrent réellement dans les plus grandes abominations. Les pratiques de cette secte consistaient donc dans un ascétisme rigoureux qui, poussé à l'extrémité, dégénérait dans l'excès contraire.

L'Eglise avait à distinguer entre les initiés et les simples aspirants. Plusieurs évêques espagnols négligèrent cette distinction et appliquèrent aux deux classes les mêmes procédés. Hygin, évêque de Cordoue et ancien métropolitain de Bétique, avertit Idace (Clarus), métropolitain de la province de Lusitanie, où la secte faisait le plus de ravages, du péril qui le menaçait ; mais dans la suite il montra lui-même beaucoup de faiblesse. Le concile de Saragosse (380) décida que les évêques Instance et Salvien seraient déposés. L'évêque Ithace, d'Ossonoba, un zélateur fanatique, fut chargé d'exécuter les décrets du concile contre ces sectaires. Saint Sulpice raconte qu'il se contentait de regarder les gens à la figure, et traitait d'hérétiques tous ceux qui avaient l'air enthousiaste et le visage pâle, ou qui jeûnaient beaucoup, et qu'il en entraîna ainsi un grand nombre dans le priscillianisme.

Comme la secte se répandait de plus en plus, il appela à son secours l'autorité civile, qui déploya une grande sévérité. Les chefs de la secte s'adressèrent alors au pape Damase, originaire d'Espagne, et à saint Ambroise (Priscillien lui-même parvint à corrompre un maréchal de la cour, Macédonius). Un rescrit supprima les précédents décrets, et Instance et Priscillien (évêque d'Avila) retournèrent sans difficulté sur les siéges. Salvien était mort à Rome. Ithace fut obligé de fuir. L'Espagnol Maxime, devenu anti-empereur, prit le parti d'Ithace, et en 384 un concile tenu à Bordeaux, déposa les évêques priscillianistes. Priscillien en appela à l'empereur, avec l'assentiment du concile. Cette démarche fut le commencement de sa ruine.

Une scission éclata au sein même des évêques catholiques, et on demanda si cette question pouvait être portée devant un tribunal laïque. La plupart et les meilleurs d'entre les évêques se prononcèrent pour la négative, tels que saint Martin de Tours, saint Ambroise et le pape Sirice. L'opinion contraire prévalut cependant, et le tribunal de l'empereur

décida que Priscillien, la veuve Euchrotia et six autres personnes étaient dignes de mort ; la sentence fut exécutée (385). Les priscillianistes considérèrent Priscillien pour un martyr et ne jurèrent que par son nom. A partir de 400, époque à laquelle un concile fut célébré à Tolède contre les priscillianistes, la secte s'affaiblit sensiblement. Toutefois, il en restait encore quelques vestiges au sixième siècle. Elle fut encore condamnée au concile de Braga[1].

L'Afrique fut longtemps le principal théâtre des menées manichéennes, surtout après que les Allemands eurent fait la conquête des provinces romaines. Fauste était né en Afrique. Mais après l'occupation complète de l'Italie par les Ostrogoths, et au milieu des ténèbres de plus en plus épaisses de l'ignorance, c'est ici que les manichéens trouvèrent le meilleur terrain. Déjà Léon I[er] avait déployé contre eux toute l'énergie

[1] Bernays, dans une dissertation sur la *Chronique* de Sulpice Sévère, a prouvé que cet historien ne mérite point d'être cru dans ce qu'il dit des évêques. C'était un de ces laïques dont le zèle outré ne ménage ni pape, ni évêques, ni prêtres. A ses yeux, saint Martin de Tours était le seul évêque recommandable. Plus il élève celui-ci, plus il rabaisse les autres. — Bernays a démontré en outre que dans le procès contre Priscillien toutes les formes du droit romain avaient été observées, et que, selon les lois en vigueur, la peine de mort devait être prononcée, car les crimes étaient prouvés. — C'était Priscillien lui-même qui en avait appelé au tribunal civil ; ce n'étaient pas les évêques qui l'y avaient cité.

Le P. Gams lui-même a essayé d'établir que cette secte est d'environ cinquante ans plus ancienne qu'on ne le croit communément, puisque Marc, son fondateur, vivait du temps d'Osius ; que son principal siége fut d'abord la Lusitanie, plus tard la Galicie, qui comprenait alors l'ancienne Castille ; que s'il y eut un temps où presque tous les évêques de la Galicie appartenaient à la secte, il n'y a qu'un moyen d'expliquer ce phénomène étrange : c'est qu'ils considérèrent la mort de leur compatriote Priscillien par l'usurpateur Maxime comme un acte de vengeance envers leur compatriote l'empereur Théodose de Cauca (ancienne Castille). Il est certain du moins que si Maxime avait fait décapiter Priscillien, Théodose fit mourir Maxime par le glaive. (Reinkens, *Martin de Tours*, 1866, en allem. Cet auteur trouve mon argumentation « hardie. » Je n'ai pas prétendu que les évêques de Galicie aient réellement pensé et parlé de la sorte, mais seulement qu'il est difficile d'expliquer autrement que par des raisons politiques et patriotiques, par l'antagonisme de Maxime contre Théodose, comment les évêques de toute une province ecclésiastique, ayant à leur tête le vénérable métropolitain d'Astorga, Symphosius, et son successeur saint Dictinius, ont pu tomber dans la plus affreuse des hérésies.) C'est là un fait encore nouveau pour ainsi dire dans l'histoire de l'Église ; car les nouveaux documents fournis par Florez n'ont point encore été utilisés dans les ouvrages publiés sur la secte.

dont il était capable; mais au sixième siècle, notamment sous Théodoric l'Ostrogoth, le manichéisme était si répandu à Rome même, que Boëce suppliait le pape Symmaque de lui opposer une barrière. Bien qu'une insurrection fût à craindre, Boëce institua une enquête et découvrit bientôt que les plus illustres familles étaient manichéennes. Il n'en continua pas moins son enquête, et les notables de la ville prirent la fuite. Cependant le manichéisme continuait de vivre dans le silence et n'attendait qu'une occasion favorable pour éclater.

Jovinien[1] (vers 390), religieux d'un couvent de Rome, vêtu d'habits noirs, se livrait à des jeûnes sans exemple. Quiconque le connaissait exaltait ses vertus monacales. Tout-à-coup, il sort de son couvent, achète des habits de laine et de soie fines, recherche la bonne chère et les festins somptueux. Tout en continuant à se produire comme religieux, il prétendait concilier les vertus monacales avec le goût des plaisirs mondains. Les maximes qu'il inventa devaient justifier sa conduite. A l'en croire, tous les péchés étaient égaux entre eux; pécher, disait-il, c'est pécher; une faute ne diffère d'une autre que parce qu'elle semble plus grande; au fond, tous les péchés se ressemblent. Il en est de même des vertus. Celui qui a été régénéré dans le baptême ne saurait plus pécher; s'il le fait, c'est qu'il a été mal baptisé. Il n'y a point de degrés dans la perfection chrétienne ni dans la récompense future. Aussi, il importe peu que l'on vive ou non dans la virginité, que l'on mange et boive, ou qu'on pratique l'abstinence; en soi et quand on rapporte tout à Dieu, le jeûne n'a aucun avantage sur le boire et le manger. La sainte Vierge, par son enfantement, a cessé d'être vierge. — En répudiant la virginité, Jovinien se débarrassait lui-même d'un obstacle et justifiait sa propre conduite.

Sur ce dernier point, Helvidius[2] et Bonosus[3] renchérirent

[1] Néander et d'autres écrivains l'ont comparé à Luther. Hier., *Adv. Jovin.*, lib. III (c. CCCXCII). — *Epist.* XLVIII *ad Pammach. p. libris contra Jovinianum.* — August., *De hæres.*, cap. LXXXII. — Siricii *Epist. ad diversos, ep. adv. Jovin.* — Ambrosii *Rescriptum ad Siricium.* — G.-B. Lindner, *De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinæ antesignanis.* Lips., 1839.

[2] Hieron., *Adv. Helvid.* (ann. 383.)

[3] Walch, *De Bonoso hæretico.* Gœtt., 1754. — *Ketzergesch.*, t. III, p. 598.

encore sur lui et prétendirent qu'après la naissance du Seigneur, Marie avait eu d'autres enfants avec Joseph.

Vigilance de Calaguris, au nord des Pyrénées, jadis qualifié de « saint » par saint Jérôme (*Ep.* LVIII, vers 400), se moquait des cérémonies et des coutumes ecclésiastiques, de l'usage d'allumer plusieurs cierges, de l'*alleluia,* de l'habitude d'envoyer des aumônes à Jérusalem. Il combattit le culte des saints et des reliques, la pauvreté volontaire, l'institution monacale et le célibat. Saint Jérôme, qui en fut informé par les deux prêtres Ripuaire et Désiré, composa une réfutation tellement foudroyante, que la place de Vigilance est marquée dans l'histoire d'un caractère indélébile (*Ep.* LXI et CIX (CXXXVIII) *ad Ripuar.*, an 406). Du même : *Liber contra Vigilantium,* travail d'une seule nuit. — W. Schmidt, *Vigilance, ses relations avec saint Jérôme et avec la doctrine ecclésiastique du temps.* Munster, 1860 (en allem.)[1].

§ 16. Le pélagianisme[2].

Les controverses pélagiennes roulent sur le péché originel, la grâce et la liberté. Pélage niait la chute originelle et la nécessité de la rédemption. La source de ce débat remonte aux origines mêmes des discussions ariennes, et le pélagianisme ne semble que l'application pratique de la doctrine d'Arius. Pourquoi en effet le Fils de Dieu se serait-il incarné pour racheter le monde, si le monde n'était point coupable

[1] Geñadii, *De vir. illust.*, c. XXXV. — J.-G. Walch, *De Vigil. hæretico-orthodoxo.* Jen., 1756. — Nicol. Antonio, *Bibl. vet.*, I, 230-234. — Gams, II, I, p. 324.

[2] G.-J. Vossius, *Histor. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt.* Ludg. Bat., 1618 (Amstd., 1655). — Noris, *Historia pelagiana.* Par., 1673 (*Op. ej.*, Veron., 1729, I). — J. Garnier, *Dissertat. septem, quibus integra continetur pelagian. historia* (in ed. *Op. Marii Mercator.* Par., 1673 (Baluz., 1684). — *Præfatio* (Benedict.) *ad t. X. oper. S. Augustini.* — Horn, *De sententiis eorum Patrum, quor. auctoritas ante Augustin. plurimum valuit, de peccato originali.* Gott., 1801, in-4°. — G.-Fr. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus und Semipelagianismus* (jusqu'au concile d'Orange). Hamb., 1831-1833 (1834), 2 éditions. — Lentzen, *De pelagianæ doctr. principiis.* Col., 1833. — J.-C. Jacobi, *Die Lehre des Pelagius,* 1842. — F. Wœrter, *Die christliche Lehre über das Verhæltniss von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus,* 2 vol. Freib., 1856-1860. — Wœrter, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre.* Freib., 1866. — C.-E. Luthardt, *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhæltnisse zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* 470 p. Leipz., 1863. — P.-J. Habert, *Theologiæ græcorum patrum vindicatæ circa univers. materiam gratiæ.* Wirceb., 1863. (Le premier volume de Wœrter contient aussi la doctrine des Pères grecs sur la grâce jusqu'à S. Chrysostome.)

et n'avait pas besoin de délivrance? Par ce que nous connaissons de l'arianisme, nous savons que tout ce que niaient les ariens les pélagiens le niaient aussi. Pélage, il est vrai, ne contestait point que le Christ fût Dieu, mais ce n'était là qu'une inconséquence contredite par tout son système. — Le pélagianisme offre également des affinités avec le nestorianisme. Il a donc sa raison d'être dans toute la période de l'arianisme.

Breton d'origine, Pélage était né dans l'Angleterre proprement dite et avait reçu une bonne éducation. Après avoir embrassé l'état religieux dans un âge déjà avancé, il se rendit à Rome en 405 ou 406, et fut accueilli dans les meilleures familles avec une extrême bienveillance. Il publia bientôt après un commentaire sur l'Epître aux Romains. Renommé comme ascète, plusieurs jeunes gens nobles des deux sexes le choisirent pour directeur spirituel. Tant qu'il fut à Rome, il ne suscita aucune dispute, par la raison peut-être qu'on ne l'observait pas d'assez près. Déterminé à sortir de Rome par l'expédition d'Alaric contre cette ville, il passa en Afrique, accompagné de Célestius, que les uns font naître en Ecosse, les autres en Afrique. Célestius avait étudié le droit, et Marius Mercator[1] le qualifie d'avocat. Il se fit aussi religieux, et employa tout son zèle à défendre la doctrine de Pélage. Bien différent de son maître, qui savait user d'artifice pour dissimuler ses vues et éviter les discussions théologiques, Célestius se montra tel qu'il était. Il faut, disait-il, que la doctrine de Pélage soit partout admise, car le salut du monde est à ce prix. Saint Jérôme l'appelle le véritable chef des controverses pélagiennes[2].

C'est par la lettre de Pélage à la vierge Démétriade, et par les écrits de saint Augustin, nommément par celui de la *Grâce du Christ*, ch. XIII, XVII, XL, XLI[3], que nous connaissons le mieux sa doctrine. Quant à son commentaire sur l'Epître aux Romains, il a été corrigé par des auteurs catholiques et ne peut être invoqué ici. Dans sa lettre à Démétriade, Pélage disait : « Quand je dirige quelqu'un dans la vie spirituelle,

[1] *Commonitoria*, 429, 431, *Op.*, ed. Baluz. Par., 1684.
[2] *Ep.* CXXXIII *ad Ctesiphontem*. — *Dial. adv. Pelagianos*, lib. III.
[3] Tome X des ouvrages de S. Augustin.

mon premier soin est de le rendre attentif aux forces qu'il a reçues de la nature. Rien n'est plus propre à entretenir l'homme dans la paresse de l'esprit que cette idée absurde qu'il est méchant par nature. Cela n'est point, et on ne saurait admettre que Dieu a voulu impliquer tout le genre humain dans la chute d'Adam. Sa justice seule s'y opposerait déjà; tout homme naît comme Adam, sans le péché originel, avec les mêmes facultés et les mêmes dons spirituels. Le péché consiste simplement à imiter Adam; il ne se transmet point par la naissance. Comme nous, Adam avait été créé sujet à la mort; la mort n'est point un châtiment, mais une conséquence des desseins que Dieu se proposait en créant le monde. Il en est de même des maladies et de la convoitise des sens. L'homme, en vertu de sa liberté, est capable de toute espèce de bien; il peut, s'il le veut, rester tout-à-fait exempt de péché. On l'a vu par les juifs et les païens; si ces derniers ont montré de si grandes vertus, que sera-ce des chrétiens, puisqu'ils ont le surcroît de la grâce[1]? »

Pélage admettait donc la grâce en tant qu'elle sert à l'homme de moyen pour s'élever plus facilement au sommet de la perfection morale. Il y a dans l'homme la « possibilité, » la faculté d'opérer toute espèce de bien; cette faculté, cette liberté est le nécessaire fondement de toute bonne œuvre. La grâce, étant un présent, concourt à tout ce qui est bon. Ce qui appartient en propre à l'homme, c'est le vouloir et le faire. Ainsi Dieu (ou la grâce) et l'homme agissent de concert. Cette doctrine valut à Pélage d'être déclaré orthodoxe par deux conciles de Palestine[2].

Pélage admettait encore une grâce extérieure pour la rémission des péchés. Cette grâce, c'était l'Evangile et Jésus-Christ. Le chrétien, disait-il, a constamment devant les yeux la loi de Jésus-Christ, de même que le juif la loi mosaïque, et de là vient qu'il opère toujours avec la grâce de Dieu. Nous voyons, par le traité de saint Augustin *Sur la grâce du*

[1] *Exposit. in epp. Paulinas*, Hieron., *Op.*, t. V, p. 925. — *Ep. ad Demetriadem*, ed. Semler. Hal., 1775. — *Libell. fidei ad Innoc. I.* (Hieron., *Op.*, t. V; ap. Migne, *Patr. lat.*, t. XLVIII, inter. *Op. Marii Merc.*).

[2] Orosii *Liber apologet. contra Pelagium, de arbitrii libertate* (avec des renseignements sur ce qui se passa en Palestine, 415).

Christ, que Pélage croyait aussi à une sorte d'illumination intérieure, c'est-à-dire à une grâce qui, agissant au dedans de l'homme, lui facilitait l'accomplissement du bien. Mais ces sortes de passages sont si rares que Pélage ne les écrivait évidemment que par nécessité. Quand Pélage enseigne que l'homme est seulement éclairé par la grâce de Dieu, dit saint Augustin, il doit effacer cela et dire : La grâce est nécessaire, et il appartiendra à l'Eglise catholique.

Voici, en effet, ce qu'enseignait Pélage :

1. Adam a été créé bon dans son âme et dans son corps. Il a reçu de Dieu la liberté ou la faculté de se déterminer lui-même pour le bien et d'éviter tout ce qui est mal. Ainsi, même avant la chute, Adam n'avait aucune grâce surnaturelle ; il pouvait tout par sa seule liberté. Malheureusement, il était sujet à la mort; il ressentait la révolte des sens, la concupiscence; il était enclin à l'orgueil, à la cupidité, etc. Tout cela fut donné à Adam afin qu'il vainquît dans la lutte et que le bien triomphât de la sensualité, laquelle n'est point mauvaise en soi. (Comment Pélage pouvait-il dire qu'Adam avait été créé bon?)

2. L'homme naît actuellement dans le même état où se trouvait Adam sortant des mains de Dieu. Il peut donc, lui aussi, vivre exempt de péché. Mais l'imitation d'Adam ayant introduit beaucoup de mal dans le monde, l'homme a reçu la loi, la doctrine et les exemples de Jésus-Christ. Il accepta donc la grâce des païens (*possibilitas*), la grâce des juifs (la loi), la grâce des chrétiens (la doctrine du Christ).

3. Le baptême des enfants n'est point nécessaire. L'enfant, ne naissant point impur, n'a pas besoin de purification. Aux adultes eux-mêmes le baptême ne confère aucune sainteté, car l'homme peut se sanctifier lui-même. Quant à l'idée précise que les pélagiens se faisaient du baptême, il est difficile de la déterminer ; ils le considéraient sans doute comme un signe extérieur de la rémission des péchés, comme un pur symbole, par conséquent. Il en devait être de même des autres sacrements, y compris l'Eucharistie. Du moins ils auraient dû en arriver là s'ils avaient voulu mettre de l'harmonie dans leur système.

4. L'homme peut, de lui-même, produire toute espèce de

bonne pensée et de bonne œuvre ; et la vie éternelle lui est donnée en récompense des œuvres opérées par sa seule vertu.

5. La prédestination divine n'est autre chose que la prévision éternelle des bonnes œuvres et le dessein de les récompenser par une vie éternellement heureuse.

Pélage fut combattu par saint Jérôme et saint Augustin. Le premier le réfuta dans sa *Lettre à Ctésiphon*, où il établit que les justes ne sont pas absolument impeccables; il écrivit ensuite des dialogues contre Pélage lui-même. Saint Jérôme se retira bientôt de la lutte et manda à saint Augustin qu'il ne pourrait rien produire de supérieur à ce que celui-ci avait écrit contre les pélagiens.

Saint Augustin, resté le principal adversaire des pélagiens, se surpassa lui-même dans cette lutte et révéla toute l'étendue de son génie. Lui aussi, cependant, dépassa les justes limites. Ses ouvrages contre les pélagiens sont :

1. *De peccatorum meritis et remissione*, trois livres adressés au comte Marcellin et publiés au commencement de la dispute (412).

2. *De spiritu et littera ad Marcellinum*, où il montre le contraste de la loi extérieure avec la loi vivifiante de l'esprit.

3. *Liber de natura et gratia*, à Timasius et à Jacques (415), qui, ayant été circonvenus par les pélagiens, s'étaient adressés à saint Augustin et lui avaient envoyé un livre de Pélage pour le réfuter.

4. *De gestis Pelagii (ad Aurelium)*, ou : *De gestis Palæstinis*, sur ce qui s'était passé au concile de Diospolis (415).

5. *De gratia Christi et de peccato originali libri II*, publiés à la demande de personnes pieuses (418).

6. *De nuptiis et concupiscentia libri II*, contre le pélagien Julien d'Eclane, déposé en 418.

7. Quatre livres au pape Boniface contre deux lettres des pélagiens, dans le but de prouver que sa doctrine n'est pas manichéenne, comme le lui reprochaient les pélagiens.

8. Six livres contre Julien.

9. *De gratia et libero arbitrio* (contre les semi-pélagiens), à l'abbé Valentin, en Afrique (vers 427).

10. *De correptione et gratia.* Ce traité contient en germe tout ce que saint Augustin a écrit contre les pélagiens; tout y est exposé avec une clarté et une concision parfaites; c'est la clef de ce que le saint docteur a composé sur ce sujet.

11. *De perfectione justitiæ (hominis; epist. ad Eutropium et Paulum)*, où il montre que le juste, quelque saint qu'il soit, n'est pas exempt de tout péché.

12 et 13. *De prædestinatione sanctorum,* et : *De dono perseverantiæ,* écrit à la demande de saint Prosper contre les semi-pélagiens.

14. Une lettre à un prêtre de Rome, qui fut plus tard le pape Sixte (II).

Voici en quels termes saint Augustin repousse l'accusation de manichéisme. Le mal n'est point une substance. Tout ce qui existe est bon en soi. Le mal est une corruption du bien[1]. Il n'y a rien qui soit absolument corrompu. Tout était bon dans l'origine; car tout a été créé à l'état d'être, et était bon par cela même, car le mal n'a point d'être. Le premier homme aussi a été créé bon, et nullement dans un état de pure indifférence; il n'était pas seulement bon, il était encore positivement saint, car il avait reçu la grâce. Il était uni à Dieu, par conséquent véritablement saint et heureux, libre par conséquent. Mais il pouvait user de sa faculté d'élection pour choisir entre l'obéissance et la désobéissance. Le bien qu'il faisait venait de la grâce; mais la grâce ne le forçait point de bien faire. Il abusa de son libre arbitre et pécha. Le genre humain tout entier fut enveloppé dans sa chute; tous péchèrent en lui parce ce qu'il était le représentant de toute l'humanité. Les pélagiens se trompent donc quand ils disent que Dieu ne saurait nous imputer le péché d'autrui; le péché d'Adam est nôtre parce que nous avons tous péché en lui. Le corps, en conséquence du péché, est maintenant sujet aux maladies et à la mort; l'intelligence est obscurcie, la volonté dépravée. Adam cessa d'être libre (*libertas*), c'est-à-dire d'être soumis à Dieu et uni à lui; mais il avait encore le libre arbitre. Tous ces effets ont passé à ses descendants. Eux aussi sont privés de la *liberté,* mais ils conservent le libre arbitre,

[1] J. Nirschl, *Ursprung und Wesen des Bœsen nach der Lehre des heil. Augustinus.* Rgsb., 1854, p. 148.

lequel est par lui-même incapable de faire aucune bonne œuvre. Il est vrai qu'on trouve d'excellentes choses chez les païens, mais leurs vertus étaient plutôt des vices brillants, car elles reposaient sur l'ambition et autres vues terrestres. L'homme a donc un besoin indispensable de la grâce divine; sans elle il n'est pas même capable d'aspirer à la rédemption. Cette aspiration même, ainsi que la foi au Rédempteur, est déjà un effet de la grâce. Mais cette foi ne nous mérite pas encore le don de la régénération, car elle a été accordée à l'homme comme une grâce et sans mérite de sa part. L'homme, même après qu'il est justifié, a encore besoin de la grâce pour toute espèce de bonne œuvre, et il en a besoin jusqu'à la fin de sa vie : le don de persévérance lui est absolument indispensable.

Les pélagiens, poursuit saint Augustin, invoquent aussi la possibilité de ne pas pécher; mais encore une fois l'homme n'est plus dans son état primitif. Ils n'ont jamais étudié ni eux-mêmes, ni l'histoire de chaque homme en particulier. La loi ancienne, la doctrine même de Jésus-Christ, qui n'est au fond qu'une loi, peuvent tout au plus apprendre à l'homme qu'il est pécheur et comme tel digne de réprobation. L'homme peut craindre Dieu comme un esclave, mais s'affranchir du péché, il en est incapable. Il ne saurait vivre pieusement que par la grâce, c'est par elle qu'il aime Dieu et vit selon ses commandements. L'amour de Dieu est l'accomplissement de la loi, c'est en aimant Dieu que l'homme exécute tout ce que la loi ordonne. C'est alors seulement que ses œuvres sont bonnes; avant la grâce elles ne sont ni bonnes ni méritoires. Cependant il reste en nous quelque chose de charnel, mais qui n'est plus péché, car nous pouvons avec la grâce résister aux attraits des sens.

Le saint docteur disait encore : Il n'est pas douteux que toute la race humaine ayant péché dans Adam, est sujette à la damnation. Dans la masse des hommes, Dieu a choisi de toute éternité ceux qu'il veut rendre heureux, et il leur donne sa grâce afin qu'ils arrivent immédiatement à la félicité éternelle[1]. Cette grâce, nul n'y peut résister; la toute-

[1] *De corrept. et grat.*, c. XIV.

puissance divine abat toute résistance. Dieu en a prédestiné quelques-uns de toute éternité sans égard à aucun mérite, et ceux-là arrivent infailliblement au ciel. Dans cette élection, Dieu agit positivement; dans la réprobation, il se comporte négativement. Il laisse à chacun la liberté de choisir. Il donne aussi sa grâce aux réprouvés; mais ils ne veulent point se sauver, et Dieu les laisse dans cet état.

On objectait à saint Augustin que Dieu était injuste en donnant à quelques-uns seulement une grâce si puissante qu'ils n'y pouvaient pas résister et se sauvaient infailliblement. — Cette objection, répondait-il, ne serait valable que si ces deux classes d'hommes avaient quelques droits; comme ils n'en ont point, Dieu ne fait que manifester sa miséricorde aux élus, et aux réprouvés sa justice.

Cette doctrine, en détruisant le libre arbitre, anéantit toute espèce de mérite. Cependant saint Augustin n'a jamais rejeté la liberté d'élection. La grâce, dit-il, agit sur l'esprit de l'homme, et la volonté est attirée d'elle-même vers l'amour de Dieu. On pourrait donc lui reprocher tout au plus de n'avoir pas su concilier la grâce et la liberté de manière à les laisser intactes l'une et l'autre. La liberté, ce sont les hérétiques seuls qui allaient la supprimer; mais ils eurent tort d'en appeler à saint Augustin. On pourrait extraire de ses œuvres un nombre infini de passages en faveur du libre arbitre [1].

Comment saint Augustin en était-il venu à cette théorie particulière? — Déjà de son vivant on lui reprochait d'être tombé dans le manichéisme, d'anéantir le libre arbitre et d'expliquer le mal comme les manichéens. Ce reproche a été renouvelé de nos jours. Mais il suffit de parcourir ses écrits pour constater son peu de fondement. Dans son traité *du Libre Arbitre*, dirigé surtout contre les manichéens, il parle du péché en général et du péché originel en particulier; il exalte la liberté au point de dire que la foi est le résultat des seules forces naturelles, et que l'homme ayant ainsi produit la foi par ses seules forces, la grâce vient s'y joindre pour la compléter.

[1] *De grat. et lib. arbit.; Epist. ad Valent.; De corrept. et grat.*, cap. II, initio.

Ici encore on a blâmé saint Augustin de s'être laissé entraîner trop loin contre les pélagiens. On se trompe de nouveau. Son attitude dans toute cette controverse fut toujours pleine de calme et de modération. Nous avons une preuve historique qu'il resta dans de justes limites. En 397, douze ans avant l'éclat des discussions pélagiennes, il écrivit son *De diversis quæstionibus,* dédié à l'évêque Simplicien de Milan, où il agitait différentes questions relatives au libre arbitre : « Je remercie Dieu, disait-il, d'être délivré de cette erreur que la foi est le produit des forces naturelles de l'homme. Elles ne peuvent donner à l'homme qu'une seule chose, la connaissance ; quand à la foi, elle est un pur effet de la grâce. » Il en appelait souvent à cet ouvrage dans sa dispute avec les pélagiens[1]. Sa théorie ne venait donc point de son opposition aux pélagiens, mais d'une vue intime et profonde, puis de cette idée toujours présente qu'il avait passé soudainement des plus épaisses ténèbres à la plus vive clarté, des abîmes du péché au royaume de la grâce. La grande source de ses doctrines était son amour vif et intense pour Jésus-Christ. Il ne prétend point, au surplus, que son système soit la vérité absolue, ni un dogme ecclésiastique[2]. La cause principale, selon lui, qui a séparé les pélagiens de l'Eglise, c'est l'opinion que l'homme peut tout par ses aptitudes naturelles. — Ajoutons que saint Augustin soumettait toujours ses écrits au jugement du siége apostolique.

Voici les mesures que l'Eglise a adoptées contre les pélagiens. Dans un concile d'Afrique tenu en 417, elle disait : Nous avons décidé que les décrets d'Innocent Ier contre Pélage et Célestius subsisteront jusqu'à ce qu'ils avouent que la grâce est absolument nécessaire pour toute sorte de bonne œuvre, et que sans elle aucune bonne œuvre ne peut être opérée.

Un autre concile d'Afrique, de 418, rejette les propositions suivantes : 1° Adam était mortel de sa nature, et serait mort quand même il n'eût point péché. 2° Le péché originel ne se transmet point par la génération, et partant le baptême des enfants n'est pas nécessaire. 3° La grâce remet seule-

[1] Cf. *De prædest.,* cap. IV ; *De dono persev.,* cap. XX. — [2] *De grat. et lib. arb.,* cap. VI.

ment les péchés commis, elle ne donne pas la force d'éviter les fautes à venir. 4° L'homme peut éviter toute espèce de péché.

§ 13. Le semi-pélagianisme[1].

Pendant que saint Augustin discutait contre les pélagiens, plusieurs prêtres des Gaules cherchaient quelque moyen de conciliation ; mais ils se fourvoyèrent. Le premier d'entre eux était Jean Cassien, originaire de la petite Scythie; il avait reçu une solide instruction, et était entré dans un couvent de Bethléem. Après avoir visité les couvents d'Egypte vers 390, il arriva en 394 à Constantinople, où il fut plus tard disciple de saint Chrysostome, qui le promut au sacerdoce et le nomma trésorier de son église. Il se rendit à Rome pendant la persécution de saint Chrysostome, et se lia avec un archidiacre qui fut ensuite le pape Léon. A sa demande, Cassien écrivit contre la doctrine de Pélage (422). Il partit ensuite pour les Gaules et fonda à Marseille un couvent dont il fut supérieur. Vers 426, il se prononça résolûment contre saint Augustin, qu'il accusait de nier le libre arbitre. Ses vues, qu'il met dans la bouche de Chéremon, célèbre abbé d'Egypte, sont consignées dans un ouvrage ascétique intitulé *Collations*[2]. Cassien n'avait point d'idées précises sur la grâce ; il disait, par exemple, que Dieu est le principe de tout bien. Il soutenait aussi que le désir de la rédemption, la foi elle-même, étaient le produit des seules forces naturelles, mais que Dieu ne laissait pas de s'approcher de l'homme afin de lui venir en aide; d'où il concluait que la foi n'était pas nécessaire à tous de la même manière. L'un peut accomplir sa conversion de

[1] Wiggers, *Geschichte des Semipelagianismus.* Hamb., 1833. — Wiggers, *De Joanne Cassiano, qui semipelagianismi auctor perhibetur, commentat. tres.* Rost., 1824. — J. Geffcken, *Historia semipelagianismi antiquissima.* Gott., 1826, in-4°. — Augustin., voir plus haut, p. 520, 521, les ouvrages 5, 9, 10, 12, 13; — *De dono perseverantiæ.* — Prosp. Aquitanus *Ep. ad Augustin. de reliquiis Pelag. hæreseos in Gallia*, *Op.*, t. X August. — Le même : *De gratia et libero arbitrio, contra collatorem.* — Hilarius, *Ad Augustin.* int. ej. epist., CCXXVI. — Les ouvrages de Cassien, Fauste de Rhiez, Césaire d'Arles, Avite de Vienne, Fulgence de Ruspe, etc.

[2] *Collationes Patrum* XXIV, surtout la XIII[e] (*Op. omnia, cum commtr. Alardi Gazæi.* Gazet, 1628, 1733). — Voir sur lui Wiggers, *Op. cit.*, part. II, p. 7-136.

lui-même, l'autre a besoin de la grâce. Le commencement du bien n'est donc pas absolument l'ouvrage de la grâce. Il ajoutait que le Christ n'était mort que pour quelques-uns, parce qu'il les avait seuls prédestinés au salut.

Cassien fut combattu par saint Prosper et par saint Hilaire. Le premier se distinguait par une grande sagacité et par un remarquable talent d'exposition. Saint Augustin, qu'il avait prié de lui venir en aide contre les pélagiens, publia son dernier écrit sur ce sujet, *du Don de la persévérance.* Cet ouvrage ayant soulevé des contradictions, saint Prosper s'adressa à Rome et demanda au pape de confirmer la théorie de saint Augustin, afin de mettre un terme à la controverse semi-pélagienne. Le pape Célestin n'approuva point ce traité, mais il développa lui-même la doctrine de l'Eglise dans une lettre adressée aux évêques des Gaules : 1° le péché d'Adam a nui à tous les hommes, disait-il, et nous ne pouvons être sauvés que par la grâce du Christ ; 2° nul n'est bon de lui-même et sans la participation de Celui qui seul est bon ; 3° sans le secours de la grâce divine, nous sommes incapables de nous garantir des piéges du démon ; 4° c'est par Jésus-Christ seul que nous pouvons bien user de libre arbitre ; 5° tous les mérites des saints sont une grâce de Dieu ; 6° tout ce qui est vraiment bon est de Dieu ; 7° la grâce ne sert pas seulement à remettre les péchés commis, elle nous aide encore à n'en point commettre, *et præstet ut lex impleatur, non, sicut ait Pelagius, facile, quasi sine Dei gratia difficilius possit impleri ;* 8° toutes les prières de l'Eglise supposent la grâce ; 9° sa nécessité se prouve aussi par l'usage des exorcismes ; 10° quant aux questions plus profondes, si elles ne sont pas à dédaigner, elles sont difficiles à résoudre. — De saint Augustin, il dit qu'il a toujours été reconnu par l'Eglise et lui a rendu d'éminents services [1].

Outre Cassien, Vincent de Lérins (dont le *Commonitorium* est un ouvrage excellent) est aussi rangé parmi les semi-pélagiens. Vincent était religieux. Saint Prosper ayant intitulé son ouvrage : *Contre les objections de Vincent,* on a inféré de là qu'il était semi-pélagien : la meilleure preuve qu'il ne

[1] *Pro cathol. fidei antiq. et univers.*, ed. Kluepfel. Vienne, 1809.

l'était point se trouve dans son *Commonitorium* même, où il vante la lettre du pape Célestin et combat fortement le pélagianisme. La même réflexion s'applique à saint Césaire d'Arles.

C'est vers la fin du cinquième siècle seulement qu'apparaissent les vrais semi-pélagiens. Fauste, évêque de Rhiez, autrefois abbé de Lérins, publia contre les prédestinatiens un traité du *libre arbitre,* où il rejetait la grâce [1]. On compte aussi parmi les semi-pélagiens le prêtre Gennade de Marseille, continuateur du *De viris illustribus* de saint Jérôme [2].

Les prédestinatiens [3].

Pélage et ses sectateurs avaient poussé la défense du libre arbitre jusqu'à nier la grâce ; les prédestinatiens firent tout l'opposé. Ici se présente un phénomène étrange : c'est que plusieurs auteurs des cinquième et sixième siècles ayant écrit sur les prédestinatiens, nous ne connaissions que le nom d'un seul, celui de Lucide, prêtre du sud de la Gaule. Le traité qui a pour titre *Prædestinatus,* émane probablement d'Arnobe le jeune. Les jansénistes et d'autres encore prétendent que cette hérésie n'est qu'une fiction. Cependant les prédestinatiens étaient passablement nombreux, mais on évitait de les nommer. Si nous connaissons le nom de Lucide, c'est parce qu'il se déclara publiquement et fut forcé de se rétracter. L'évêque Fauste de Rhiez l'ayant invité plusieurs fois et sans résultat à une conférence pour essayer de le ramener, lui écrivit une lettre qui fut signée de sept évêques. Cette démarche fut également inutile. En 475, trente évêques s'assemblèrent à Arles. Lucide s'y rendit et révoqua ses erreurs [4].

En voici le résumé : La volonté de Dieu est la cause de la mort spirituelle et corporelle de l'homme. Adam tomba parce que Dieu l'avait ainsi résolu de toute éternité. La mort spiri-

[1] *Apologia pro sancto Fausto, Reg. episc.,* auct. Sim. Bartel. Aix, 1636. — Heller, *Fausti Regiensis fides de gratia Dei.* Pass., 1856.

[2] C'est à tort, comme l'a prouvé l'abbé Albanès, de Marseille.

[3] *Prædestinatus, liber sub nom. Augustini confictus,* ed. Sirmond. Paris, 1643, cum *Histor. prædestinat.,* auct. Sirm.; ap. Gallandi, t. X, p. 359. — Les prédestinatiens ne formaient point une secte distincte.

[4] Mansi, t. VII. — Harduin, t. II. — Héfélé, t. II, p. 576-580.

tuelle consiste en ce que l'homme est entièrement privé de son libre arbitre et est complètement pécheur. Dieu, par une prédestination éternelle, en a appelé quelques-uns à la vie et a laissé les autres dans la mort. L'homme ayant perdu son libre arbitre ne peut coopérer à la grâce. La grâce opère seul et elle opère tout. Le Christ n'est mort que pour ceux qui étaient prédestinés à la vie de toute éternité. Lucide disait encore que les méchants ne sont point condamnés aux peines éternelles, mais qu'ils meurent tout entiers. Il niait par conséquent l'existence de l'enfer.

Continuation du semi-pélagianisme.

Après la clôture du concile d'Arles, Fauste fut chargé par les évêques de la Gaule de recueillir et de coordonner les raisons qu'on avait fait valoir au concile contre les pélagiens. En s'acquittant de cette tâche, il s'égara lui-même et tomba dans le semi-pélagianisme. Du reste, son travail témoignait d'une grande érudition [1]. Il se répandit au loin et souleva partout des discussions. Il fut réprouvé par les papes Gélase (492-496) et Hormisdas (514-523), et surtout à Constantinople par les moines de la Scythie, qui s'adressèrent aux évêques d'Afrique expulsés en Sardaigne par les Vandales. Fulgence de Ruspe et Jean prêtre d'Antioche écrivirent alors contre lui. Les troubles continuèrent. En 529 enfin, plusieurs évêques de la Gaule se réunirent à Orange, sous la présidence de saint Césaire d'Arles. Les décrets de ce concile attestent qu'il y avait encore des semi-pélagiens et des prédestinatiens. Ces décrets sont classiques et approuvés de Boniface II. Ces deux hérésies furent condamnées.

Un siècle venait de s'écouler depuis la mort de saint Augustin. Césaire d'Arles était un de ses plus zélés et de ses plus habiles disciples; sa doctrine, avec quelques adoucissements, fut approuvée dans ce concile. — Les disputes semi-pélagiennes éclatèrent de nouveau au neuvième siècle, puis au seizième [2].

[1] *De gratia Dei et humanæ mentis libero arbitrio... ad Leontium.*

[2] Guesnay, *Johannes Cassianus illustratus.* Lugd., 1652. — *Histoire littéraire de la France*, II, p. 585-619. — Ibid., *S. Césaire d'Arles*, III, 190-234. — Héfélé, II, 701-719.

Le pélagianisme était né de la résistance que son auteur avait cru devoir opposer à quelques opinions accréditées de son temps. Il avait rencontré des chrétiens qui se persuadaient que pour être parfaitement en grâce avec Dieu, il suffisait de fréquenter assidûment les églises et de recevoir les sacrements, sans avoir besoin de changer de conduite. Pélage crut de son devoir de les exhorter à la pratique des bonnes œuvres. Malheureusement, il ne voyait l'homme que sous une de ses faces ; il lui montrait le bien qui était en lui, mais il lui cachait le mal ; il le rendait superbe et présomptueux, et il ne corrigeait personne. Pélage, c'est la remarque de saint Jérôme et de saint Augustin, prétendait que Dieu, après avoir créé le monde comme une sorte de machine, l'avait lancé dans l'espace et ne s'était plus soucié de lui. Saint Augustin, réparant l'erreur de Pélage, ramena l'homme au fond de lui-même. Il lui ouvrit les yeux sur sa corruption, seul moyen de le faire penser à son médecin, Jésus-Christ. Il expose admirablement toute la doctrine de la Rédemption, bien qu'il donne à la corruption humaine une trop large part. L'Eglise tient le juste milieu; sans cacher à l'homme sa nature dépravée, elle lui montre qu'il lui reste encore quelque chose de bon, puisqu'il conserve le libre arbitre, conciliant ainsi la grâce avec la liberté. — Comme tous les demi-systèmes, le semi-pélagianisme était d'une fausseté évidente. Si l'on prétend que l'homme peut commencer lui-même sa conversion, on doit accorder aussi qu'il peut l'achever tout seul ; car la difficulté est dans le commencement. — Quant au prédestinatianisme, il détruit les fondements mêmes de l'ordre moral. Le prédestinatien n'a point de libre arbitre; s'il tombe, c'est qu'il devait tomber. Le prédestinatianisme comptait peu de sectateurs, et si plusieurs y adhéraient secrètement, ils n'osaient se faire connaître en public. — Il était réservé à notre âge de ressusciter cette hérésie.

Les rhétoriens.

Rhétorius était né à Alexandrie et s'était produit pendant les controverses de l'arianisme. Saint Athanase le mentionne dans une lettre contre Apollinaire. Rhétorius nie qu'il y ait

aucune hérésie; toutes les controverses religieuses lui paraissent également justifiées. La plupart des Pères ont parlé de cette erreur. Philastre[1] dit que Rhétorius louait toutes les sectes indistinctement. Saint Augustin[2] répond que cela est impossible, car toutes les hérésies se contredisant entre elles, les reconnaître toutes serait se contredire soi-même. Rhétorius était plutôt indifférent. Prédestinat enseignait une doctrine analogue en disant que toutes les sectes honorent Dieu comme elles le comprennent. Saint Jean Damascène donne à ces hérétiques le nom de *gnosimaques :* « Ce qui importe, disaient-ils, ce n'est pas la doctrine, mais les bonnes œuvres; chacun est libre de croire ce qu'il veut pourvu qu'il vive bien. » La secte se répandit dans diverses contrées et se maintint jusqu'au temps de Jean Damascène, dans le huitième siècle[3].

Chaque fois que des hérésies sont répandues au loin, la foi se conserve difficilement dans toute son intégrité et sa pureté. On se persuade volontiers que tous ont raison, et ceux qui n'implorent pas avec ferveur le don de la persévérance, tombent facilement dans l'indifférentisme, qui est la ruine irrémédiable de la vie religieuse. On désespère de la vérité, on se persuade volontiers que Dieu ne s'est pas manifesté assez clairement par l'organe de Jésus-Christ. Les rhétoriens, qui se retranchaient sur le terrain exclusif de la morale, ont trouvé des imitateurs dans toutes les époques. Les bonnes œuvres dont on se targue ne sont ordinairement rien moins que bonnes; c'est presque toujours une agitation fiévreuse qui ne corrige ni soi-même ni les autres et qui aboutit au néant. Cet état est le pire de tous; une Église quelconque, si fausse qu'elle soit, admet au moins quelque vérité; avec la théorie des œuvres, tout s'écroule. Les rhétoriens ne formèrent jamais une société religieuse; comment se réunir dans le rien? Ils n'étaient que des sectateurs isolés du néant.

[1] Chap. IX. — [2] *De hæres.*, LXXII. — [3] *Ibid.*, LXXXVIII.

COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF.

Nous avons raconté jusqu'ici l'histoire de chaque secte particulière. Il nous reste à établir que notre exposition s'appuie sur un fondement historique. Il ne suffit pas, en effet, de faire connaître les caractères distinctifs de chaque hérésie, il faut montrer encore le lien intime qui rattache entre eux ces divers phénomènes.

Les premiers efforts tentés par l'hérésie au sein de l'Eglise, peuvent être considérés comme la source de toutes les sectes. Il y a plus qu'une parenté étroite entre les unes et les autres; il y a identité sous des formes diverses. Ce sont comme les transformations d'un seul être primitif. Et au fond, il n'en peut être autrement. De même que la vérité est une, il doit y avoir aussi, au sein même de l'hérésie, une certaine unité. Les définitions multiples de l'Eglise émanent toutes de la même vérité; l'hérésie n'a varié qu'en s'attachant exclusivement à l'une ou à l'autre.

Les premières sectes sont les sectes judaïstes et gnostiques. Les judaïstes ne croyaient qu'au Dieu de la justice; à leurs yeux, Jésus-Christ n'était qu'un homme, le christianisme qu'une doctrine plus pure et une loi plus précise; du mal, ils ne voyaient que le côté physique. — Les gnostiques disaient : Dieu est tout amour et non justice; le Christ n'est qu'une révélation de Dieu (docétisme); l'essence du christianisme est la grâce, et la destinée de tous les êtres finis est d'être absorbés en Dieu (panthéisme). — L'arianisme, le pélagianisme, le nestorianisme ne sont que le produit des sectes judaïstes. Les sectes gnostiques ont enfanté le sabellianisme, le monophysitisme, le monothélisme et le prédestinatianisme.

Sectes judaïstes. — L'arianisme était un effort pour élever Jésus-Christ aussi haut que possible sans le reconnaître pour vrai Dieu. Pélage renouvelle l'ébionisme en niant qu'une grâce intérieure soit absolument nécessaire aux chrétiens, et en réduisant le christianisme tout entier à n'être qu'un simple code de lois. Les nestoriens croient que la nature humaine et la nature divine de Jésus-Christ ne sont unies

que par un lien moral. Elles restent séparées, comme dans le judaïsme. Nestorianisme et pélagianisme sont une seule et même chose.

Sectes gnostiques. — Ce sont 1° le sabellianisme, qui nie les trois personnes divines et soutient que c'est la divinité en général qui s'est faite homme : théorie panthéiste. 2° Le monophysitisme, en prétendant que la nature humaine a été absorbée par la nature divine, tombe dans le docétisme. Nous savons qu'il en arriva de même au monothélisme. Le prédestinatianisme, en supprimant le libre arbitre, supprime la personnalité de l'homme. Dieu seul agit en lui par sa grâce, et l'homme n'est plus qu'un fantôme. Les monothélites, en soutenant l'identité de la volonté et du libre arbitre, deviennent prédestinatiens. Enfin, à l'exemple des gnostiques, les prédestinatiens, les monothélites et les monophysites affirment que le mal est né avec la création.

Célestius se trouvait à Constantinople lorsque la controverse nestorienne vint à éclater. Nestorius, avec qui il était étroitement lié, réunit en 429 un concile, où il condamna comme manichéenne la doctrine catholique du péché et de la grâce. Marius Mercator et Philippe, les principaux adversaires de Pélage et de Nestorius, furent excommuniés. Julien d'Eclane, chassé de son siége épiscopal, s'était réfugié auprès de Théodore de Mopsueste, l'auteur véritable du nestorianisme. — Saint Cyrille est de tous les Pères grecs celui qui a le mieux développé la doctrine de la grâce.

Restent les demi-sectaires, comme les semi-ariens et les semi-pélagiens. Placés dans un faux milieu ou ne trouvant pas le milieu véritable, ils flottaient entre les deux directions contraires. Tel fut notamment Origène. En voulant protéger l'Eglise catholique contre le gnosticisme, il introduisit dans son système des éléments gnostiques et païens. Tous, même les partis les plus opposés, se réclamaient de lui. Saint Jérôme et saint Epiphane lui reprochaient d'être le père des ariens, des pélagiens, des nestoriens, et même de toutes les sectes. Il fut surtout défendu par les monophysites.

Les montanistes, les donatistes, etc., se tiennent également dans une position intermédiaire, inclinant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre.

Au milieu de ces agitations incessantes, pendant que tout ce qui l'environne tombe et se relève tour à tour, et que la confusion est devenue universelle, l'Eglise seule se tient debout et reste inébranlable. Les hérésies postérieures n'étant que la rénovation des hérésies anciennes, l'Eglise en condamnant les premières, a flétri toutes les autres; comme sa tradition et sa croyance, elle demeure toujours égale à elle-même.

§ 18. Le symbole de saint Athanase [1].

1. *Des auteurs qui ont écrit contre toutes les hérésies en général.*

1. Un symbole très-célèbre et fort répandu est le symbole *Quicumque* de saint Athanase. On a fait de sérieuses mais inutiles recherches sur son auteur et sur son origine. Plusieurs manuscrits l'attribuent à saint Athanase; mais c'est à tort, et en voici les raisons.

Raisons intrinsèques : saint Athanase s'est déclaré lui-même, pendant toute sa vie, en faveur d'un seul symbole, celui de Nicée. Ensuite, le concile de Sardique avait décidé, contre les eusébiens, qu'aucun autre symbole ne serait admis hormis celui de Nicée. Or, se peut-il que saint Athanase ait agi si ouvertement contre ses propres principes? Le terme d'ὁμοούσιος, que saint Athanase revendiqua pendant si longtemps, ne se trouve point dans le *Quicumque;* or, saint Athanase ne l'aurait certainement pas omis dans son symbole. Enfin, les erreurs des nestoriens et des monophysites y sont précisées et condamnées avec une exactitude qui n'était pas possible du temps de saint Athanase.

Raisons extrinsèques : aucun auteur contemporain de saint Athanase ne le mentionne, et pourtant il aurait dû en être souvent question dans les disputes nestoriennes et monophysites. Saint Athanase avait trop d'autorité pour qu'on négligeât un tel témoignage. Il est cité, pour la première

[1] Voir les auteurs à consulter p. 314 et 440; ajouter : A. Nicolas, *le Symbole des Apôtres, essai historique,* 403 p. Par., 1867. — J.-K. Suicer, *Symbolum nicæno-constantinopolitanum expositum.* Utrecht, 1718.

fois dans le septième siècle, au quatrième concile de Tolède (633) et au deuxième d'Autun [1], mais sans nom d'auteur. Dans la suite, on le voit mentionné plus souvent et attribué à saint Athanase. Il est même vraisemblable qu'il émane de l'Eglise latine plutôt que de l'Eglise grecque, car les formes de la rédaction sont tout-à-fait latines. Tous les manuscrits latins du symbole se ressemblent, tandis qu'il en existe en grec trois versions différentes. Les Grecs ne l'adoptèrent qu'en considération de son excellence.

L'auteur véritable n'est point connu. On a prononcé plus d'une fois le nom de Vincent de Lérins, et il y a en effet des analogies de style; mais ce serait aller trop loin que de tirer des conclusions d'une pure ressemblance de forme. On a demandé ensuite si, dans le cas où il l'aurait composé, on n'aurait pas invoqué son témoignage contre les monophysites? — D'autres l'attribuent à Vigile de Tapse et à saint Hilaire; mais ils se trompent également. Il nous faut donc renoncer à découvrir l'auteur, et nous contenter de savoir que ce symbole date du sixième ou du commencement du septième siècle, avant l'apparition du monothélisme, qui n'y est pas pris en considération.

2. *Auteurs ecclésiastiques de l'Eglise grecque.*

1. Saint Epiphane, évêque de Salamine en Chypre. Son Traité des hérésies passe en revue tous les hérésiarques qui ont paru depuis l'origine du christianisme jusqu'à son temps. Les apollinaristes sont les derniers qu'il étudie. Son travail est fort savant, malgré la négligence qu'on remarque dans les faits qu'il rapporte. Il pèche aussi par l'ordonnance des matières, et çà et là par le défaut de clarté. Cet ouvrage n'en est pas moins une mine abondante. Chaque hérésie est accompagnée d'une réfutation où l'auteur a inséré tout ce que les auteurs catholiques ont écrit avant lui [2].

[1] Un témoignage beaucoup plus ancien se trouve dans les actes du martyr Vincent de Léon, qui fut martyrisé du temps des Suèves, au plus tard entre les années 584-589 (*España sagrada,* t. XXXIV, p. 360-419. Cf. *Breviar. Benedict.*, 11 mart.).

[2] P. 255. — Epiphanii Πανάριον ou *De hæresibus,* h. LXXX; outre l'édi-

2. Théodoret de Cyr a publié un ouvrage qui embrasse toutes les hérésies qui ont existé jusqu'à lui ; il est intitulé : *Hæreticarum fabularum libri V.* Les quatre premiers livres font connaître les doctrines hérétiques ; le cinquième leur oppose la doctrine catholique, accompagnée des preuves scripturaires et traditionnelles [1].

3. Léonce de Byzance [2], qui se donnait lui-même le surnom de Scolastique, vivait au sixième et au commencement du septième siècle. Retiré dans un couvent sur la fin de sa vie, il y écrivit plusieurs ouvrages contre les monophysites et les monothélites. Son traité *des Sectes* discute très-brièvement les hérésies antérieures à lui, mais il entre dans les plus grands détails sur celles de son temps. Il est composé dans le genre dialectique ; la philosophie aristotélicienne y est heureusement employée contre les monothélites. En somme, il est bon et utile. Il est divisé par *actions.*

4. Saint Jean Damascène appartient plutôt à la période suivante. Son *De hæresibus* embrasse toutes les sectes qui l'ont précédé ; la dernière est celle des moslemims [3].

3. *Auteurs ecclésiastiques de l'Eglise latine.*

1. Philastre, évêque de Brescia. Né d'une famille noble et jeté dans le monde pendant les agitations ariennes, il voyagea à travers l'empire et prêcha contre les ariens. Il fut battu de verges, mis en prison, mais constamment relâché. Il rendit de grands services, surtout à Milan. Il mourut en 396. Nous lui devons sur les sectes un ouvrage dont on n'en saurait dire beaucoup de bien. Saint Augustin le blâmait déjà de son temps. Comme saint Epiphane, il remonte jus-

tion de Dindorf dans *Corpus hæreseologicum,* ed. F. Oehler, t. II et III. Berl., 1859-61. — Epiphanii *Panaria eorumque anacephalæosis.* — R.-A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius.* Wien, 1865, 246 p. (ad *Hæres.* XIII-LVII de S. Epiphane). Le grand mérite de l'ouvrage consiste dans les extraits d'auteurs précédents.

[1] *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή,* t. IV, de la 3e édit. citée de Théod., p. 419, 498.

[2] P. 464. — Leont., *De sectis,* seu *Σχόλια,* — ap. Gallandi, t. XII, p. 625 ; Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, I, p. 1194 ; — *actiones* X.

[3] Joh. D., *Περὶ αἱρέσεων ; ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Op.*, ed. Lequin. Par , 1712. — Migne, *Patr. gr.*, t. XCIV-XCVI.

qu'aux sectes juives; il en cite même plusieurs autres, telles que celles des molochites et des astartites. Il lui arrive souvent de transporter dans la période juive des hérésies d'origine plus récente, par exemple celle des caïnites. Sa langue est souvent très-obscure[1].

2. Saint Augustin a écrit sur les hérésies un opuscule tout-à-fait digne de lui. Toutes les sectes y sont décrites avec beaucoup de clarté et de précision[2].

3. Le *Commonitorium* de Vincent de Lérins est le seul ouvrage que l'Eglise latine puisse opposer à l'Eglise grecque. Parallèle au traité *des Prescriptions*, de Tertullien, il combat les hérésies par le principe de la tradition, qu'il développe contre chacune d'elles. Il est rédigé avec esprit et en bon style. Aux yeux de Vincent, la véritable doctrine apostolique est celle qui a été crue universellement dès l'origine. « Interrogez vos pères, dit-il, ils vous diront ce que Dieu a fait pour son peuple. » Une thèse particulièrement intéressante dans Vincent de Lérins est celle qui consiste à prouver qu'il y a dans l'Eglise, malgré l'invariabilité de la foi, un progrès continuel. On s'est demandé quelles raisons avaient amené l'auteur à composer son livre. Il le dit lui-même : c'est son propre repos et peut-être aussi l'instruction d'autrui. On a cru qu'il l'avait écrit contre saint Augustin, qui semblait, en un certain sens, s'écarter de la méthode traditionnelle. Cette hypothèse est peu vraisemblable. Les nestoriens en sont indubitablement la cause principale, car le second livre est surtout dirigé contre eux. Cette deuxième partie ayant été soustraite à l'auteur, il ne put la faire paraître avec la première, qui traite des hérésies en général. L'ouvrage fut publié en 434, trois ans après le concile d'Ephèse[3].

(Voir sur les divers auteurs ecclésiastiques mentionnés dans les chapitres précédents : *Manuel de patrologie*, par le Dr Alzog, un vol. in-8°, éd. Gaume, 1867.)

[1] Philast., *Liber de hæres.*, ed. Galeardus. Brix., 1738. — Gallandi, t. VII, p. 480. — Ed. F. Oehler, *Corpus hæres.*, t. I. Berol., 1856.

[2] *De hæres. ad Quodvultdeum*, cap. LXXXVIII, jusqu'à Pélage.

[3] *Commonitorium* V, ed. Kluepfel, Viennæ, 1809; Héfelé, *Vincent. Lir. und sein Commonit.* (*Beitræge zur Kirchengeschichte*, t. I, Tüb., 1864, p. 145.) — A. Gengler, *Ueber die Regel des Vinc. von Lerins* (*Tübing. theol. Quartalschrift*, 1833, p. 579). — *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 305-315.

CHAPITRE III.

CONSTITUTION ET GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

§ 1er. La constitution de l'Etat dans ses rapports avec l'Eglise [1].

Opprimée et asservie pendant les trois premiers siècles, l'Eglise ne jouissait d'aucune liberté dans l'empire romain; elle n'en était que plus libre dans son gouvernement intérieur; car l'autorité publique ne se souciait nullement de sa constitution. Désormais l'Eglise va se déployer au milieu de l'empire romain comme une vaste corporation investie de la liberté légale. Mais tandis qu'on l'affranchit en grand, on se prépare à l'asservir en détail.

Sous Constantin le Grand, l'Eglise contracta alliance avec l'Etat et fut en quelque sorte placée sous sa dépendance; aussi plusieurs étaient-ils d'avis que l'Eglise avait été plus heureuse et plus libre dans les premiers siècles qu'elle ne l'était maintenant. Cette vue repose sur des considérations erronées. Il était contre nature que l'Eglise restât constamment en lutte avec l'Etat, tandis que partout ailleurs on lui faisait l'accueil le plus favorable. Il est vrai, sans doute, qu'au temps des persécutions le zèle éclatait davantage, mais cela n'empêche pas qu'il y ait eu et qu'il y ait encore dans chaque siècle des chrétiens dignes de ce nom. La vertu, dans les époques belliqueuses, n'est pas la même que dans les temps de paix.

Pour être devenue dépendante à certains égards, il ne

[1] Thomassini *Vetus et nova eccl. disciplina.* — Planck, *Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung,* 1803-1809, 2 vol. — Esp. Riffel, *Geschichtliche Darstellung des Verhaeltnisses zwischen Kirche und Staat bis auf Justinian.* Mainz., 1836. — *Codex Theodos.*, ed. Godofredus Ritter. — *Codex Justinian.*, ed. ann. 529. — F.-A. Biener, *Geschichte der Novellen Justinians.* Berl., 1824. — C.-G. de Rhoer, *De effectu religionis christianæ in jurisprudentiam romanam.* Grœning. 1776. — H.-O. Meysenburg, *De christianæ religionis vi et effectu in jus civile.* Golting., 1828. — R.-T. Troplong, *de l'Influence du christianisme sur le droit civil des Romains.* Par., 1843. — P.-E. Lind, *Chrisdendommenflydelse paa den sociale fortfatning.* Copenh., 1852.

s'ensuit point que l'Eglise ait abdiqué le principe même de sa liberté. Constantin disait un jour à plusieurs évêques, parmi lesquels se trouvait Eusèbe : Moi aussi, je suis évêque ; vous êtes, vous, les évêques du dedans, et moi je suis l'évêque du dehors[1]. On interpréta ces paroles en ce sens que les évêques étaient législateurs de l'Eglise intérieure, et lui législateur de l'Eglise extérieure. Et comme les évêques sont aussi établis sur les personnes, il suit de là que ceux du dedans sont les catholiques soumis à l'Eglise, et ceux du dehors, les hommes qui vivent hors de l'Eglise. On a dit que Constantin se considérait comme l'évêque de tous les non-catholiques, qu'ils fussent juifs, païens, sectaires de toute espèce, et que c'est pour cela que les empereurs ont porté jusqu'à Gratien le titre de *Pontifex maximus.* Le contexte n'autorise point cette interprétation. Constantin voulait plutôt dire : Dieu vous a chargés de l'administration de l'Eglise ; pour moi, mon devoir est de veiller sur ceux qui vivent hors de son sein et de faire en sorte qu'ils y entrent à leur tour. Les actes de Constantin, ajoute Eusèbe, répondirent à ses paroles, car il cherchait à inspirer le goût de la vraie piété à toutes les personnes qu'il connaissait ; c'est dans ce but qu'il défendit les sacrifices païens. Constantin joue sur le mot *episcopus ;* loin de vouloir se poser en pontife suprême, il déclare qu'il est obligé, comme le premier venu, de se soumettre aux décrets de Nicée, parce qu'ils émanent du Saint-Esprit ; et il invite tous les chrétiens à s'y soumettre aussi volontiers que lui[2].

Les empereurs suivants pratiquèrent les mêmes maximes. Théodose écrivait aux deux lucifériens Faustin et Marcellin : « Je ne veux rien prescrire sur la foi de mon autorité privée ; car personne n'a jamais été assez pervers pour tracer aux évêques ce qu'ils devaient faire et enseigner. »

Quand la pratique s'écartait de ces principes, les évêques en faisaient des reproches aux empereurs ; Osius exhortait Constance à ne se point mêler des affaires de l'Eglise ; qu'il avait reçu le gouvernement de l'Etat, et les évêques celui de l'Eglise ; qu'il serait coupable s'il empiétait sur les choses

[1] Euseb., *Vita Constant.*, IV, XXIV.

[2] Voir les diverses ordonnances publiées après les décrets de Nicée et à leur occasion, Socrate, I, IX.

ecclésiastiques; que l'épiscopat n'avait aucune autorité sur les choses civiles, ni l'empereur sur les choses religieuses. Saint Hilaire lui écrivait de son côté : On ne mettra un terme à la confusion qu'en laissant à chacun la liberté de sa foi. Les empereurs reconnaissaient donc l'indépendance de l'Eglise aussi bien que celle de l'Etat. Malheureusement, ces principes étaient rarement appliqués. Un des plus grands problèmes que la science politique eût à résoudre dans l'empire romain était de savoir comment il fallait se comporter à l'égard des sectes, surtout de celles qui étaient d'origine ancienne et avaient obtenu, comme l'Eglise catholique, la liberté civile. L'Eglise avait livré des combats gigantesques; les sectes n'avaient jamais été persécutées. L'édit de religion publié par Constantin reconnaît, dans les termes les plus précis, qu'il faut accorder la liberté religieuse. Les sectes étant généralement considérées comme une dépendance de l'Eglise, on leur avait aussi concédé la liberté civile. Quant à celles qui affichaient des doctrines immorales ou funestes à l'Etat, Constantin chargea Musonianus d'instituer une enquête et de lui faire un rapport. Musonianus était favorable aux manichéens, et ils furent tolérés dans l'empire. Constantin, mieux renseigné, supprima la tolérance par un décret. En général, il adopta pour principe de tolérer les sectes qui se rapprochaient le plus de l'Eglise; les novatiens furent libres de posséder des églises même dans les capitales. Il essayait cependant de les réunir à l'Eglise, et quand il échouait, il les abandonnait à leur sort. — Il avait mandé à Nicée l'évêque novatien Acésius. Quand le symbole eut été dressé, il le fit appeler et lui demanda s'il l'acceptait. De grand cœur, répondit l'évêque. — Eh bien, unissez-vous donc à l'Eglise. — Ma conscience ne me le permet point, repartit Acésius, car nous croyons que l'Eglise n'a pas le droit de remettre les péchés mortels. — Puisque vous croyez cela, reprit Constantin, prenez une échelle et montez seul au ciel. — La secte fut tolérée.

Voici les principales raisons que faisaient valoir les empereurs sur la nécessité de reconnaître la véritable Eglise : 1° l'unité de gouvernement exige aussi l'unité de religion [1] ;

[1] *Codex Theod. et Justin.*

c'était l'argument capital. — Quelle religion l'Etat devait-il admettre? 2° L'Eglise catholique qui subsistait dès l'origine. — Mais comment reconnaître l'Eglise catholique? 3° L'Eglise catholique et le vrai symbole catholique sont ceux qui réunissent l'unanimité des évêques.

Ces principes étaient suivis par la plupart des empereurs romains; malheureusement aussi, quelques-uns s'en écartaient. On répresenta aux empereurs que ce symbole n'offrait pas l'expression complète de la doctrine et de l'enseignement traditionnel : cette observation suffit pour égarer Constantin. Ce principe, qu'il ne faut tolérer qu'un seule culte dans l'Etat, joint à son aversion pour les catholiques, telles furent probablement les causes qui décidèrent Constance à déclarer que l'empereur était juge suprême en matière religieuse. On vit bientôt cependant que l'arianisme ne comptait qu'un très-petit nombre de sectateurs, et c'est pourquoi des édits furent portés contre l'arianisme et ses divers rejetons.

Plus tard, dans les controverses nestoriennes et monophysites, les empereurs tentèrent la voie des conciliations en procurant des conférences. On vit alors paraître l'*Hénotique* de Zénon (482), l'*Ecthèse* d'Héraclius (629), le *Type* de Constant II (648)[1]. Mais ces demi-mesures ne contentèrent personne, et ne servirent qu'à provoquer de nouveaux schismes. On touchait à la fin de la période, et la confusion était universelle. Quoi qu'il en soit, il y aurait précipitation à vouloir toujours blâmer sévèrement les empereurs romains pour ces essais de conciliation; on en était alors aux premières expériences; s'ils échouèrent, ils agissaient souvent dans les meilleures intentions. Leurs bévues sont une leçon instructive pour notre siècle.

§ 2. **Rapports du pouvoir civil avec les conciles œcuméniques**[2].

L'influence considérable que les empereurs exerçaient sur les conciles œcuméniques s'explique par l'impossibilité où

[1] Berger, *Henotica orientalia*. Wittenb., 1723.

[2] G.-D. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen des vierten und fünften Jahrhunderts*. Leipz., 1780-1784, 4 tomes. — J.-Dom. Mansi, *Sacror. concilior. nova et ampliss. collectio*. Flor. et Venet., 1759-1798, 31 tomes in-folio. (Finit en 1509.)

étaient les conciles de se réunir sans le concours de l'autorité publique. Dans les premiers siècles, on avait invoqué contre les sectes le témoignage de la tradition; jamais l'épiscopat n'avait pu se réunir au complet. Il le pouvait désormais. L'importance de ces conciles résultait de la nature même de l'Eglise; aussi l'Eglise et l'Etat s'intéressaient-ils également à tout ce qui les concernait. Les empereurs les convoquaient tous, non point lorsqu'il leur en prenait fantaisie, mais lorsqu'ils avaient consulté les évêques les plus plus puissants et surtout le pape. Quand ceux-ci avaient reconnu la nécessité d'un concile, l'empereur songeait aux moyens de le réunir. Aussi les premiers conciles de Constantinople et d'Ephèse déclarent-ils qu'ils se sont réunis sur la demande des évêques et principalement du pape. L'Etat défrayait les évêques, dont la plupart étaient trop pauvres pour supporter les charges d'un long séjour dans un lieu étranger.

Les conciles ne s'occupant que d'intérêts religieux, étaient présidés par un évêque; celui de Nicée, malgré la présence de Constantin, le fut par Osius. Suivant Gélase de Cyzique[1], Osius présidait au nom du pape. Dans les conciles suivants, la présidence fut occupée soit par les légats du pape, soit par les évêques les plus marquants, au nom du souverain-pontife, comme nous le voyons au concile d'Ephèse présidé par saint Cyrille.

Outre cette présidence intérieure, on trouve encore, surtout dans les conciles moins anciens, des présidences extérieures. Les empereurs envoyaient aux conciles des dignitaires de l'Etat, en qualité de protecteurs et d'arbitres.

Il est évident qu'un décret synodal n'était valide que parce qu'il émanait du pouvoir épiscopal. Aussi est-il dit constamment que les décrets sont valides parce qu'ils ont été portés par les évêques, et infaillibles, parce qu'ils ont été rendus sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Les décrets ainsi validés par l'Eglise étaient en outre reconnus par l'Etat et transformés, même les décrets dogma-

[1] Gelasius, Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων, 3 libri (trois livres sont perdus); ap. Mansi, II, p. 753. — Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXV, p. 1186. — Cf. Fabricius-Harles, IX, 291. — Voir plus haut, p. 399.

tiques, en lois de l'empire. La profession de la foi catholique était accompagnée de certains droits civils sanctionnés par la confirmation de l'empereur.

Il importe donc de bien ici démêler l'élément religieux et l'élément civil. Nous pouvons admettre comme vérité générale que toute la législation ecclésiastique était protégée par l'Etat, depuis l'observation du dimanche jusqu'à l'exercice de la suprême puissance religieuse. L'Eglise avait toutes les raisons imaginables de se montrer reconnaissante envers l'Etat. Combien auraient refusé de se soumettre à l'Eglise si le gouvernement ne l'avait pas protégée ! Qu'on se rappelle les assauts des donatistes et des monophysites. Ce qu'ils firent en grand, des particuliers pouvaient le faire ailleurs en de moindres proportions. L'esprit n'étant pas toujours assez fort pour se garantir lui-même, quand la chair devenait trop puissante, le bras de chair intervenait pour la tenir en bride. L'observation du dimanche n'avait été jusque-là qu'une loi ecclésiastique ; Constantin en fit une loi civile. Les juges et autres fonctionnaires publics avaient ordre, ce jour-là et les jours de fêtes, d'interrompre leurs travaux. Valentinien III décida, à la demande du pape Léon I[er], que toutes les lois émanées du Saint-Siége auraient force de loi au même titre que les décisions des tribunaux : les évêques, qui s'opposaient quelquefois aux ordres du Saint-Siége, n'oseraient pas résister à l'Etat. Le pape Hilaire y faisait allusion lorsqu'il disait dans sa onzième décrétale : « Il a été statué aussi par la loi que vous accepteriez et observeriez, vous et vos Eglises, tout ce que le Saint-Siége aurait décidé sur la discipline et sur le dogme. » Qu'on le remarque bien, toutefois, ce ne sont pas les empereurs qui, en donnant de tels rescrits, ont établi la primauté du pape ; l'autorité publique se bornait à protéger l'établissement du Seigneur contre la violence de certains catholiques, et rendait à l'Eglise un service signalé.

A partir de ce moment, il est établi par des lois expresses que dans les cas de collision entre les lois civiles et les lois ecclésiastiques[1], les premières seront modifiées d'après les

[1] *Codex Theodos., de episc. judicio.* — *Novell. Justin.*, CXXIII, 21.

secondes. Il existe aussi, il est vrai, une novelle selon laquelle les lois de l'Eglise peuvent être abrogées par celles de l'Etat; mais il faut remarquer que les premières novelles ne s'appliquent qu'à des lois essentielles de l'Eglise, et que les dernières ne concernent que des lois accessoires. Dans les questions de mariage, toutefois, les empereurs allaient évidemment trop loin. En Occident, la législation ecclésiastique fut toujours plus libre sous ce rapport qu'en Orient, surtout à partir du cinquième siècle.

L'Etat approuvait aussi différentes mesures ecclésiastiques concernant les relations même purement civiles. Il était convenu que les dissentiments qui éclateraient entre des clercs ne seraient jugés que par le tribunal épiscopal. Il existe même une loi suivant laquelle des laïques en dispute avec des clercs ne peuvent être jugés que par l'autorité de l'évêque. Dans ce cas, toutefois, Justinien permettait aux laïques d'en appeler. Les apôtres conseillaient déjà d'en user ainsi [1]; mais ces espèces de sentences arbitrales n'avaient point force de loi pendant l'ère des persécutions; il n'en fut plus ainsi désormais, et il fut défendu d'appeler de la décision de l'évêque [2]. Cette institution juridique accabla de travaux les évêques, car les fidèles comptaient plus sur la justice des tribunaux ecclésiastiques que sur celle des tribunaux civils. Le code Justinien [3] engage les évêques à s'informer de ce qui se passe dans les cours civiles, et à réprimander les juges coupables de négligence ou d'iniquité. L'empereur lui-même ordonna aux évêques de visiter les prisons le lundi et le vendredi, et de lui faire connaître les délits des prisonniers et les traitements qu'on leur inflige. L'Etat se confiait en la justice des évêques, à qui leur caractère faisait un devoir de protéger les veuves, les orphelins et les opprimés. Beaucoup de bien fut ainsi opéré, et il devint visible que l'esprit du christianisme avait des consolations et des remèdes pour toutes les infortunes.

Un des plus beaux priviléges des évêques était celui d'intercesseur. Ils avaient le droit et même le devoir, dans des

[1] *I Cor.*, VI.
[2] Jungk, C.-F., *De origine... episcop. judicii... usque ad Justinianum*. Berl., 1832. — [3] I, IV, 22, 23.

cas exceptionnels, de demander grâce à l'empereur et d'accuser les proconsuls. C'était un moyen de prévenir les condamnations trop précipitées, dont on avait vu des exemples sous Théodose le Grand. — Une contribution avait été imposée à la ville d'Antioche. Des murmures éclatèrent parmi le peuple. Un ramassis de brouillons accourus de toutes parts, se mêlèrent à la foule, et une insurrection éclata pendant laquelle les statues des princes et de l'empereur furent renversées. La ville était menacée des plus terribles représailles et même de destruction. L'effroi régnait dans tous les cœurs; les agitateurs se dispersèrent et la faute retomba sur les habitants. Le gouverneur intervint, mais avant de le faire, il informa Théodose, qui fut inflexible. On s'adressa alors à l'évêque Flavien, qui courut à Constantinople. L'empereur ne voulut point entendre parler de pardon. Le vendredi-saint, Flavien se rend de nouveau auprès de l'empereur et l'exhorte à la miséricorde en lui mettant devant les yeux la passion du Sauveur. Théodose se laissa désarmer et fit grâce à Antioche. Cet acte produisit tant d'impression sur les païens qu'ils se convertirent par milliers[1]. De tels exemples se présentent en foule.

§ 3. **La primauté**[2].

D'où vient que pendant cette période il est beaucoup plus parlé de l'autorité du pape que dans la période précédente? Nous remarquons à première vue que cette autorité s'est considérablement accrue. Cet accroissement s'explique par

[1] Rohrbacher-Tappehorn, t. VII, p. 252-264. — Arn. Hug, *Antiochia und der Aufstand im Jahre* 387. Winterthur, 18?3.

[2] P. 361. — Mamachi, *Antiq. christ.*, lib. IV. — Binterim, III, I, II, p. 5-183. — Roskovany, *De primatu romani pontificis*. Augsb., 1834. — Rothensee, *Der Primat d. Papstes in allen Jahrh.*, 4 tomes. Mainz., 1836-1838. A. Arhinard, *les Orig. de l'Eglise romaine*. Par., 1852, 2 vol. — F.-P. Kenrick, *The Primacy of the Apostolic See vindicated*. New-York, 1837, 4e édit., 1855. — R.-J. Wilberforce, *An Inquiry into the Principles of Church Authority*. Lond., 1854 (ch. VI-X). — J.-E. Biddle, *The History of the Papacy to the Period of the Reformation*. Lond., 1854, 2 vol. — Thom. Greenwood, *Cathedra Petri, A Political History of the great Latin Patriarchate*. Lond., 1859, vol. I. — Allies, *The See of Sct. Peter*. Lond., 1866.

les mêmes raisons que celui du dogme. Le dogme est aussi beaucoup plus développé et plus précis qu'auparavant. Dans le fond, cependant, rien n'a été changé, sinon que ce qui était enfermé au dedans a été manifesté au dehors. Tout est resté substantiellement le même. — A quelles causes faut-il attribuer ce développement du pouvoir pontifical? A celles-là même qui ont introduit plus de précision dans le dogme. Le dogme ayant été attaqué et mutilé, la vérité fut mise dans une plus grande évidence, et le pape dut naturellement déployer une plus grande activité. Non-seulement, dans le cours de cette époque, la plupart des contrées sont envahies par l'hérésie, mais un grand nombre, le plus grand nombre même des siéges patriarcaux (et épiscopaux) en sont infectés. Or, tandis que la plupart des autres siéges sont en proie à l'hérésie, le Saint-Siége échappe seul à la contagion; Libère et Honorius tombent, il est vrai[1], mais leur chute reste sans importance. Libère n'était plus à Rome, mais dans un lointain exil. A Rome, il aurait eu son conseil naturel; en exil il était seul[2]. Or, nous ne devons point considérer le pape comme un être isolé. Quelque coupable qu'il soit dans sa conscience, sa faute ne peut être imputée au Saint-Siége. Rentré à Rome, il demeura invincible. — En ce qui concerne Honorius, Dieu permit son erreur pour donner à entendre que le pape ne doit jamais être envisagé sans l'épiscopat, ni l'épiscopat sans le pape. L'expérience manifestait de plus en plus les desseins que Dieu s'était proposés en permettant qu'il y eût des hérésies.

Le déploiement de l'autorité pontificale s'explique en outre par l'esprit antichrétien, si répandu à cette époque. Il avait envahi la plupart des évêques et même des patriarches, et se révélait dans un égoïsme effréné qui dédaignait les lois de l'Eglise et foulait aux pieds les anciennes coutumes. On dirigeait donc ses regards vers le siége d'où l'on attendait justice et protection, vérité et constance, vers le siége de Rome. Il fallait qu'il y eût dans l'Eglise un centre iné-

[1] Et adhuc sub judice lis est.

[2] Cette considération importante, qui s'applique également à Pascal II et à Pie VII (de 1810 à 1814), a été développée par Dœllinger, *les Fables imaginées sur les papes du moyen-âge*. Munich, 1863.

branlable, et qui fût tel en vertu d'une institution divine. Si le pape ne s'était élevé au-dessus des autres que par son audace, il eût été le premier oppresseur, et personne ne se fût tourné vers lui. Ce fut toujours dans les temps les plus calamiteux que l'on se serra le plus étroitement autour du Saint-Siége, car il était le meilleur protecteur des canons et par conséquent des opprimés.

Cette autorité, toutefois, ne pouvait devenir imposante qu'à la condition d'être représentée par des hommes du premier mérite. S'il n'y a pas de siége épiscopal qui n'ait été illustré par quelques grands hommes, le siége romain est le seul qui ait eu constamment des hommes distingués. De là vient que la puissance pontificale s'est toujours montrée plus grande dans les papes qui ont été doués de plus d'énergie et de sainteté. (Léon Ier.) Quand le dogme de la divinité de Jésus-Christ fut défendu par saint Athanase, il revêtit un éclat et une magnificence inouïs jusque-là ; de même quand saint Augustin exposa la doctrine de la grâce, saint Cyrille celle des deux natures dans une seule personne en Jésus-Christ. Le même phénomène a lieu dans l'histoire de la papauté. C'est donc par un dessein visible de la Providence que le Saint-Siége a toujours été occupé par des hommes de distinction.

L'histoire des papes témoigne en outre que chaque fois qu'ils interviennent dans les affaires ecclésiastiques, ils se montrent pleins de calme, de dignité et de modestie ; toutes qualités qui s'accordent parfaitement avec les talents supérieurs dont il a plu à Dieu d'orner ses premiers représentants.

Tant que l'Eglise vécut sous les empereurs païens, ceux-ci ne s'occupèrent point de la marche des affaires ecclésiastiques ; mais il n'en fut plus ainsi après la conversion des empereurs et lorsque Constantinople fut devenue la capitale de l'empire. Après le partage de l'empire par Théodose, les souverains d'Occident transportèrent leur résidence de Rome à Milan et à Ravenne. Ils quittèrent Rome afin de ne point entraver le développement de la puissance pontificale. Jamais, s'ils fussent restés à Rome, les papes n'auraient pu faire de leur autorité un emploi aussi utile à

l'Eglise. Ils auraient été mêlés à la politique des empereurs et distraits par mille soucis étrangers. Les empereurs se croyaient souvent obligés de tenir un faux milieu, afin de réconcilier les partis, de rétablir et consolider la paix au sein de leur empire. Or l'Eglise n'a pas le droit de conclure une paix mensongère; la paix ne peut avoir d'autre fondement que la vérité. Si les empereurs étaient restés à Rome, ils auraient fait en sorte, comme à Constantinople, qu'il ne montât sur le Saint-Siége que des hommes à demi-mesures[1]; et les papes seraient complètement sortis de leur voie. Les papes ont toujours été tirés du sein même de l'Eglise de Rome; on choisissait celui qui passait pour le plus digne. Il se peut, sans doute, qu'en fixant ailleurs leur résidence, les empereurs aient eu d'autres desseins; mais nous ne devons pas moins reconnaître dans cette démarche un signe tout providentiel.

La persuasion que la papauté a été divinement instituée s'était également maintenue dans cette période. Quatre questions s'offrent ici à notre examen : Quelle idée les papes se faisaient-ils de leur autorité? comment cette idée se révélait-elle dans les conciles? dans les empereurs? dans les Pères de l'Eglise? — Aussi longtemps que la paix règne dans la famille, la puissance du père est à peine sensible. Conclure de là qu'elle n'existe point serait absurde. Dans les trois premiers siècles, le pape avait eu peu d'occasions d'exercer son autorité; il en fut tout autrement dans la seconde période.

1. Quelle idée se faisait-on de la puissance pontificale pendant cette période, et quelle idée les papes s'en faisaient-ils eux-mêmes? — Les décrétales des papes commencent avec cette période; les décrétales antérieures sont perdues. Dans les plus anciennes que nous ayons, celles du pape Sirice, la primauté apparaît clairement comme étant d'institution divine : « Nous portons les fardeaux de tous ceux qui sont accablés, écrivait ce pape à Himère, évêque de Tarragone, ou plutôt c'est l'apôtre saint Pierre qui les porte en nous[2]. »

[1] Comme on le voit par le pape Vigile.

[2] L'opinion désavantageuse de saint Jérôme sur ce pape (p. 476) est brillamment réfutée par les lettres décrétales de Sirice. — Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, II, I, p. 426.

Dans une décrétale du pape Innocent à Victrix de Rouen et à Félix de Nocéra, le pape est désigné comme la source de l'épiscopat. Il est dit de l'évêque de Rome qu'il tient la place de Pierre, et par conséquent qu'il est *caput et apex totius episcopatus*.

Léon le Grand, dont les lettres aussi bien que les homélies contiennent de très-remarquables passages, dit dans son premier sermon sur saint Pierre et saint Paul « que Rome, le siége de Pierre, règne par le prince des apôtres sur toutes les Eglises de l'univers. »

L'idée que les papes avaient d'eux-mêmes devait se révéler dans toute sa plénitude. Quand on est investi d'un pouvoir divin et qu'on en a la conscience, on doit agir en conséquence. Nous en avons une preuve dans la quatrième décrétale du pape Gélase à l'évêque Anastase : « S'il convient, dit-il, que les cœurs des fidèles obéissent aux évêques, à plus forte raison doivent-ils l'obéissance au siége de Pierre[1]. »

2. Les conciles, tant particuliers qu'œcuméniques, parlent dans le même sens, quoiqu'on n'y trouve point de canon où la primauté du Saint-Siége soit défendue contre les hérétiques et les schismatiques. Un seul concile fait exception.

Entre les conciles d'Occident, celui de Sardique (343-344) est particulièrement intéressant. Dans sa lettre synodale, ce concile appelle le pape Jules le chef de l'Eglise, parce qu'il est le successeur de saint Pierre[2]. Le concile de Tarragone écrivait au pape Hormisdas (vers 516) : « Il faut bien tenir compte du privilége de saint Pierre, qui, après la mort du Seigneur, a reçu le pouvoir des clefs. » Au concile d'Ephèse, le légat du pape, Philippe, disait : « Personne ne doute, tous les siècles savent au contraire que Pierre a reçu de Notre-Seigneur les clefs du royaume ; jusqu'à présent et toujours, il vit et juge dans ses successeurs. Célestin, qui tient aujourd'hui sa place, nous a envoyés à ce concile, et nous déclarons que Nestorius est déposé. » Cette déclaration doit être en-

[1] Gélase, VIIIe *Décrét.*

[2] Le mérite de cette lettre revient principalement au grand Osius qui, de concert avec Gaudentius de Naissus, avait exalté la puissance du pontife romain dans les canons III-V de ce concile. Le pape fut désormais le premier juge des controverses entre les évêques. (Héfelé, *Hist. conc.*, I, 546-555, avec indication des anciens ouvrages.)

visagée comme l'expression des sentiments de toute l'assemblée. Au concile de Chalcédoine, Dioscore est déposé par les légats du pape Léon Ier, successeur de saint Pierre et fondement de la foi. Ce concile renferme plusieurs autres passages où la puissance des papes est clairement énoncée. Quand on y fit lecture de la lettre de Léon Ier, tous les Pères s'écrièrent : « C'est Pierre lui-même qui a parlé ! » Ils l'appellent le fondement, le chef, et ils se nomment les membres.

3. Venons maintenant aux témoignages des Pères de l'Église. Saint Optat de Milève[1] disait à Parménien : « Vous ne pouvez nier que vous ne sachiez que la chaire épiscopale a été donnée à Rome premièrement à Pierre, » etc. : passage remarquable, en ce qu'il atteste que les donatistes, nommément Parménien, reconnaissaient eux-mêmes la primauté de Rome, d'après le sens naturel de ces mots : « Vous ne pouvez nier. » Aussi envoyèrent-ils à Rome un pape de leur façon. Optat fait ensuite l'énumération de tous les papes, et termine ainsi : Nous sommes membres de l'Eglise catholique parce que nous sommes unis au centre que Dieu a établi. Pour vous, vous n'y êtes pas attachés, et c'est pourquoi toute votre discussion est vaine ; vous n'êtes point un membre de l'Eglise catholique.

Saint Jérôme[2] dit « qu'un seul a été choisi entre tous ; » et il déclare dans une lettre au pape que celui qui n'est pas en union avec le Saint-Siége est hors de l'Eglise[3]. Le *Psaume contre Donat* de saint Augustin, et sa cinquante-troisième lettre roulent sur le même sujet. Dans le *Psaume,* il invite les donatistes à examiner, dans la liste des papes, comment ils se sont succédé les uns aux autres ; dans la lettre en question, il dit que la prééminence apostolique a toujours fleuri à Rome[4].

4. L'empereur Valentinien III (445), et l'impératrice Placidie, dans un écrit à Théodose II, Justinien dans son recueil de lois[5], reconnaissent aussi que la primauté de Rome remonte à Pierre et est d'institution divine.

[1] *De schism. Donat.*, lib. II, cap. II. — [2] Hieron., *Adv. Jovinian.*, I, XXVI.
[3] Eug. Bernard, *les Voyages de saint Jérôme, sa vie, ses œuvres et son influence.* Par., 1864.
[4] Voir aussi le *De ingratis* de saint Prosper. — [5] *De summ. Trinit.*, I, VII.

Quand on envisage tous ces faits, quand on considère l'Eglise dans son ensemble, dans les prêtres, dans les laïques, dans toutes les classes de la société, il faudrait être complètement aveuglé par la passion pour oser nier la primauté. Et les passages que nous avons cités ne parlent pas seulement d'une primauté d'honneur, mais encore d'une primauté de juridiction. Pour soutenir le contraire, il faudrait ou ne les pas comprendre ou les dénaturer. Une charge purement honorifique n'est rien au fond ; prétendre que le Christ n'a voulu instituer qu'un titre d'honneur, ce serait n'avoir pas la moindre idée de Jésus-Christ et de l'Eglise. Tous ces textes présentent un enchaînement dont le sens général emporte l'exercice d'un pouvoir effectif.

§ 4. Constitution patriarcale[1].

Les droits patriarcaux et les divers éléments qui sont entrés dans la constitution patriarcale remontent aux premiers temps de l'Eglise. C'était un principe général que le droit d'un évêque s'étendait aussi loin que l'Evangile s'était étendu à partir de sa ville épiscopale. De là vient que les siéges apostoliques avaient déjà de nombreuses prérogatives qui les distinguaient des autres siéges épiscopaux, notamment celui de Rome, fondé par saint Pierre et saint Paul, celui d'Alexandrie par saint Marc, celui d'Antioche par saint Pierre[2]. D'autres siéges encore furent investis de priviléges particuliers. Cependant on ne trouve point dans les trois premiers siècles de canon qui les détermine : c'était un droit coutumier. Le premier concile de Nicée rédigea un canon (VIe) sur ce sujet, à l'occasion du schismatique Mélèce, qui s'étant dé-

[1] Morini, *De patriarch. et primat. origine*, 1669. — J.-W. Jan, *Dissertatio de origine patriarcharum*. Wittenb., 1718. — Mamachi, *Antiq. christianæ*, lib. II. — Thomassin, *De patriarch.*, tom. I, lib. I, cap. VII-XL. — Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen* (sur le canon VI du concile de Nicée). B., 1853. — Phillips, *Kirchenrecht*, vol. II et VI.

[2] Voir *Fondation de la première communauté chrétienne d'Antioche par S. Pierre en* 36, dans l'opuscule : *S. Pierre et S. Paul*, par Gams, éd. Gaume, 1867. — (Ritter, *Ueber den Antiochen. Episcopat des Apostels Petrus*, dans *Zeitschrift für Philos. u. kath. Theol.*, livrais. LXVI, p. 161, 1848) ; le même, sur saint Marc, p. 50-55. — J. Mason Neale, p. 523.)

claré indépendant du patriarche d'Alexandrie, avait formé autour de lui une Eglise particulière et ordonné des évêques[1]. Les Pères assemblés décidèrent que le patriarche d'Alexandrie exercerait sur l'Egypte, la Libye et la Pentapole, les mêmes droits que les patriarches de Rome et d'Antioche ; qu'il en serait de même des villes principales, telles que : Ephèse, par rapport à la province asiatique, Césarée relativement au Pont, Héraclée à l'égard de la Thrace. Le patriarche de Rome est nommé le premier ; celui d'Alexandrie le second ; celui d'Antioche le troisième.

On en ajouta bientôt un quatrième, celui de Constantinople[2]. Constantin ayant fait de Byzance la seconde ville de l'empire, il convenait que l'évêque de cette ville eût un rang plus élevé. Mais les circonstances devaient d'elles-mêmes donner une grande importance au patriarche de Constantinople : c'était là qu'affluaient de tous les points de l'empire les évêques qui avaient à traiter des affaires particulières avec l'empereur. L'examen et la décision en étaient confiés à l'évêque de Constantinople, qui d'ordinaire assemblait un synode où se résolvaient les questions proposées. De là une cour spéciale de justice qui s'établit par la marche naturelle des choses[3].

De graves complications éclatèrent vers la fin du quatrième siècle dans la province d'Asie. Plusieurs évêques avaient acheté leurs siéges au prix de la simonie la plus grossière. Saint Chrysostome intervint et rétablit l'ordre. On lui en fit plus tard un crime, en lui reprochant de s'être immiscé, de son propre chef, dans des affaires qui lui étaient étrangères. Le premier concile de Constantinople (canon III) décida que Constantinople étant devenue la Rome nouvelle, l'évêque de cette ville aurait la primauté d'honneur après l'évêque de Rome[4]. Ce canon ne fut pas approuvé du pape. Il ne s'agissait sans doute que d'une prééminence d'honneur ; mais la prééminence de juridiction s'y joignit bientôt, et elle fut également reconnue par le concile de Chalcédoine. Ce dernier

[1] P. 402, 413.

[2] Héfelé, *Conc.-Gesch.*, II, 510-517, *Die Erhœhung des Stuhls von Constantinopel* (canon XXVIII de Chalcédoine). — Hergenrœther, *Photius I*, p. 57, 71, 89.

[3] Σύνοδος ἐνδημοῦσα.

[4] Maassen, p. 18-20 ; Héfelé, II, XVII, XVIII ; Hergenrœther, p. 32-40.

concile déposa d'abord Dioscore. Le patriarche d'Antioche étant également suspect sur la foi, et par conséquent réduit à se taire, de même que plusieurs évêques présents, l'évêque de Constantinople crut que le moment était venu d'agir. Il fut statué, par le canon IX[1], que si, dans tout l'Orient, une plainte était portée par un évêque ou un prêtre contre les métropolitains, c'est à l'évêque de Constantinople qu'il appartiendrait d'en connaître. C'était lui donner la prééminence sur les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Le canon XXVIIIe disait qu'au concile de 381 l'évêque de Constantinople avait occupé le second rang dans l'Eglise; que son diocèse devait s'étendre sur la Thrace, l'Asie et le Pont, ainsi que sur les provinces du Danube occupées par les Barbares. Le patriarche de Constantinople passait du quatrième rang au premier. Une grande partie des évêques de Chalcédoine donnèrent leur assentiment, mais non les légats du pape, qui ne furent pas admis à la séance. Ils produisirent les instructions de Léon Ier, qui leur défendait d'approuver aucune nouveauté. Léon Ier ne consentit jamais à cet acte, et se plaignit amèrement au patriarche Anatolius et à l'empereur Marcien. Le XXVIIIe canon n'en fut pas moins adopté, et les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche plièrent sous le joug. Ce canon portait que l'évêque de la nouvelle Rome jouirait des mêmes honneurs et de la même autorité que l'évêque de l'ancienne Rome; que les Pères ayant accordé la prééminence à l'évêque de l'ancienne Rome, il fallait l'accorder à l'évêque de la Rome nouvelle. L'évêque de Constantinople devenait ainsi l'égal du pontife romain.

Ce canon XXVIIIe a soulevé de grandes disputes; on a voulu en conclure que la primauté romaine venait uniquement de ce que Rome était la capitale. Katercamp[2] prétend qu'il était seulement question de droits patriarcaux, et nullement des droits de la primauté. Cela est-il vrai? C'était une forme de langage généralement usitée alors que l'*antiquité* avait accordé la primauté à l'évêque de Rome[3]. Le concile de Chal-

[1] Héfelé, II, p. 493-496. Voir le canon XVII.
[2] Katerkamp, *K.-G.*, t. III, p. 256-261.
[3] Cf. Gelas., *Decret.* VIII. Voir sur ce décret Thiel, *loc. cit.;* Héfelé, *Hist. des conc.*, II, 597. — J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien a. d. Mero-*

cédoine dit formellement que l'évêque de Rome est investi de la primauté. Comment expliquer ce canon? Le seul moyen de l'expliquer est de dire qu'Anatolius ne trouvait pas d'autre tactique pour s'élever que de ravaler toute la puissance ecclésiastique, et par conséquent la primauté, au niveau d'une institution humaine. Le schisme était commencé. Ce canon est rédigé avec une grande malice : les Pères, y est-il dit, ont reconnu la primauté du pape ; veut-on donner à entendre que ce sont eux les premiers qui l'ont conférée au pape? Les Pères de Nicée avaient aussi reconnu la divinité de Jésus-Christ ; s'ensuit-il qu'ils l'eussent inventée? Cependant ce canon prêtait à une autre interprétation, et ce fut Anatolius qui la donna. Comme les Grecs d'alors reconnaissaient encore généralement la primauté romaine, le schisme n'était pas mûr ; lorsque l'esprit chrétien aura diminué de plus en plus avec le cours du temps, ce qui était préparé de longue date éclatera dans toute sa force.

Dans un concile tenu à Rome sous Gélase Ier, soixante-dix évêques proclamèrent que la primauté était d'institution divine; que l'évêque de Rome n'était point le premier parce que Rome était la capitale, mais parce que Pierre en mourant y avait laissé sa dignité.

Un cinquième siége patriarcal fut institué à Jérusalem. Après de nombreux efforts pour accroître leur crédit et s'assujétir les métropolitains de Césarée, les évêques de Jérusalem réussirent enfin à faire décréter par le concile de Chalcédoine que l'évêque de Jérusalem aurait la juridiction sur les évêques de Palestine. Il était donc métropolitain. Il devint bientôt aussi patriarche, et siégea dans les conciles universels après les quatre principaux patriarches [1].

Rufin rapporte dans sa traduction du concile de Nicée que

vingerzeit. Bamb., 1867. — Appendice : Suivant Thiel, de nombreuses additions auraient été faites au décret de Gélase à partir du pape Damase. Les passages de ce décret relatif à l'opinion que saint Pierre et saint Paul n'ont pas été martyrisés le même jour, sont expliqués ainsi par Windischmann (*Vindiciæ Petrinæ*, p. 66) : « Gelasium magis perversam hæreticorum, qui ea traditione abutebantur, intentionem reprehendisse credimus, quam quod ipsam illam traditionem hæreticam esse censuerit. » Héfelé tient le même langage, II, 600.

[1] Héfelé, II, 483. — Kunstmann, *Jerusalem als Patriarchat, Custodie und Erzbisthum*, dans *Histor.-polit. Blætt.*, t. XLI, p. 192, 277, 365.

le patriarche d'Alexandrie fut investi des mêmes droits que le pape avait sur les provinces suburbaines. Or, le diocèse patriarcal de l'évêque de Rome ne se limitait pas à ces seules provinces; il s'étendait sur tout l'Occident, sur l'Espagne, la Gaule, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Illyrie occidentale (et l'Afrique). Nous en avons les preuves les plus explicites[1]. L'Afrique aussi en faisait certainement partie.

Chaque pays avait ses mœurs et son histoire particulière, et comme les papes n'aimaient pas à intervenir, les droits patriarcaux n'étaient pas partout les mêmes. Voici en quoi ils consistaient ordinairement :

1° Les patriarches présidaient les conciles œcuméniques; 2° ils ordonnaient les métropolitains. Celui d'Alexandrie, n'ayant presque pas de métropolitains dans sa circonscription, ordonnait aussi la plupart de ses évêques. Dans les provinces suburbaines, le pape ordonnait les évêques par lui-même, dans les autres provinces, par ses légats. 3° Ils réunissaient les synodes patriarcaux; 4° ils recevaient les appels en première instance, excepté dans les questions de foi, qui ressortissaient au pape. 5° Ils ne pouvaient être jugés que par le pape.

Il était admis en principe que l'origine des patriarches venait de ce que leurs villes avaient été le point de départ de la propagation du christianisme dans plusieurs contrées. Cette raison est insuffisante. Ainsi l'Illyrie était placée sous le patriarcat de Rome, et cependant ce n'était pas de Rome que le christianisme y avait pénétré; saint Paul lui-même y avait prêché, et avait fondé les siéges de Bérée et de Thessalonique. Pierre de Marca et Thomassin donnent pour raison que l'Illyrie avait appartenu de bonne heure à l'Occident. L'Illyrie occidentale ne fut enlevée à Honorius que par Arcadius son frère. Le successeur d'Arcadius, Théodose, décida aussitôt qu'elle serait aussi séparée de l'Occident sous le rapport religieux; mais le pape Honorius lui fit changer de sentiment. — De plus, il y avait des pays qui n'étaient placés sous aucun patriarche. Ainsi la Chypre ne reconnaissait d'autre chef que le pape, elle était *autocéphale*.

[1] S. Basil., *Ep.* LXX et CCXXXIX; Aug., *Contra Crescon.*, III, XXXVIII; I, VI; Innoc. Ier, *Decret.* II *ad Decent.*

Les patriarches d'Antioche disaisent qu'elle ne s'était séparée d'Antioche que depuis les controverses de l'arianisme, et parce que plusieurs ariens en avaient occupé le siége. Les évêques d'Afrique, l'Abyssinie exceptée, n'avaient pas non plus de patriarches; ils ne reconnaissaient que le pape. De même pour les provinces du centre de l'Asie.

Tous les évêques portaient le titre de *papa, apostolus, apostolicæ sedis episcopus*. La dénomination de *pape* ne fut réservée au seul évêque de Rome que dans la première moitié du sixième siècle, probablement du temps de Cassiodore. Mais le pape n'avait jamais cessé de porter ce titre. Les évêques le portaient sans l'article. On pouvait dire de chaque évêque qu'il était *un* pape[1]; mais le pape seul était *le* pape; le siége apostolique n'était qu'à Rome. Pour les autres évêques on ajoutait toujours le nom de la ville : par exemple, le siége apostolique d'Ephèse.

Les évêques les plus éminents s'appelaient *archevêques, patriarches, exarques*. Les patriarches d'Alexandrie furent les premiers qui employèrent le titre d'*archevêque*. Il était déjà fort usité au temps de saint Epiphane. Saint Cyrille fut le premier évêque qui porta ce nom et qui le donna à l'évêque de Rome[2]. Il fut souvent appliqué à Léon Ier pendant le concile de Chalcédoine. On le donna d'abord aux seuls patriarches, et ensuite aux métropolitains. Les patriarches furent longtemps désignées par le nom d'exarques[3]. Ce titre fut donné comme une sorte de dédommagement aux évêques d'Ephèse, d'Héraclée et de Césarée, après qu'ils eurent été rabaissés par le patriarche de Constantinople.

La dénomination de patriarche fut créée au cinquième siècle, on ignore à quelle occasion. Pierre de Marca[4] pense que l'Eglise chrétienne l'a empruntée aux juifs, qui, avant la ruine de Jérusalem, avaient en Egypte un chef qu'ils nommaient patriarche. Cette explication n'est guère plausible. Ce titre a été sans doute emprunté à la constitution patriarcale

[1] J. Diecmann, *De vocis Papæ ætatibus*. Viteb., 1671, in-4°.
[2] *Conc. Ephes.*, act. I. — [3] *Conc. Chalced.*, can. IX et XVII.
[4] *Dissertat. de primatu Lugdunens.* — Lucii Ferraris *Biblioth. prompt.*, au mot *archiepiscopus*.— J. Mast, *Abhandl. über die rechtliche Stellung der Erzbischœfe*. Freib., 1847. — S. Drey, *Neue Untersuchung über die apostolischen Constitution. und Canones*. Tüb., 1832.

de l'ancienne Eglise, et, de fait, il convenait parfaitement aux évêques des villes d'où le christianisme s'était propagé. Dès le quatrième siècle, des évêques distingués, tel que saint Grégoire de Nazianze[1], étaient appelés du nom de patriarches. Le concile de Chalcédoine qualifia ainsi le pape Léon Ier, et les légats de l'empire donnaient déjà ce nom aux patriarches les plus renommés d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople. Cette dénomination passa en coutume. Maintenant, le patriarche de Constantinople voulait qu'on le qualifiât de *patriarche œcuménique*. On ne vit là tout d'abord qu'une ostentation ridicule et méprisable, mais nullement nuisible, et les papes laissèrent faire. Mais on s'aperçut bientôt que les patriarches cachaient sous ce titre une prétention à la primauté et à la domination sur tous les autres patriarches. Le premier qui usurpa ce titre fut le superbe Jean le Jeûneur. Il jeûnait beaucoup, incontestablement, mais il réprimait d'autant moins son ambition. Lorsqu'il eut cité devant son siége le patriarche d'Antioche, on vit clairement le but où il tendait. Pélage II intervint et lui défendit de porter ce titre. Grégoire Ier l'appuya énergiquement, et nous avons de lui à ce sujet des lettres excellentes. Les patriarches de Constantinople se désistèrent pendant quelque temps, mais ce titre fut de nouveau revendiqué par le patriarche Cyriaque[2]. Dès cette époque, on le voit, les patriarches de Constantinople travaillaient déjà à déchirer l'Eglise, et Léon Ier avait prévu toute l'étendue du mal lorsqu'il avait protesté si énergiquement contre le canon XXVIII de Chalcédoine. Boniface III s'étant plaint à l'empereur Phocas, celui-ci défendit à Cyriaque de conserver ce titre, déclarant que le pape seul était chef de l'Eglise et avait droit de le porter. Il est croyable, du reste, que Phocas ne voulait que complaire au pape afin de trouver en lui un appui contre les Lombards[3].

Les papes eux-mêmes ne prenaient jamais d'autre titre que celui d'évêques de Rome. Ils ne se nommaient jamais patriarches, archevêques, patriarches œcuméniques. Grégoire le Grand ayant reçu plusieurs lettres où il était traité de

[1] *Orat.*, XLII, 23.
[2] Hergenrœther, *loc. cit.*, *Der Titel :* « Oekumen. Patriarch. » p. 178-196.
[3] Paul. Diac., IV, cap. XXX, *De reb. gestis Longob.*

patriarche œcuménique, d'évêque universel, répondit que ces titres étaient injurieux, que s'il en était ainsi, il n'y aurait plus d'autres patriarches et évêques. Ce titre pourrait, en effet, signifier que celui qui le porte est le seul évêque; mais on peut l'entendre aussi dans ce sens que l'évêque de Rome est le chef de l'Eglise[1]. Grégoire le Grand est le premier qui se soit nommé par humilité le « serviteur des serviteurs de Dieu[2]; » et ces mots dans sa bouche étaient vraiment l'expression de l'humilité, car ils exprimaient la vertu que ce pape aurait voulu posséder.

Les distinctions extérieures des patriarches étaient 1° le pallium. L'envoi qu'en fit le pape Symmaque à saint Césaire d'Arles est le plus ancien exemple que nous connaissions. On appelait ainsi une bande de lin que le pape envoyait aux évêques les plus renommés. Dans la suite, cette distinction fut également attachée à la dignité de métropolitain[3].

En Orient, il y avait deux sortes de pallium. Le premier était l'omophorion (*subhumerale, pallium*), espèce de manteau qui descendait des épaules jusqu'au talon. Les métropolitains le remettaient aux évêques qu'ils venaient d'ordonner. L'autre pallium ressemblait à celui des occidentaux et était conféré par les patriarches. Peu de temps après Constantin le Grand, les patriarches remettaient à leurs plus illustres

[1] Gregor. *Ep.* v, 18, 20, 43. — [2] Joann. Diac., *Vit. Gregor. Magn.*, lib. II, I. — Hergenrœther, p. 188.

[3] Sur le pallium, voir Marc-Paul Leo, *De usu et auctoritate pallii*. Rom., 1652. — Nic. de Bralion, *De pallio archiep.* Par., (1648), 1669. — Fr. Florens, *De usu et auctoritate pallii* (*Op.*, t. I, 282-284). — Dan. Papebroch, *Dissertationes de forma pallii*, in *Propyl. Act. sct. m. Maji*, p. 205. — Th. Ruinart, *Dissert. histor. de pallio archiepiscopali* (ouvrage posth. de Mabillon et Ruinart. Par., 1724, in-4°, vol. II, p. 397-554). — G.-A. Bianchi, *Della politia e della potestà della Chiesa*, t. I, part. I, p. 178-261 (en français par l'abbé Peltier. Par., 1857). — Barthel, *De pallio*. Herbip., 1753. — J.-G. Pertsch, *De origine, usu et auctoritate pallii archiepiscopalis*. Helmst., 1754. — Phillips, *Histor.-polit. Blætt.*, t. IV, 274-280; *Vermischte Schriften*, II, 270; *Kirchenrecht*, t. II, V, p. 609-661; VI, 838-851. — *Primado ant. de las Iglesias de España, fol. Sevill.* (anonyme et sans millésime, dédié à Philippe V), p. 137-316. — Laur. Berti, *Dissertaz. sopra l'antichità del pallio* (ap. Zaccaria, *Raccolta di dissert.*, t. IX, diss. VIII). — Phil. Vespasiani, *De sacri pallii orig. dissert.* Rom., 1856. — D.-C. Cavedoni, *Richerche critiche intorno all' origine e ragione della forma del sacro pallio ecclesiastico*. Modena, 1856. — E.-S. Cyprian, *Dissert. de omophorio episcoporum græcorum*. Helmst., 1698, in-4°.

évêques une *fascia* qui descendait jusqu'aux genoux. Elle était tissue avec de la laine, rarement avec du lin. Les Grecs la considéraient comme le symbole du Bon-Pasteur. Elle venait des empereurs, qui dans le principe portaient sans doute eux-mêmes ce vêtement. Ils le donnèrent ensuite aux patriarches comme un emblême du sacerdoce royal institué par Jésus-Christ. Diverses modifications y furent apportées dans la suite en Orient. Les patriarches se firent ensuite précéder d'un chandelier d'or ou d'argent surmonté d'un cierge allumé.

§ 5. Métropolitains, évêques[1].

Les développements de la constitution patriarcale durant cette période étendirent singulièrement l'indépendance des métropolitains. Ils ordonnaient les évêques, présidaient les conciles, aplanissaient les différends qu'on portait à leur tribunal, exécutaient les décrets des principaux conciles et punissaient les négligents.

A partir de ce moment, on exigea aussi des évêques qu'ils remplissent eux-mêmes les fonctions épiscopales. Ils continuèrent comme auparavant, d'administrer les sacrements dans leurs Eglises. Des priviléges impériaux agrandirent notablement le cercle de leurs affaires, et ils durent se procurer des auxiliaires : de là les chorévêques, les archiprêtres et les archidiacres.

Il faut distinguer deux classes de chorévêques, ou évêques ruraux[2] : ceux qui étaient réellement évêques et ceux qui n'administraient qu'une partie des affaires épiscopales. Il fut décidé aux conciles de Sardique et de Laodicée que ces

[1] Thomassin, part. I et II. — Mast, *loc. cit.* — Phillips, *Kirchenrecht*, II, p. 78-89 ; VI, 811-851. — Jac. Usher, *De episcoporum et metropolitanorum origine.* Londres, 1687 (Brem., 1701). — J.-G. Kœrner, *Dissert. de metropolitanorum in Ecclesia veteri auctoritate.* Leipz., 1751. — Staudenmaier, *Die Bischofswahlen.* — Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats.* Tüb., 1838. — Barbosa, *De officio et potestate episcopi.* Lugd., 1698. — J. Helfert, *Von den Rechten und Pflichten der Bischœfe und Pfarrer.* Prag., 1832. — D. Bouix, *Tractatus de episcopo et de synodo diœcesana,* 2 vol. Par., 1859.

[2] Phillips, II, p. 95-109.

sortes d'évêques seraient supprimés[1]. D'autres conciles restreignirent leurs droits. On voulait supprimer les évêques ruraux, parce qu'il y avait alors quantité de chrétiens qui, peu familiers avec la notion de l'épiscopat, et se figurant que les évêques de la campagne valaient moins que les évêques des villes, méprisaient ceux-là et leur refusaient l'obéissance. En Orient même, la seconde classe disparaît aussi de plus en plus; il paraît qu'ils administraient avec beaucoup de légèreté les emplois qui leur étaient confiés, par exemple, la collation des ordres inférieurs. En Occident, ces coadjuteurs étaient ordinairement de simples prêtres, à qui les évêques confiaient l'exercice de certains droits.

Nous trouvons dès cette époque des archiprêtres en Orient comme en Occident. Saint Athanase est le premier qui ait reçu dans l'Eglise grecque le titre de « premier diacre. » Comme il était le plus jeune, on ne saurait dire que ce titre lui fut donné à cause de son âge. En Occident, Cécilien de Carthage est désigné par le terme d'archidiacre[2].

Les fonctions épiscopales qu'exerçait l'archidiacre auraient pu être remplies par un simple prêtre. Quand l'évêque assistait à un concile, l'archidiacre était obligé de prêcher et d'administrer les sacrements. Il avait aussi la surveillance des mœurs. Les droits épiscopaux dont il était investi concernaient surtout les affaires du dehors, l'administration de la justice, la gestion des biens ecclésiastiques. Aussi le deuxième concile de Carthage lui prescrivait-il de s'intéresser aux veuves et aux orphelins. Il était chargé d'initier à leurs fonctions ceux qui avaient reçu les ordres inférieurs et de surveiller tous ceux qui n'étaient pas prêtres. Ordinairement on choisissait pour ces fonctions les hommes les plus capables; car les évêques les envoyaient aux conciles, leur confiaient d'importantes affaires, surtout des légations à

[1] Voir sur le concile d'Antioche de 270 : Eusèbe, VII, XXX. — Concil. Ancyr., can. XIII; Antioch., 341, can. XIX; Laod., can. LVII; Sardicense, can. VI.

[2] Thomassin, I, II, XVII et suiv. — Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche*, I, I, p. 336-514. — G.-C. Neller, *De archidiaconis*. Trier, 1771. — Kress, 1725, et J.-G. Pertsch, 1743, sur l'archidiaconat.

Rome. Ils avaient souvent des pouvoirs très-étendus, qu'ils outrepassèrent plus d'une fois (témoin saint Jérôme).

A Rome, à Alexandrie et à Constantinople, nous rencontrons à la fois des églises épiscopales et des églises paroissiales. Il paraît qu'il en était de même à Antioche. Mais ailleurs, même dans les grandes villes, il n'y avait point d'églises paroissiales. L'unité, croyait-on, ne permettait pas qu'il y eût plus d'une église dans une seule ville. C'est là que tous les fidèles devaient se réunir; et il y a lieu de croire que là même où il existait plusieurs églises, on alternait de l'une à l'autre. (S. Chrysostome.) Leurs droits étaient encore très-restreints. Dans les campagnes, au contraire, il était impossible d'interdire la pluralité des églises paroissiales : saint Chrysostome encourageait même à les multiplier. Dans les églises des villes qui n'étaient point cathédrales, toutes les fonctions se bornaient à faire des catéchismes et à réciter des prières. Afin de montrer au grand jour la liberté dont jouissait l'Eglise, et d'en favoriser le maintien, on en vint au point, quand le nombre des fidèles se fut accru, d'établir un évêque presque dans chaque petite ville. Saint Basile voulait même qu'on en fît une règle générale. La même chose se voyait en Afrique. De là le nombre prodigieux d'évêques que nous rencontrons à cette époque.

Plusieurs lois furent publiées alors pour renouveler celles qui avaient été portées dans la première période sur les élections épiscopales : l'évêque devait être choisi par le peuple avec le consentement du clergé, et consacré par le métropolitain. Cependant il devenait de jour en jour plus manifeste que ces lois n'avaient plus d'aussi bons résultats que précédemment. Les passions les plus diverses, l'esprit de parti, les considérations de famille, la corruption régnaient en souverains, ainsi que nous l'apprenons de saint Chrysostome et du concile de Laodicée. Il fallait donc s'attendre à de grandes modifications. Nous verrons désormais les évêques et les métropolitains s'emparer insensiblement de l'élection et présenter au peuple leur propre candidat. Quelquefois l'élu sera choisi parmi un certain nombre de candidats présentés. Plus d'un évêque nommait de son vivant un coadjuteur qui lui succédait après sa mort; chose facile, quand

un évêque possédait l'affection et la confiance du peuple, comme ce fut le cas pour saint Césaire d'Arles. Enfin, Justinien édicta pour l'Orient une loi qui excluait le peuple de l'élection épiscopale et n'admettait que les notables et les savants de la ville. Dans les Etats germaniques, les évêques étaient presque toujours élus par les rois[1].

§ 6. **Education du clergé**[2].

Sur ce point encore tout était resté comme pendant la première période. Maintenant, les conditions requises pour entrer dans la cléricature vont être réglées par des lois positives, et les canons traceront la route qu'il faudra parcourir pour atteindre au sacerdoce. « C'est là, disait le concile de Sardique (canon x), l'unique moyen de constater la croyance, l'humilité et la gravité de l'homme. » Le pape Sirice décida[3] que celui qui dès son enfance a été promu au grade de lecteur, ne pourra monter au diaconat qu'à l'âge de trente ans, à la prêtrise que cinq ans après, et à l'épiscopat qu'après un nouveau laps de dix ans. Cette règle cependant souffrait des exceptions, surtout quand il y avait pénurie de prêtres, ce qui arriva principalement à partir du quatrième siècle. Nous savons du pape Gélase[4] que les moines eux-mêmes, bien qu'ils se fussent déjà signalés ailleurs, étaient obligés de subir les années d'épreuves, et c'est ce qui explique pourquoi des enfants recevaient le degré de lecteur dès l'âge de huit ans, et dans l'Eglise grecque dès l'âge de deux ou trois ans. Ils restaient libres de renoncer plus tard à la cléricature.

Crispin, évêque de Pavie du temps de Léon Ier, admit saint Epiphane au lectorat dès l'âge de huit ans, et comme Epiphane savait déjà écrire, il en fit son secrétaire. Grâce à cette intimité constante avec l'évêque, Epiphane fut initié à toutes

[1] Guericke, *Lehrbuch der kirchl. Archaeologie*, 2e édit., 1859, p. 45-53.

[2] Theiner, *Geschichte der geistl. Bildungsanstalten*. Mayence, 1835. — Dom. Aulisio, *Delle scuole sacre*. Nap., 1723. — J.-G. Keuffel, *Comment. de historia originis ac progressus scholarum inter christianos*. Helmst., 1724. — J.-D. Heilmann, *Diss. de scholis priscor. christianor. theologicis* (Opusc. ed. Danov. Jen., 1774). — Guericke, *loc. cit.*, p. 80 (*Vorbildung zu den Kirchenæmtern*).

[3] *Decret*. I, 9. — [4] *Decret*. IX, 24.

les affaires, et dès l'âge de seize ans il était au niveau des plus importantes fonctions. Promu au diaconat à l'âge de vingt-quatre ans, on voulut essayer s'il pourrait remplir l'office d'intercesseur. On l'envoya à des proconsuls et à des préfets pour délivrer des condamnés. Il fut aussi chargé de défendre des accusés en justice. Un homme s'était un jour emparé par la violence d'une propriété qui appartenait à l'Eglise de Pavie. Saint Epiphane l'accusa en justice. Maltraité par cet homme, le saint lui pardonna, et le décida par cet acte de générosité à réparer son injustice. — Il fut ensuite préposé à la gestion des biens de l'Eglise. Pendant ce temps, l'évêque l'instruisait sur toutes les saintes Ecritures et lisait avec lui les meilleurs auteurs ecclésiastiques. Epiphane savait par cœur tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Crispin, sentant sa mort approcher, l'emmena à Milan pour le présenter au métropolitain comme son successeur. On disait alors que tout le monde, excepté Epiphane, savait qu'il succéderait à Crispin[1].

Nous rencontrons ici un décret du second synode de Vaison (529), où il est dit que, suivant un usage répandu dans toute l'Italie et fort avantageux à l'Eglise, tous les curés de la campagne doivent prendre chez eux des enfants, à titre de lecteurs, les nourrir en bons pères spirituels, les instruire de la parole de Dieu et les former à la piété, afin qu'ils deviennent de dignes ministres du Seigneur[2].

Une autre loi qui devint alors généralement obligatoire et qui est prescrite notamment par le quatrième concile de Carthage et par plusieurs autres conciles d'Orient, défend d'admettre dans le clergé des hommes sans éducation scientifique. Plusieurs cependant voulaient qu'on conservât l'ancienne méthode; c'est par leur simplicité, disaient-ils, que les apôtres ont converti le monde; il en doit être de même aujourd'hui. — Sans doute, répondait saint Grégoire de Nazianze[3], Dieu a organisé son Eglise de telle sorte que le christianisme fût d'abord propagé par des hommes incultes, afin de manifester sa divine origine; mais il est étrange que les ecclésiastiques

[1] Ennodius, *Vita S. Epiphanii, episc. Ticinensis.*

[2] Can. I, Héfélé, II, 719. Le deuxième concile de Tolède, en 527, est encore plus précis; ap. Gams, *K.-G. von Spanien*, II, I, p. 446.

[3] *De seipso*, et *Adv. episcopos.*

de notre siècle invoquent encore cet argument. On ne vante que l'ignorance des apôtres, et on ne dit rien de tout ce qu'ils ont fait. Vivez donc aussi comme ils ont vécu, faites les miracles qu'ils ont faits. Les dons extraordinaires de l'Esprit, fréquents alors, sont rares maintenant ; l'enthousiasme et la ferveur ne le sont pas moins. Saint Basile et d'autres docteurs, tout en se montrant fort zélés pour la culture des lettres, ne cessaient de répéter avec saint Grégoire de Nazianze [1] : « Vous voulez être instruit dans la science de Dieu, et vous ne voulez pas vivre selon l'ordre de Dieu [2] ! »

Mœurs du clergé. — Premiers séminaires.

Si les canons relatifs au progrès de la piété avaient été exactement observés ; si l'épiscopat avait conservé le zèle qui l'animait autrefois, le clergé de cette époque eût été remarquable. Malheureusement les canons étaient foulés aux pieds, en Orient surtout. « Personne, disait à ce propos saint Grégoire de Nazianze, ne peut être médecin ou peintre s'il n'a pas appris la médecine ou l'art de mêler les couleurs ; tandis qu'on voit chez nous des prêtres qui ont été semés et qui ont cru instantanément [3]. »

Les évêques.

La seconde période avait hérité de la première un épiscopat distingué par ses aptitudes autant que par sa ferveur, et entouré de l'estime universelle. Au premier concile de Nicée, dit Théodoret, on avait vu toute une légion d'évêques mar-

[1] *Orat.* XX, 4, 12; cf. *orat.* II.

[2] H. Conringii, *De scholis antiquis.* Helmstædt, 1595. — Gregor. Nazianz., *Orat.* IV *contra Julian.*, I, c. XCIX-CXXIII; *Orat.* XX (XLIII) *in laud. Basil.* — Cf. p. 431. — *Oratio Basilii* (*Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller, Text mit Anmerkungen,* von Lotholz, Iéna, 1857; *dass., rec. erklaert u. übers.,* von Wandinger. Mch., 1858). — *Sermo ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere,* ed. C.-A.-F. Frémion. Paris, 1819.

[3] Greg. *Poem.* VIII *ad Seleucum,* V, 185 et seq. — *Orat.* XLIII *in laudem Basilii Magni,* cap. XI et seq. — Cf. Mœhler, dans Wœrner-Gams, *Joh.-Adam Mœhler, ein Lebensbild.* Rgsb., 1866, p. 227. — Cf. Théodoret, *Hist. eccles.,* IV, XXVI. — Gregor. Magn., *Ad I Reg.,* XIII, 20, 21. — J. Damasc., *De dialect.,* c. I.

tyrs, dont plusieurs portaient encore les traces des tortures qu'ils avaient endurées [1].

Dans les premiers temps de cette période, nous trouvons encore partout d'excellents évêques, témoins les saints pontifes dont nous vénérons encore aujourd'hui la mémoire, et qui faisaient déjà l'admiration des païens. Ammien Marcellin dit de ceux qui habitaient les provinces, qu'ils se recommandaient à Dieu par la simplicité de leur genre de vie et de leurs vêtements et par une sainte gravité, et qu'ils augmentaient ses adorateurs. Contre les papes, au contraire, il est singulièrement mordant : « Il n'est pas étonnant, dit-il, que l'on se dispute la place d'évêque de Rome; car les papes vivent dans un grand faste et ils donnent des festins dont la somptuosité rivalise avec celle des rois. » Ces paroles ne sont que l'expression de la haine païenne suscitée par le zèle des papes contre le paganisme. Le pape Damase était en effet un homme vertueux et vraiment apostolique, irréprochable aux yeux même de saint Jérôme, ce qui n'est pas peu dire [2].

Mais des temps nouveaux allaient amener de nouveaux désordres. Les Eglises, devenues très-riches et très-considérées, furent pour plusieurs une tentation à laquelle ils ne surent

[1] Eus., *Vit. Constant.*, III, IX. — Socrat., I, VIII, XI. — Sozom., I, XVII, XVIII, XXIII. — Théodoret, *Hist. eccl.*, I, VI. — Bellarmin, *Tract. de clericis.* — Fr. Hallier, *De sacris elect. et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu.* Rom., 1739-1740, 3 vol. in-fol. — Joann. Morinus, *Commtr. de sacris ordinat.*, Antw., 1695; Rom., 1756, 5 vol. in-4°. — Petavius, *De hierarchia*, lib. III. — T.-M. Mamachi, *Antiq. christianæ*, t. IV. Rom., 1752. — Bened. Bachini, *De Eccles. hierarch. originibus.* Mut., 1703. — Binterim, I, II, p. 121-702. — Jos. Bingham, *Origines Eccles.*, lib. IX. — Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ*, 1692-1697.

[2] Ammian. Marc., XXVII, III. Le païen Ammien Marcellin se rencontre ici avec Marcellin le Lucíférien (et Faustin), qui, en bons schismatiques, détestaient le saint pape Damase, et le traitaient de *perce-oreilles des dames* (*Libell. prec. præf.*, cap. III). C'est ce même pape cependant qui avait procuré une loi qui interdisait sévèrement aux clercs tout ce qui pouvait ressembler à une captation d'héritage (*Codex Theodos.*, lib. XVI *de episc. lex* XX *Valentiniani* I. *Constitutio ad Damasum episc. U. R. Lecta in ecclesiis urbis Romæ,* 29 jul. 370, avec le commentaire de Godofredus). Nous rectifions ici ce qui est dit page 423 : l'évêque de Naples dont Lucifer avait fait tirer la langue s'appelait non pas Janvier, mais Zosime; sa langue rentra à sa place lorsque Zosime eut abdiqué son évêché (*loc. cit.*, cap. XVI : « Denique cessit episcopatui, ut lingua, quæ cesserat, redderetur »).

pas résister. Saint Jérôme[1] est particulièrement instructif sur les nombreux abus de ce temps; il censure la vanité, le luxe et la magnificence des évêques, mais surtout la prodigalité de leurs festins, et réfute les excuses qu'ils font valoir, celle-ci entre autres, que c'est un moyen de prévenir les fonctionnaires de l'Etat en faveur du christianisme. Ce but, dit le saint docteur, est plus facilement atteint par un évêque apostolique que par un évêque fastueux. Saint Grégoire de Nazianze tient à peu près le même langage[2]. Nous devons avouer cependant que ce serait aller trop loin que de prendre au pied de la lettre les paroles de saint Jérôme et de saint Grégoire.

Les prêtres.

Les prêtres distingués abondent pendant cette période; mais on y trouve aussi, malheureusement, une multitude de prêtres peu recommandables. La cause en est, disait le pape Zosime (IX, 3), dans le défaut de sévérité de nos coévêques, qui se persuadent faussement que le nombre des clercs augmente leur considération. C'était principalement dans les grandes villes que les évêques aimaient à s'entourer d'un nombreux clergé. Saint Grégoire nous a dépeint, dans son traité *de la Fuite,* la situation du clergé d'alors. Ayant pris la fuite au moment où il allait être ordonné, il s'excusa en disant qu'il rougissait d'entrer dans un état où il aurait tant de confrères indignes[3]. Plus tard, il avait honte d'avoir allégué un pareil motif, car c'était justement ce qui aurait dû l'attirer dans le sacerdoce: « Eux, qui ne sont pas même dignes de faire partie de l'Eglise, ils se précipitent vers l'autel et se persuadent que l'état ecclésiastique n'est qu'une branche d'industrie. Ils sont déjà si nombreux, qu'ils surpasseront bientôt le nombre de ceux qui les devraient diriger. » N'oublions pas toutefois que saint Grégoire chargeait volontiers les couleurs et qu'il était d'une nature très-susceptible. Il faut donc rabattre beau-

[1] *Epist. ad Nepotian.,* cap. VI. — [2] *Adv. episc.*
[3] Zosim., *Decret.* IX, 3 : « Facit hoc nimia remissio consacerdotum nostrorum, qui pompam multitudinis quærunt, et putant ex hac turba aliquid sibi dignitatis acquiri. » — Gregor. Naz., *Orat. II apol.,* c. L et seq.

coup de ses objurgations[1]. Du reste, les auteurs qui écrivirent alors sur le sacerdoce se sont appliqués à retracer l'idéal du prêtre et à le dépeindre orné de toutes les vertus. Saint Jérôme[2], saint Grégoire de Nazianze[3], saint Chrysostome[4], étaient des caractères de cette trempe. Ce dernier allait aussi être ordonné, et il en était convenu avec son ami saint Basile; mais quand le moment en fut venu, il prit la fuite et écrivit pour se justifier les six livres *du Sacerdoce*. Saint Ambroise, dans son *De officiis*, Julien Pomérius, dans sa *Vie contemplative*, et Grégoire Ier dans son *Pastoral*, ont également traité ce sujet.

Les grands évêques de ce temps sentaient qu'il fallait remédier à cet ordre de choses. L'Afrique, où l'Eglise était si florissante, surtout du vivant de saint Augustin, donna le branle. Dans l'origine du christianisme, les prêtres étaient élevés au milieu des fidèles qui, en les empreignant de leur propre sainteté, donnaient à l'Eglise des prêtres excellents. Maintenant, on comprit la nécessité de les séparer de la foule afin de les prémunir contre la contagion du monde. Saint Augustin se mit à l'œuvre, ainsi que nous l'apprend Possidius[5] et saint Augustin lui-même[6]. Il réunit autour de lui tout le clergé d'Hippone, y compris les simples candidats au sacerdoce. Les clercs habitaient et mangeaient en commun, et les anciens instruisaient les plus jeunes. Augustin lui-même participait à l'enseignement. C'est de cette époque que date l'instruction régulière du clergé. Toute l'Afrique demanda des évêques à cette institution; ces évêques à leur tour formèrent des établissements semblables, qui de l'Afrique se propagèrent en Occident. Telle est la cause de la fermeté que le clergé occidental déploya dans les violentes commotions qui agitèrent l'Eglise. En Orient, cette institution trouva peu d'écho. Dès le quatrième siècle, Eusèbe de Verceil

[1] *Ep.* CXXX; Theodoret, *ep.* CXXVI; Basil., *ep.* CXC, CCXIII, CCXXXIX. — [2] *Ep. ad Nepotian.* — [3] *De fuga.* — [4] *De sacerdotio.*

[5] *Vit. August.*, c. XI. — *Vita*, auct. Possid., cap. V. — « Factus presbyter monasterium inter ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere cœpit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam, maxime ut nemo quidquam proprium haberet, sed eis essent omnia communia. »

[6] *Ep.* LXXVIII; *Serm. de divers.*, XLIX.

en avait fondé une semblable, et le même exemple avait été suivi en Orient par un moine de Palestine et par saint Epiphane. Ces établissements, qui ne tardèrent pas à s'éteindre en Orient, se multiplièrent de plus en plus dans l'Eglise occidentale.

Institution des syncelles [1].

Le but de cette institution était de maintenir dans le clergé la pureté des mœurs et la gravité du caractère sacerdotal. On appelait syncelle celui qui habitait une même chambre avec un autre. A partir du quatrième siècle, les évêques avaient des compagnons qui ne les quittaient jamais et qui étaient à même de les observer dans toute leur conduite. On agissait ainsi pour empêcher les évêques de rien commettre d'indécent et afin qu'ils eussent des témoins contre la calomnie. Cette coutume se répandit au loin. Elle avait été introduite par les moines qui, en devenant évêques, conservaient cette règle cénobitique. A Constantinople et dans d'autres villes, il y avait en outre des proto-syncelles, qui succédaient souvent aux évêques; aussi cette place était-elle ardemment convoitée.

§ 7. Biens temporels de l'Eglise. — Leur emploi et leur administration.

Une grande révolution s'était produite sous ce rapport. Autrefois l'Eglise ne pouvait pas acquérir des biens-fonds; depuis Constantin, elle était libre d'accepter toute espèce de donation et par conséquent d'acquérir. Constantin publia une loi qui ordonnait de lui restituer tous les biens qu'on lui avait ravis, et qui l'autorisait à accepter des legs. Les richesses des temples païens qui échurent souvent à l'Eglise, jointes aux dons considérables qu'elle reçut, accrurent tellement sa fortune qu'elle disposait, dit-on, de la dixième partie de tous les biens-fonds de l'empire romain. Mais il est impossible de le démontrer. Ce qui est indubitable, c'est qu'elle possédait

[1] Morinus, *Commentar. de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. II. — Binterim, *K. Denkwürdigkeiten*, I, II, p. 61-79, *Von den Syncellen*. — A.-E. Klausing, *De syncellis*. Lips., 1755.

une fortune immense. Cette fortune fut divisée en trois ou quatre portions. L'évêque obtint la première, le clergé la seconde, les pauvres la troisième; la quatrième fut assignée aux édifices religieux, à la fabrique[1]. Mais il fut statué, dans des canons spéciaux, que tout clerc et tout évêque qui pouvait vivre de ses ressources privées n'aurait point de part aux biens de l'Eglise, qu'on appelait le patrimoine des pauvres. D'autres canons[2] ordonnaient aux clercs d'exercer quelque métier honnête, afin de subvenir à leur entretien et de se donner une occupation raisonnable.

Quand nous réfléchissons à ces mesures et à la pensée qui les avait inspirées, nous comprenons les phénomènes exceptionnels qui nous apparaissent dans cette période. Chaque Eglise eut désormais ses hospices en faveur des malades, des orphelins et des voyageurs. Ces établissements passèrent d'Orient en Occident; et ils étaient déjà tellement répandus sous l'empereur Julien, que ce prince exhortait[3] les païens à en fonder de semblables : c'est par de telles fondations, disait-il, que les galiléens sont devenus si célèbres. Presque chaque Eglise avait des établissements analogues, et souvent même elle leur empruntait son nom. C'était là une des manifestations les plus éclatantes du génie chrétien. Nous savons par des données précises comment il fut possible à plusieurs grands évêques de créer de si nombreuses fondations. Saint Basile couchait sur la terre nue et vivait dans un extrême dénuement. Il en était de même de saint Chrysostome; les privations qu'il s'imposait lui permirent de fonder à Constantinople de pareils établissements et d'y attacher des médecins à sa solde. Des évêques illustres étaient souvent blâmés pour leur parcimonie; saint Chrysostome fut accusé d'avarice; saint Basile et saint Grégoire de Nazianze durent se justifier du même reproche. De là vient que quelques évêques se sentaient obligés de déployer un plus grand luxe qu'ils ne l'auraient souhaité.

[1] Cette institution, d'après les données historiques, ne remonte pas au delà du cinquième siècle. — Hieron. a Costa (Richard Simon), *Histoire de l'origine et du progrès des revenus ecclésiastiques*. Francf., 1687. — Thomassin, *Vetus et nova discipl.*, part. III, lib. I.

[2] Can. LII *Conc. Carth.* IV; *Epist.* CCCXIX Basil.

[3] Greg. Naz., *Orat.* II *contra Jul.*

De si grandes entreprises n'étaient évidemment possibles aux évêques qu'avec le concours des fidèles. L'histoire nous a transmis les noms de quelques-uns de ces bienfaiteurs, tels que ceux de Fabien et de Sulpice Sévère. Saint Jérôme a rendu le même témoignage de Fabiola, de Théodoret et de l'impératrice Flaccille, qui passait souvent des journées entières dans les hôpitaux [1].

Les exemples de mauvaise administration et de gaspillage des biens d'Eglise disparaissent devant la multitude des exemples contraires. Saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, Isidore de Péluse blâmaient sévèrement les évêques et les prêtres qui manquaient à leur devoir sur ce point.

Valentinien Ier se vit contraint de publier une loi qui annulait toute donation faite à un prêtre [2]; car il y avait des ecclésiastiques qui sollicitaient des femmes, même pourvues d'enfants, à leur léguer leur fortune, et qui s'appropriaient les donations faites aux Eglises. « Je ne parle point de cette loi comme si je m'en plaignais, dit saint Ambroise, mais j'en parle parce qu'elle existe. » Cette loi ne défendait pas de faire des legs aux Eglises, mais seulement aux clercs; aussi était-elle très-utile à l'Eglise.

Ces institutions étaient placées sous la surveillance immédiate des évêques, qui les avaient créées de leur fortune et de celle de l'Eglise; il ne venait à l'idée de personne que quelqu'un d'autre eût le droit de les administrer. Le quatrième concile de Carthage et le concile de Chalcédoine, canon XXVI, statuèrent que des clercs pouvaient être préposés par les évêques à la gestion des biens ecclésiastiques. On choisissait ordinairement l'archidiacre, qui exerçait ainsi un contrôle sur l'évêque et l'empêchait de disposer arbitrairement des biens de l'Eglise.

[1] *Histoire de la charité pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne*, par M. Martin Doisy. Paris, 1848. — E. Chastel, *Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens*. Par., 1853, 1859. — F. de Champagny, *la Charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Eglise*. Par., 1854. — A. Tollemer, *des Origines de la charité catholique, ou de la Misère et de l'Assistance chez les premiers chrétiens*. Par., 1863.

[2] Hier., *Ad Nepot.*; Ambr., lib. II, *Adv. Symmach.* Voir plus haut p. 565.

§ 8. Le célibat[1].

L'état général du célibat en Orient et en Occident est ainsi décrit par Eusèbe : Afin que les ministres et les prédicateurs de la parole puissent se vouer plus librement à leurs fonctions, et parce qu'ils ont entrepris l'éducation d'un grand nombre d'enfants, il leur convient, comme ministres du Seigneur, d'éviter toute relation avec leurs femmes[2]. Dans les Eglises d'Orient, dit saint Jérôme[3], dans celles d'Egypte et dans celles qui sont soumises au siége apostolique, c'est la coutume de choisir pour clercs ou des hommes non mariés, ou des hommes qui vivent dans la continence, ou des hommes qui, quoique mariés, cessent d'habiter avec leurs femmes. Saint Jérôme[4] en trouve la principale raison dans le sacrifice. Cette raison et celle qui est alléguée par Eusèbe se complètent l'une l'autre, et montrent sur quelle base s'appuyait l'ancienne coutume.

Saint Epiphane[5] dit que le sacerdoce se compose principalement d'hommes vierges ou de moines, et que si on y admet des hommes mariés on choisit ceux qui s'abstiennent de leurs femmes et n'ont été mariés qu'une fois[6].

Jusqu'au cinquième siècle, quiconque en Orient entrait dans le sacerdoce devait ou observer la continence, ou, s'il était marié, renoncer à l'exercice du mariage. Cette coutume fut aussi sévèrement gardée en Occident et transmise à la postérité. La nécessité avait donné lieu sur ce point à une foule de dispositions législatives. Les prêtres n'avaient plus le même enthousiasme et la même ferveur qu'autrefois; plus d'un homme indigne s'était glissé dans le sacerdoce et vivait

[1] Héfelé, *Die Entwicklung des Coelibats und die kirchl. Gesetzgebung über dens., sowohl bei den Griechen als Lateinern*, dans *Beitraege zur Kirchengeschichte*, etc. Tüb., 1864, I, p. 122-139. — Klitsche, *Geschichte des Coelibats*. Augsb., 1830. — A. Roskovany, *Cœlibatus et breviar.*, tom. V (p. 4, 434). Pest., 1861. — Voir plus haut p. 356, 357. — Phillips, *Kirchenrecht*, tom. I, 389.

[2] *Demonstr. evang.*, XIX, IX. — [3] *Contra Vigil.*, c. II. — [4] *Advers. Jovin.*, I, XXXIV. — [5] *Expos. fid.*, c. II.

[6] Epiphan., *Hæres.* LIX, IV. — Chrysost., *Hom.* II *in II ad Tim. Hom.* V *ad I Tim.*, et X. — Cyrill. Hieros., *Catech.*, XII, c. XXV. — Isid. Pelus., *Epist.*, III, LXXV. — Greg. Naz., *Orat.* II et XL.

en opposition avec les lois de l'Eglise. Ces mesures législatives sont consignées dans les décrétales des papes et déjà même dans la lettre du pape Sirice à l'évêque Himerius de Tarragone. Cet évêque avait mandé au pape qu'il y avait dans son diocèse des prêtres mariés, que les ayant fait comparaître et rappelés à leur devoirs, les uns avaient répondu qu'ils ignoraient l'obligation de garder la continence, les autres avaient cité les prêtres de l'Ancien Testament. Quel châtiment leur faut-il infliger? demandait l'évêque. Sirice répondit : Ceux qui s'excusent sur leur ignorance ne devront pas être promus à de plus hautes dignités, mais garderont désormais la continence ; ceux qui allèguent l'Ancien Testament seront déposés (ch. VII).

Innocent Ier prit la même décision dans sa décrétale à l'évêque de Toulouse[1], afin que le précepte des apôtres fût observé. Le mariage était interdit à partir du diaconat ; celui qui était marié devait vivre dans la continence. Au quatrième siècle, les sous-diacres avaient encore le droit de se marier et de continuer leur mariage, mais ils ne pouvaient pas s'élever au diaconat. Depuis Léon Ier, les mesures précédentes s'appliquèrent aussi aux sous-diacres ; mais jusqu'au temps de Grégoire Ier elles souffrirent encore plus d'une exception.

Il en fut autrement en Orient. Au concile de Nicée, où la question du célibat avait été agitée, on avait proposé, dit Socrate, que l'exercice du mariage fût interdit aux clercs mariés avant leur ordination ; mais un évêque d'Egypte, Paphnuce, avait demandé qu'on s'en tînt à l'ancienne coutume[2] : que penser de ce renseignement de Socrate? Il est très-vraisemblable qu'il n'a fait qu'accueillir une tradition plus récente, et l'accréditer dans le public. Nous savons de saint Jérôme, de saint Cyrille, de saint Epiphane qu'un clerc marié ne pouvait point continuer son mariage. Ces auteurs, quoique plus anciens que Socrate, ne mentionnent point le fait qu'il rapporte. L'histoire de Socrate est en général peu

[1] Cf. *Conc. Carth.* VI, can. IV.

[2] Socrat., I, XI. — Soz., I, XXIII ; Gelasius, *Hist. conc. Nic.*, II, XXXII. — Cf. can. III de Nicée et le can. XXXIII d'Elvire. — On suppose que cette proposition fut faite au concile de Nicée par Osius.

sûre; quantité de choses y ont été introduites sans examen. « J'apprends, disait S. Epiphane, qu'on s'écarte de la loi, mais la faute en est dans l'indulgence et l'incurie des évêques[1]. »

Quant au concile de Nicée, le canon III nous est une preuve que la question du célibat y fut discutée : « Aucun ecclésiastique, dit ce canon, ne doit avoir dans sa maison de femme sous-introduite, si ce n'est la mère, la sœur, la tante. Ceux qui sont mariés, poursuit-il, peuvent garder leurs femmes, mais en évitant tout commerce avec elles. » — On appelait femmes sous-introduites des personnes pieuses qui, sous prétexte de faire plus de progrès dans la spiritualité, résidaient dans la maison des prêtres et donnaient lieu aux plus graves scandales.

Telle fut la situation de l'Orient jusqu'au cinquième siècle. Mais à mesure que la corruption morale s'accroissait, le mal prenait des proportions plus terribles, et le moment vint où les évêques eux-mêmes furent impuissants à y remédier. Au concile *in Trullo*, ou Quinisexte, ce qui était une coutume depuis le cinquième siècle fut érigé en loi positive, et il fut statué par les canons VI et XIII que celui qui était entré non marié dans les ordres, ne pourrait plus se marier ensuite; que s'il était déjà marié, il devrait s'abstenir du mariage, ou, s'il croyait ne pouvoir pas vivre dans la continence, qu'il devait se marier avant l'ordination[2]. — Mais ce n'était là qu'un moyen d'éluder l'ancienne tradition; aussi, dès cette époque craignait-on, même dans l'Eglise grecque, qu'on ne protestât contre cette déviation, et c'est pourquoi il fut décidé que celui qui contredirait à ce canon serait déposé.

§ 9. Les moines[3].

Quand on s'aperçut que la ferveur diminuait, que l'idéal chrétien s'éclipsait de plus en plus dans les rangs des

[1] *Hær.*, LIX, IV.

[2] Héfélé, *Conc.-Gesch.*, III, 298-315. Le concile Quinisexte ou *in Trullo*, célébré en 692. — Assemani, *Biblioth. juris. oriental.*, I, p. 418; t. V, 133 et seq. — Schaff, *K.-G. der sechs ersten Jahrhunderte*, p. 627.

[3] Socrates, IV, XXIII et seq. — Sozom., I, XII-XIV; III, XIV; VI, XXVIII-XXXIV. Palladius, *Hist. lausiaca*. — Théodoret, *Historia religiosa* (Φιλόθεος ἱστορία), *Op.*, t. III. *Vitæ* de trente moines. — Nil l'aîné, *De vita*

fidèles, des multitudes immenses résolurent de se retirer du monde pour retremper le christianisme à sa source primitive et le répandre au loin. Ces associations extraordinaires commencèrent seulement alors; mais les ascètes qui leur avaient donné naissance étaient aussi anciens que l'Eglise. Saint Justin[1] les citait déjà comme une institution définitivement établie. Leur nom est de date moins ancienne. C'étaient des chrétiens qui, sans être prêtres, s'obligeaient à la virginité perpétuelle, renonçaient à leur fortune, vivaient du travail de leurs mains et aidaient leur prochain de leur superflu. Jusqu'au troisième siècle, ils avaient vécu au milieu des fidèles et sans quitter leurs familles. Plus tard, ils résidèrent hors de leur ville ou village natal, mais dans le voisinage. Maintenant, afin d'éviter les persécutions, ils se retirèrent dans des solitudes où personne ne pénétrait. Les persécutions passées, plusieurs continuèrent à rester dans les déserts et se réunirent pour vivre en commun et s'aider mutuellement de leurs conseils et de leurs travaux. Leur nom d'ascète, qui avait été remplacé par celui d'ermite, s'était changé alors en celui de cénobite. Le titre de moine ne s'appliquait originairement qu'à ceux qui vivaient dans une solitude absolue; mais ils le conservèrent dans la suite, car ils vivaient séparés des autres hommes.

Les anciens ascètes avaient fait vœu de chasteté et de pau-

ascetica; Ep. CCCLV. — *Historia eremitica,* seu *Vitæ Patrum.* — Sulpic. Severus, *Dialogi.* — Cassian, *Institutiones cœnobiales; Collectiones Patrum.* — Hieronym., *Vitæ anachoret.* et *Epistolæ.*

Holsten, *Codex regular. monasticarum.* Rom., 1661, ed. Brockie. Augsb., 6 vol. in-fol., 1759. — Alteserra, *Origines rei monasticæ.* Par., 1674 (Halle, 1782). — W.-J. Mangold, *De monach. origine et causis.* Marp., 1852. — D.-W. Moller, *De monachorum origine, incremento et decremento.* Altorfi, 1700. — M. Galenus, *Origines monasticæ.* — Diling., 1564, in-4°. — J. Evelt, *Das Moenchthum in seiner innern Entwicklung und seiner kirchlichen Wirksamkeit bis auf den heiligen Benedikt von Nursia.* Paderborn, 1863.

J. Cropp, *Origines et causæ monachatus.* Gœtt., 1863. — Idem, *Das katholische Moenchsleben.* Gœtt., 1865. — H. Ruffner, *The fathers of the Desert.* New-York, 1850, 2 tom. — Montalembert, *les Moines d'Occident,* tom. I, 1860. — Otto Zœckler, *Kritische Geschichte der Ascese.* Francf., 1863. — G. Stosch, *De ascetis.* Viteb., 1708. — S. Deyling, *De ascetis veterum.* Viteb., 1708. — J.-P. Odelem, *De primitiv. Eccl. diaconissis,* 1700.

[1] *I Apol.,* c. XIV-XVI.

vreté; maintenant on y joignit un vœu nouveau, celui de l'obéissance volontaire. L'observation pratique de ces trois vœux formait la contre-partie de ce que l'Ecriture appelle le monde. En renonçant à sa liberté, l'homme renonçait à la présomption et à l'orgueil, et les remplaçait par les vertus contraires. Le vœu de pauvreté entraînait le jeûne continuel; le moine se proposait de mener une vie aussi simple et aussi sobre que possible. La virginité, envisagée dans sa véritable nature, n'était autre chose que la méditation des choses éternelles, l'immolation au divin Sauveur, l'absorption dans son amour. La vie commune rétablissait la communauté des biens et supprimait le *mien* et le *tien*. Ce que l'Eglise avait tenté dans son origine allait revivre dans ces étonnantes congrégations.

On y entrait ordinairement: 1° ou pour expier quelque grand crime; 2° ou pour s'en préserver; 3° ou pour céder à un besoin intérieur et se consacrer tout entier à la méditation des choses divines.

L'Egypte fut le berceau de la vie monacale, et saint Paul est cité comme le premier ermite[1]. Son contemporain, saint Antoine[2], était né en 251 et passe pour avoir été avec lui le fondateur de la vie cénobitique. Antoine était né à Côme, près d'Héraclée. Ses parents, très-considérés dans leur village, gravèrent dans son âme les sentiments chrétiens dont ils étaient eux-mêmes animés. Il ne savait ni lire ni écrire, car ses parents, craignant pour son innocence, le tenaient éloigné des écoles. Doué de talents prodigieux, Antoine citait de mémoire presque tout le Nouveau Testament qu'on lisait à l'église. Il avait atteint l'âge de dix-neuf ans lorsque ses parents moururent. Un jour, pendant qu'il réfléchissait

[1] Hieronym., *Vita S. Pauli, S. Hilarionis et S. Malchi, monachorum.* — Reinkens, *Die Einsiedler des heiligen Hieronymus.* Schaffh., 1864.

[2] Athanasius, *Vita S. Antonii* (*Das Leben des heiligen Antonius.* Verd. v. Clarus, 1857). — L. Clarus, *Die Grundzüge der christl. Mystik im Leben des heil. Einsiedlers Antonius.* Paderb., 1858. — Bourbon, *la Thébaïde chrétienne, ou Vie de S. Antoine, grand patriarche des solitaires.* Lyon, 1861. — Antoine, *la Thébaïde chrétienne, ou S. Antoine le Grand, patriarche des solitaires; vie historique, ascétique et philosophique.* Lyon, 1854. — Mœhler, *Athanasius der Grosse*, II, p. 90-113. — Le même, *Geschichte des Moenchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung*, II, p. 76-83.

sur les paroles que le Seigneur avait dites à ses apôtres en les envoyant dans le monde, il entra dans le lieu saint et entendit répéter le même langage. Sa résolution fut prise. Distribuant ses biens et ne réservant que peu de choses pour sa sœur, il se rendit au désert et se lia avec d'autres ermites, au milieu desquels il acquit bientôt une grande réputation. Ils se rassemblèrent autour de lui et ne tardèrent pas à sentir le besoin de vivre sous un chef aussi pieux. Tels furent les débuts de la vie cénobitique. Antoine devint fort célèbre ; il était réputé pour un des hommes les plus illustres et les plus savants de son temps. Il l'était en effet, et on est saisi d'admiration quand on lit les discours que nous a conservés de lui saint Athanase. Un jour des sophistes allèrent le trouver, comptant se divertir aux dépens de cet homme qui ne savait ni lire ni écrire. Dites-moi, leur demanda le saint, lequel a existé le premier, de la raison ou de l'écriture? Ils avouèrent que c'était la raison. — Une autre fois, quelques-uns vinrent à lui et lui dirent qu'ils savaient tout, et qu'ils étaient capables de tout démontrer. Vous vous trompez, répondit le saint; toutes les vérités ne sont pas médiates; il en est aussi qui sont immédiates, et celles-là ne se peuvent démontrer : il faut les croire; ma foi est donc justifiée. Antoine se distinguait aussi par une humilité profonde. Il venait de recevoir une lettre de l'empereur Constantin et de ses trois fils, et les religieux en étaient dans l'enchantement : « Ne vous réjouissez pas, leur dit Antoine, de ce que l'empereur vous a écrit, mais de ce que vos noms sont inscrits au livre de vie. »

Saint Antoine, par l'influence particulière qu'il exerça contre les ariens, fut un des grands appuis de l'Eglise, surtout à Alexandrie, où il leur livra de nombreux et brillants combats. Il mourut en 356, et laissa en Egypte de grandes corporations de moines, mais sans leur tracer aucune règle précise. Son disciple Pacôme y suppléa pour les deux sexes. Après lui, l'institution monacale fut surtout organisée par Amonius. C'étaient deux hommes d'un rare mérite.

L'institution monastique, parvenue alors au plus haut point de sa prospérité et de sa vigueur, franchit les limites de l'Egypte et se répandit à la fois vers l'Occident et vers l'Orient.

Elle se propagea d'abord en Palestine par les soins de saint Hilarion, disciple et ami de saint Antoine. Saint Epiphane y concourut aussi pour une grande part. — Saint Basile l'introduisit dans le Pont; saint Eustathe de Sébaste, en Arménie[1]. Ses progrès furent rapides dans toutes ces contrées. Saint Basile avait composé pour ses religieux deux règles, une grande et une petite, dont la dernière fut adoptée dans presque tout l'Orient.

En Occident, saint Athanase prépara les voies aux institutions monastiques par sa vie de saint Antoine. Les deux moines dont il se fit accompagner en partant pour l'exil produisirent une si grande sensation et excitèrent tant de sympathie, que leur manière de vivre s'introduisit bientôt en Occident. Le premier monastère s'éleva à Milan. Cet exemple fut imité par Eusèbe de Verceil et saint Martin de Tours[2]. Celui de Lérins fut fondé vers 410[3]. Les moines y cultivèrent le sol et formèrent une communauté d'un genre particulier. Vers le même temps, Cassien érigea à Marseille deux établissements pour les deux sexes[4]. L'Afrique fut dotée d'institutions monastiques par saint Augustin.

Dans l'origine, les moines, comme l'indique leur nom, n'habitaient que des déserts et des solitudes. En 390, Théodose leur interdit le séjour des villes; cette loi, où il n'était du reste question que d'un séjour passager, fut révoqué en 392. Théophile d'Alexandrie introduisit des moines à Canope. A Constantinople, des monastères s'établirent insensiblement et finirent par devenir très-nombreux. Les premiers moines d'Alexandrie furent introduits par Jean l'Aumônier. — Ainsi, dans le principe, les moines vivaient hors de l'enceinte des cités; ceux de Milan étaient à une lieue de la ville, ceux d'Antioche sur une montagne voisine. Souvent ces corpora-

[1] Montalembert, t. I. — Reinkens, *Die Einsiedler des heiligen Hieronymus*. Schaffh., 1864. — Ph. Schaff, *K.-G*, p. 555-620.

[2] J.-H. Reinkens, *Martin von Tours, der wunderthaetige Moench und Bischof*. Bresl., 1866. (Beilage III, p. 274-288 die Literatur.)

[3] L. Alliez, *Histoire du monastère de Lérins*, 2 vol., 1861-1863. — Le même, *les Iles de Lérins, Cannes et les Rivages environnants*. Drag., 1860.

[4] F. André, *Histoire de l'abbaye des religieuses de Saint-Sauveur de Marseille, fondée au cinquième siècle, d'après les documents inédits conservés aux archives départementales des Bouches-du-Rhône*. Marseille, 1864.

tions devenaient si populeuses que plusieurs couvents comptaient de cinq à dix mille religieux.

D'où vient cette prodigieuse multiplication? De tels établissements ne peuvent prospérer qu'à la condition de répondre aux nécessités d'une époque ou de réunir l'élite des hommes de bien. Nous remarquons qu'en Orient les hommes les plus distingués ou se faisaient moines, ou recevaient leur éducation des moines, ou enfin étaient en liaison intime avec eux. Tels furent saint Athanase, saint Basile, saint Chrysostome, Théodoret de Cyr : tous ont défendu les institutions religieuses dans leurs écrits. Saint Ambroise, saint Augustin, saint Martin de Tours, saint Jérôme [1], etc., ont fait de même en Occident. Or, ce seul fait que les plus grands hommes ont été des moines ou élevés par des moines, est la meilleure apologie de l'état religieux à cette époque. — Ajoutons que rien n'était plus aisé que de fonder un monastère. Les moines vivaient dans une grande frugalité et se construisaient eux-mêmes leurs cabanes. Restant pauvres, ils n'avaient pas besoin de l'appui du gouvernement et des évêques. Depuis la fin du quatrième siècle, l'état de la société contribua puissamment à éveiller le goût de la vie religieuse ; les barbares pénétrant de toutes parts dans l'empire, toute sécurité avait disparu ; ni la naissance ni le rang n'étaient plus une garantie, et plusieurs allaient chercher le repos dans l'enceinte des monastères.

Demeurés prospères en Orient jusqu'au milieu du cinquième siècle, les monastères, à dater de ce moment, commencent à dégénérer. Au quatrième siècle, les moines avaient rendu d'immenses services contre les païens. Libanius, qui les détestait fort, avouait qu'ils avaient principalement travaillé contre le paganisme. Plus tard, leur activité se tourne contre les ariens et les nestoriens. Les moines étaient généralement très-zélés contre les hérésies qui avaient leur source dans l'abus des facultés intellectuelles. Mais leurs dispositions étaient tout autres à l'égard des sectes qui provenaient d'une

[1] Otto Zœckler, *Hieronymus, sein Leben und Wirken, aus seinen Schriften dargestellt.* Goth., 1865. — *Histoire de sainte Paule,* par Lagrange. Par., 1867. — Am. Thierry, *Saint Jérôme, la Société chrétienne à Rome et l'Emigration romaine en Terre-Sainte,* vol. II, p. 847. Par., 1867.

fausse direction du sentiment, et il leur arriva plus d'une fois de se fourvoyer. Nous les surprenons parcourant les campagnes tantôt isolément, tantôt par groupes, et imposant soit le monophysitisme, soit le monothélisme. Tous assurément ne se laissaient pas séduire aux subtilités de l'hérésie, mais c'était le plus grand nombre. Des lois furent donc publiées, tel que le canon IV de Chalcédoine, qui défendirent d'ériger aucun couvent sans la permission de l'évêque, interdirent aux moines de se mêler des affaires ecclésiastiques et les placèrent sous la juridiction épiscopale : quiconque s'élèverait contre ces mesures serait excommunié. On leur interdit aussi de recevoir des esclaves. Partout où le concile de Chalcédoine fut reçu, les ordres monastiques furent réformés. Malheureusement, plusieurs religieux refusèrent de s'y soumettre et s'y montrèrent très-hostiles. Après l'apaisement des querelles monophysites et monothélites, les ordres religieux fleurirent de nouveau ; mais les Perses et surtout les Turcs en détruisirent un grand nombre et égorgèrent des milliers de moines. L'institution monacale ne recouvra jamais sa première splendeur.

En Occident, les moines conservèrent toujours l'esprit primitif de leur institution, et ce ne fut qu'à partir du cinquième et du sixième siècles qu'ils prospérèrent véritablement ; le principal mérite en revient à saint Benoît, qui fonda sur le mont Cassin le premier monastère de Bénédictins.

Le chef du monastère était l'abbé, terme d'origine hébraïque, qui marquait les rapports du supérieur avec ses subordonnés et réciproquement. L'expression grecque correspondante était archimandrite. Dans le principe, les abbés étaient généralement élus par les moines ; dans la suite ils le furent par les évêques[1]. Plus tard, la liberté des élections fut de nouveau concédée en vertu d'une novelle, mais les moines furent tenus de jurer qu'ils nommeraient selon leur conscience. Bientôt les monastères se multiplièrent à un tel point, qu'il devint impossible à l'abbé d'exercer seul la surveillance ; on nomma donc un doyen ou centurion. Nous trouvons aussi des exarques, καθολικοί, οἰκουμενικοί, qui étaient

[1] Justinian., *Novel.* IV.

ce que nous appelons des généraux, mais ils avaient moins de pouvoirs que ces derniers. Un exarque était préposé à la surveillance de tous les couvents de la province. Théodoret, dans une lettre au pape Léon Ier, mentionne pour la première fois un exarque de cette espèce. Justinien approuva cette mesure. L'Occident n'en avait point encore, et il n'y en avait pas partout en Orient.

On distinguait entre *cœnobium* et *laura*. Le *cœnobium* était un établissement dont tous les membres habitaient la même maison ; la *laure* était un couvent où chacun logeait dans sa cellule. *Laura* signifie une route bordée de maisons de chaque côté. Il est aussi synonyme de *village*. Dans l'origine, il semble que les laures prédominaient par le nombre. Des modifications se produisirent insensiblement, et des cénobies furent aussi érigées dans les laures. La règle voulait qu'un moine vécût d'abord dans le *cœnobium* sous la loi de l'obéissance, et ne passât dans la laure que lorsqu'il était affranchi de toute passion. Isidore de Séville prescrivait de vivre trente ans dans le cœnobium avant d'entrer dans la laure. Mais il arrivait souvent que les moines retournaient de la laure dans le cœnobium. La réception dans le monastère était précédée du noviciat, dont saint Pacôme avait fixé la durée à trois années. Cette règle n'était pas universelle en Orient. Nous devons nous faire une haute idée d'un moine qui réalisait pleinement sa vocation ; il fallait qu'il possédât une grande force d'esprit, qu'il pratiquât l'abnégation de soi-même et plusieurs autres vertus à un degré éminent. Celui qui veut entrer dans un monastère, dit saint Jean Climaque, doit rendre à l'abbé une obéissance absolue. L'essentiel est que sa raison gouverne seule et que toutes ses passions soient vaincues ; autrement, il ne convient point pour être moine. C'est à cet examen qu'était destiné le noviciat. Au quatrième et au cinquième siècles, les moines orientaux n'acceptaient pas volontiers la fortune de celui qui se présentait pour entrer dans leurs monastères, car il en devenait facilement présomptueux. On exigeait aussi de ceux qui avaient une haute naissance de n'en parler jamais, afin d'éviter toute mésintelligence.

Saint Chrysostome fait de la vie des moines la description

suivante : « Quand on entre dans la cellule de ces hommes pieux, il semble qu'on passe de la terre au ciel. Il y règne une paix et un silence profond. Réveillés par l'abbé dès le point du jour, ils forment un chœur sacré et exécutent des chants. Après la prière du matin, ils s'appliquent à l'Ecriture sainte. La troisième, la sixième et la neuvième heures sont de nouveau consacrées à la prière. Vers midi, ils se mettent à table, et certes les mets n'y sont pas nombreux. Quelques-uns n'ont que du pain et du sel, d'autres y ajoutent de l'huile, les plus faibles, des légumes. La nuit, ils reposent sur de la paille[1]. » Leurs instants de loisirs étaient ordinairement remplis par des travaux manuels. Saint Basile disait dans sa grande règle : Notre-Seigneur ayant déclaré positivement que l'ouvrier seul est digne de son salaire, l'obligation de travailler est manifeste. La piété ne doit point servir de couverture à la paresse. Cassien[2], qui traite longuement ce sujet, dit que c'était une coutume générale chez les moines d'Egypte de travailler beaucoup non-seulement pour gagner sa vie, mais afin qu'il restât quelque chose pour le couvent et pour les pauvres. Des sommes immenses, ajoute-t-il, sont envoyées des couvents d'Egypte dans les grandes villes pour l'entretien des pauvres. Saint Augustin[3], qui parle aussi de cette question, dit que les moines d'Egypte frétaient des navires entiers qu'ils envoyaient au secours des provinces nécessiteuses. Il était passé en règle que tout travail destiné à subvenir à des besoins réels était permis, mais non celui qui servait à l'entretien du luxe. Ils exerçaient les métiers les plus divers, confectionnaient des étoffes, des tentes, des bateaux, des sandales, des ouvrages de serrurerie, etc.

Les moines étaient donc loin, comme on le voit, de mener une vie de fainéantise, et il en fut ainsi durant des siècles, même après que leurs travaux eurent changé de nature. — Plusieurs religieux s'occupaient à la transcription des manuscrits, tandis que d'autres, en grand nombre aussi, se vouaient à l'éducation et à l'enseignement[4]. Dans le Pont et

[1] *I ad Tim.* — [2] Lib. X, cap. XXII, *Instit. cœnob.* — [3] *De morib. Eccles.*, I, LXVIII.

[4] J.-H. Stuss, *De scholis liberalium artium in cœnobiis*, Ilef., 1724, in-4°; *De primis cœnobiorum scholis*, Norimb., 1728. — N.-F. Stœhr,

dans la Syrie, il était d'usage de choisir dans les couvents les hommes destinés à l'instruction du peuple. Ils construisaient eux-mêmes des maisons pour les enfants, et leur enseignaient les connaissances nécessaires. Plusieurs couvents devenaient ainsi les écoles des pauvres. Les villes elles-mêmes envoyaient souvent des jeunes gens dans les monastères pour y apprendre les arts libéraux. Ils échappaient à la corruption des villes, et quand ils y retournaient, ils exerçaient partout la plus salutaire influence.

Parmi les moines qui habitaient les monastères dans le cours du cinquième siècle, les acœmètes (ἀκοιμῆται, qui ne dorment point) étaient particulièrement célèbres[1]. Leur fondateur, Alexandre, était originaire de l'Asie mineure. Ses parents étaient très-riches et appartenaient aux familles les plus nobles et les plus anciennes. Il avait d'abord exercé une charge à Constantinople, mais ses goûts l'avaient entraîné vers la solitude et il conçut le projet de fonder en Syrie un couvent où l'on chanterait jour et nuit les louanges de Dieu. Il partagea ses moines en six chœurs, qui se succédaient dans le chant et la prière. Il en établit un autre à Constantinople. Ses moines cultivaient les sciences avec ardeur et rendaient en outre d'éminents services, surtout dans le temps des monophysites.

Les rémozos égyptiens, ou sarabaïtes de la Syrie, avaient aussi une constitution particulière. Ils vivaient deux à deux et sans chef. Saint Jérôme blâmait cette coutume; on leur reprochait de ne point avoir de chef afin d'être plus indépendants, de vivre parfois très-sévèrement, mais de se relâcher ensuite à proportion. Ils cédèrent enfin à d'incessantes attaques et disparurent.

Une classe particulière d'ermites était celle des stylites, dont le premier fut saint Siméon[2]. Il construisit une colonne

De scholis monasticis. Saalf., 1737. — G. Wernsdorf, *De scholis veterum cœnobiorum.* Gedan., 1758. — J. Schiele, *Quantum monasteria ad eruditionem conservandam et propagandam contulerint.* Magdb., 1760. — Ben. Braunmüller, *Die Klosterschulen vor dem heil. Benedikt.*

[1] C.-A. Bürger, *De acœmetis.* Schneeb., 1686.

[2] A. Masselli, *De stylitis;* in Assemani *Act. mart. orient.*, III, p. 246 et seq. — F.-G. Lautensack, *De Simeone Stylita.* Viteb., 1700. — F. Uhlemann, *Symeon, der erste Sæulenheilige,* 8 feuilles 1/2, 1846. — Pius

de pierres qui avait trente-six aunes de hauteur, et y passa sa vie. Il eut plusieurs imitateurs. Ce genre de mortification, car c'était le but qu'on se proposait, a été vivement critiqué de nos jours. On a tort de comparer les anciennes coutumes avec les nôtres, et de faire servir celles-ci à la condamnation de celles-là. Siméon Stylite et ses successeurs ont produit incomparablement plus de bien que tous les autres ascètes. L'historien ecclésiastique Théodoret, qui connaissait personnellement Siméon, nous a laissé de lui une multitude de renseignements. Son pays était habité par plusieurs païens sarrazins qui l'allaient souvent visiter. Il conversait avec eux, les instruisait et les convertissait par milliers. Cette classe de pénitents plaisait aux hommes de ce temps, et l'on se pressait en foule autour de la colonne de Siméon pour lui demander conseil, assistance et consolation. Une parole de sa bouche suffisait pour effrayer, et l'on se figure difficilement la puissance qu'il exerçait sur les âmes de ses contemporains.

Cette formule : *Il faut se rendre utile à l'humanité*, est susceptible de différentes acceptions. On disait aussi dans ce temps-là qu'il fallait se rendre utile à la société, et plusieurs trouvaient que les moines auraient mieux fait de rester dans le monde[1]. Que les moines prient pour toute l'humanité, peu s'en soucient de nos jours; mais il n'en était pas ainsi autrefois. On savait alors que les mérites des âmes pieuses refluent sur l'Eglise tout entière, et que les fidèles, selon l'expression de saint Augustin, ne forment tous qu'un seul corps dont Jésus-Christ est le chef[2]. L'histoire est double : il y a l'histoire extérieure et l'histoire intérieure. Nous connaissons maintenant la première; quant à la seconde, nous ne la connaîtrons que dans l'autre monde. Plusieurs font maintenant beaucoup de bruit, qui, lorsqu'on connaîtra leur histoire intime, nous sembleront bien petits en face de ceux dont nous ne savons rien maintenant, mais qui ne sont pas moins les soutiens du monde. Ces hommes-là, assurément,

Zingerle, *Leben und Wirken des heiligen Simeon Stylites.* Innsb., 1855. — U.-G. Siber, *De sanctis columnaribus.* Lips., 1714, in-4°. — J. Krebs, *De stylitis.* Lips., 1753, in-4°.

[1] Aug., *De morib. Eccles.*, lib. I, § 66. — Chrysost., *Hom.* LXXVIII *in Evang. Joan.*, § 4. — [2] *Epist.* LXXVIII.

ne sont pas tous moines; il y en a dans le cimetière du moindre village; mais les moines sont certainement de leur nombre, et les saints Pères ne s'y trompaient point. Saint Chrysostome, dans ses homélies, fait une peinture saisissante de leur genre de vie. C'est auprès d'eux qu'on pouvait apprendre ce dont l'homme est capable quand il veut sérieusement. Plusieurs, attirés vers eux par la curiosité, étudiaient leur manière de vivre, et s'en retournaient reconfortés et pleins des meilleures résolutions. Ces sortes d'exemples sont innombrables. Saint Chrysostome n'aurait point célébré les avantages de la vie monacale s'il ne les eût expérimentés. Il faut des hommes qui aillent plus loin que les autres, afin de leur frayer la route et de les enflammer. Tout homme, par cela seul qu'il est homme, peut servir d'exemple à son semblable.

Les moines rendirent à l'Eglise d'inappréciables services en lui fournissant ses docteurs, ses évêques et ses prêtres les plus recommandables. Il n'était point de ville qui ne se fût estimée heureuse de recevoir son évêque de quelque monastère[1]. Les établissements les plus importants étaient ceux de saint Martin et celui de Lérins. Plusieurs autres, également remarquables, sont cités dans la vie de saint Chrysostome. L'amour qu'on portait aux moines est une preuve de leur excellence. Quand l'engourdissement, la paresse, la tiédeur menaçaient quelque portion de l'Eglise, les moines se levaient et ne craignaient pas de dire à tous, même aux patriarches, les plus dures vérités. Pour oser tenir un tel langage, il fallait avoir un grand renom de sainteté et de savoir. Contentons-nous de rappeler ici saint Jérôme, saint Isidore de Péluse, saint Grégoire de Nazianze, saint Nil, Sulpice Sévère, Salvien, etc.

L'activité des moines était en outre un stimulant pour le clergé, qui aurait craint de perdre son influence sur les fidèles en se laissant surpasser dans le zèle et dans le dévouement. Le côté pratique et moral a été extraordinairement cultivé par les moines, et leurs écrits attestent qu'au sein de leur féconde retraite, ils avaient fouillé dans les plus secrets replis

[1] Sulpic. Sev., *De vita S. Martini.*

du cœur humain. Sans ces écrits, la morale et la mystique offriraient plus d'une lacune difficile à combler.

Enfin, les moines concoururent pour une très-large part à l'expansion du christianisme, surtout dans la période suivante. Lorsque Constantin adopta le christianisme comme religion de l'Etat, l'œuvre des conversions n'était guère qu'ébauchée ; il restait encore immensément à faire : ce fut la tâche des moines. Ceux de Syrie furent envoyés en Phénicie par saint Chrysostome. Saint Alexandre en envoya soixante-dix d'un coup dans les montagnes de la Syrie pour convertir les païens qui habitaient dans ces repaires. Il est raconté dans la vie de saint Hilarion que des bandes entières de Sarrasins allaient le trouver pour lui demander sa bénédiction et qu'il les instruisit dans le christianisme. Le moine Moïse[1] convertit une reine mauresque et sa ville ; Euthymius, convertit un prince sarrasin avec tous ses sujets : le fils de ce prince fut leur premier évêque.

Une corporation telle que celle des moines doit nécessairement, en traversant l'histoire, subir quelques éclipses. Cette remarque se vérifie surtout à partir du cinquième siècle. Plusieurs embrassaient l'état religieux sans en avoir la moindre vocation. Comme les moines étaient en grand renom, il ne manquait point d'hommes qui entraient au couvent uniquement pour participer à leurs honneurs : de tels hommes décréditaient étrangement l'institution. Plusieurs erraient à l'aventure dans les contrées voisines et vivaient souvent d'une vie toute mondaine. Les vrais moines essayèrent de se défaire de ces religieux vagabonds, mais ils n'y réussirent point avant le sixième siècle. — D'autres entraient en religion dans la pensée de sauver leur âme, mais n'ayant pas mesuré leurs forces, la vie monacale, la solitude surtout leur devenait un fardeau insupportable, et enfin une véritable torture. Or, quiconque n'a pas l'âme fortement trempée tombe aisément dans la fantaisie et l'exagération, et devient pour les autres une cause de perdition.

Dans plusieurs couvents, les sciences étaient peu cultivées. On ne laissait pas de recommander instamment la lecture

[1] Socrate, IV, XXXVI ; Sozom., VI, XXXVIII.

des lettres sacrées, mais on n'offrait point les moyens de les comprendre. On partait de ce principe que la piété est la meilleure clef des saintes Ecritures; mais on y trouve plus d'un passage qui exige encore d'autres qualités. Une autre maxime accréditée dans plus d'un couvent depuis le cinquième siècle, c'est que les moines étant déjà parvenus au plus haut sommet de la vie spirituelle et adorant Dieu en esprit et en vérité, pouvaient se passer de l'office divin et des sacrements : c'était le renversement de toute la spiritualité. De là sont venues ces légions de moines qui employèrent les moyens les plus violents pour maintenir le monophysitisme. — Certes, des hommes d'un talent aussi distingué qu'étaient saint Antoine et plusieurs autres n'avaient guère besoin d'instruction, mais il n'en était pas de même des esprits médiocres ou des têtes faibles. Ces abus d'une chose bonne en elle-même ne doivent pas nous faire condamner l'institution.

Parmi les ouvrages relatifs à ce sujet, nous possédons encore de cette époque :

I. Diverses biographies de moines particulièrement illustres, telle que la vie de saint Antoine par saint Athanase, celle de saint Paul par saint Jérôme. Nous avons ensuite les collections de vies : les *Vies des Pères,* par Rufin, prêtre d'Aquilée, qui a retracé la vie de plusieurs moines célèbres d'Egypte depuis le quatrième jusqu'au commencement du cinquième siècle; l'*Historia lausiaca* de Palladius, dédiée à un certain Lausus; l'*Histoire religieuse* de Théodoret, où il parle de plusieurs moines de Syrie qu'il connaissait personnellement.

II. Les ouvrages destinés à tracer des règles aux religieux, à ordonner leur vie intérieure et extérieure, tels que ceux de saint Basile et de Pacôme. Parmi les auteurs qui ont écrit des règles, nous citerons : 1° l'abbé Cassien. C'était un principe qu'une grande association ne pouvait pas être constituée d'un seul coup, mais qu'il fallait profiter de l'expérience et accepter ce qui aurait paru bon dans la pratique. Castor, évêque de la Gaule, s'était adressé à Cassien pour le prier de lui tracer une règle monastique. Cassien, qui avait habité les couvents d'Egypte et qui connaissait ceux de Syrie, consigna dans ses *Institutiones cœnobiales,* différentes règles monastiques, afin

que Castor pût choisir celles qu'il conviendrait le mieux d'introduire en Occident. Dans un autre ouvrage, les *Collationes*, il décrit l'intérieur des ordres monastiques, et rapporte divers entretiens qu'il avait eus dans ses voyages avec des moines célèbres. Il y traite du but de la vie monacale, comment on peut s'assurer qu'on est un véritable religieux, des vertus et des vices des moines, etc. Cet écrit contient quantité d'excellentes choses. Dans la treizième conférence, Cassien met dans la bouche d'un moine d'Egypte la doctrine semi-pélagienne.

2° Le premier dialogue de Sulpice Sévère est remarquable en ce genre. Un de ses amis, qui avait fait le voyage d'Egypte et de Palestine pour y étudier les ordres religieux, lui avait fait part, à son retour, de ses observations. Ce dialogue est intitulé : *De virtutibus monachorum*.

3° Saint Nil est aussi un auteur très-important en ce qui concerne les ordres religieux. Longtemps homme d'Etat et préfet de Constantinople, Nil s'était retiré au mont Sinaï sur la fin du quatrième siècle; il y publia plusieurs écrits sur la vie des moines, la pauvreté volontaire, la pratique des vertus et la fuite des vices.

Les moines du Sinaï se distinguaient surtout par leur austérité et par leur influence sur toutes les affaires du dehors. Un des plûs renommés est Anastase le Sinaïte[1]; il écrivit contre les monophysites. Son contemporain, Jean Climaque, est célèbre comme auteur ascétique. Il fut surnommé Climaque, à cause d'un ouvrage intitulé *Echelle*, où il enseignait la voie de parvenir ici-bas à la plus haute perfection[2].

III. Nous ne devons point oublier les sermons. Ceux de saint Macaire[3], et principalement ceux de saint Ephrem sont d'une beauté ravissante.

IV. Mentionnons aussi les lettres de saint Isidore de Péluse et de saint Nil. Isidore, qui vivait en ermite près de Péluse, s'était proposé pour modèle saint Jean le Précurseur. Il acquit une telle réputation qu'on allait à lui de toutes parts. Sa vie

[1] J. Kumpfmueller, *De Anastasio Sinaita dissert.* Rg., 1865.

[2] Joannes Climacus ou Sinaita; Κλίμαξ ou *Scala paradisi;* et *Liber ad pastorem;* ap. Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXVIII.

[3] Macarius, I. *Homiliæ*, ap. Gallandi, t. VII. Migne, *Patr. gr.*, XXXIV. — Floss, *Macarii Ægyptii epistolas, homiliarum locos*, etc., *cum vitis Macariorum Ægyptii et Alexandrini*, ed. Colon., 1850.

d'ermite s'est écoulée entre les années 356 et 432. De ses lettres, dont on porte le nombre à dix mille, il en reste deux mille quatre cents [1].

CHAPITRE IV.

§ 1er. Le culte et la discipline [2].

Il semble que les apôtres aient voulu proscrire toute espèce de culte extérieur, si l'on en juge par ces paroles qui terminent le discours de saint Pierre au concile de Jérusalem : « C'est par le cœur seulement qu'il faut honorer Dieu. » Saint Paul insiste tout particulièrement sur le culte intérieur

[1] P. 511. — Ce travail sur les ordres religieux est presque entièrement extrait de l'*Histoire du monachisme au temps de son origine et de sa première formation,* dont Mœhler s'occupait dans les années 1836 et 1837. Ce fragment d'un grand ouvrage parut pour la première fois dans les *Mélanges* de l'auteur, t. II, p. 165-225. — Remontant jusqu'aux origines et aux précurseurs des ordres religieux, Mœhler retrace brièvement les vies de saint Antoine, saint Pacôme, saint Hilarion, saint Basile ; recherche les origines des ordres religieux en Occident; traite des femmes de Rome illustrées par leur ascétisme, de saint Martin de Tours, de saint Ambroise, des moines de Lérins, de Cassien de Marseille, des moines d'Afrique, d'Espagne et d'Angleterre; signale les ennemis des moines, l'état social et moral de ce temps, les bienfaits que les moines ont répandus sur leur siècle, les services qu'ils ont rendus aux lettres et à l'Eglise en lui fournissant une foule de dignes évêques, leur concours dans l'œuvre de la propagation du christianisme. Il s'arrête à Siméon Stylite.

[2] *De l'Origine et Institution des festes et solemnitez ecclesiastiques,* par Fr. de Neufville. Par., 1582. — Joann. Filesaci, theol. Par., *Dissert. de festis diebus, opera sel.* Par., 1621, 3 vol. — Jac. Gretseri, *De festis christianorum libri II* (*Op. omnia.* Ratisb., 1735, t. V, pars II, contre Danæus, Dresser, Hospinian, publié d'abord à Ingolst., 1612). — C. Guyetii, *Eortologia.* Par., 1657, in-fol. — L. Thomassini, *Historia festorum.* Par., 1683. — *De festis in honorem Christi Matrisque ejus commentar. Benedicti XIV.* Patav., 1745; Rom., 1786. — Alb. Butler, *Feasts and fasts of the church, with continuation* by Walsh. — Marc.-Ad. Nikel, *Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der Kirche*, 6 tom. Mz., 1836-1838. — Pr. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 3 vol. Par., 1840-51. — *Défense des institutions liturgiques.* Par., 1845. — *Nouvelle défense des inst. lit.*, III part. Le Mans, 1846-1847 (Attaqué, en 1843, par le cardinal d'Astros, archevêque de Toulouse, Guéranger, l'une des premières autorités en cette matière, se défendit dans l'ouvrage précédent et dans quelques autres écrits.)

Guéranger, *l'Année liturgique* : 1re section, *l'Avent liturgique,* Le Mans,

et déclare que la foi qui justifie, c'est la foi qui opère par la charité. Jésus-Christ lui-même assurait à la Samaritaine que le temps était déjà venu où les hommes adoreraient Dieu en esprit et en vérité. Aussi s'est-il toujours rencontré des hommes qui ont affirmé que le culte extérieur, loin d'être nécessaire, était au contraire nuisible.

Ces apparences reposent sur un malentendu. En parlant ainsi, les apôtres avaient en vue l'erreur de ceux qui prétendaient que l'homme est justifié en partie par l'observation de la loi mosaïque et en partie par Jésus-Christ. Pratiquer des œuvres purement extérieures sans travailler à changer son cœur, ce n'est point honorer Dieu. Les apôtres réprouvaient le culte extérieur des Juifs parce que ce culte n'était que figuratif : depuis la venue du Christ, il avait perdu sa signification. Jésus-Christ, du reste, avait lui-même substitué à l'ancien culte un culte nouveau, et les apôtres eux-mêmes, aussi bien que leurs contemporains, avaient introduit des pratiques nouvelles qui se rapportaient à Jésus-Christ.

Dans le principe, les chrétiens continuèrent d'observer les usages et les cérémonies du culte judaïque. Mais à partir du jour où le concile de Jérusalem eut déclaré que les chrétiens n'étaient pas tenus à l'observance des fêtes et des coutumes juives, la séparation entre le judaïsme et le christianisme devint de plus en plus tranchée, et finit par aboutir à une contradiction radicale.

Comment les premiers fidèles envisageaient-ils les fêtes chrétiennes? quelle idée s'en formaient-ils ? Sous le nom de fête on entendait quelque circonstance importante soit de la vie du Seigneur soit de la vie de l'Eglise qu'il a instituée. Les fêtes des Juifs, les grandes surtout, se rapportaient aussi à quelque fait mémorable de leur histoire. Quant aux fêtes chrétiennes, elles devaient se rattacher à la fois et à l'histoire du Seigneur et à l'histoire de son Eglise, car l'histoire de l'Eglise n'est autre que l'histoire de Jésus-Christ. De là les fêtes des apôtres, ces premiers hérauts de l'Evangile; les

1841 ; IIe section, *le Temps de Noël,* I et II part., 1845-47; IIIe section, *le Temps de la Septuagésime,* Par., 1851; IVe section, *le Carême,* Par., 1854. — *La Passion et la semaine sainte.* Par., 1862. — *Le Temps pascal,* t. I et II. Par., 1862-1863.

fêtes des martyrs, qui ont versé leur sang pour sa cause ; les fêtes de ceux qui ont vécu saintement et converti des pays entiers ; de là enfin et surtout les fêtes de la Mère du Sauveur. Toutes ces fêtes se rapportaient à Jésus-Christ. Lui-même, cédant en cela à un sentiment profond de délicatesse, n'en institua aucune, laissant à l'instinct pieux et irrésistible des chrétiens le soin d'honorer sa mémoire en établissant de leur plein gré des fêtes particulières.

Les Pères s'expriment diversement sur cet objet : « Quiconque, dit Origène [1], est un parfait chrétien, quiconque médite dans son cœur les paroles du Seigneur et garde son souvenir vivant, n'a pas besoin de fêtes. Celui qui crucifie sa chair, qui est mort aux plaisirs, etc., renouvelle incessamment la mort du Seigneur. Celui qui ressuscite avec lui à une vie nouvelle, célèbre une Pâque continuelle. Celui qui se souvient à tout instant qu'il doit tout ce qu'il a de bon au Saint-Esprit, célèbre une Pentecôte perpétuelle. Mais la grande masse des chrétiens est incapable de célébrer cette fête éternelle. Plusieurs n'en ont pas le pouvoir, d'autres la volonté : c'est pour eux que sont instituées les fêtes particulières ; c'est afin qu'ils n'oublient pas tout-à-fait la vie du Seigneur. Ils doivent, ces jours-là, s'en rafraîchir la mémoire. »

Ce langage d'Origène est cependant trop exclusif. Pris à la lettre, il signifierait que si les parfaits consentent à célébrer les fêtes chrétiennes, c'est par condescendance pour les imparfaits, mais qu'au fond ils n'en ont pas besoin pour eux-mêmes. Bien loin que les fêtes chrétiennes cessent d'intéresser les âmes pieuses, c'est précisément sur de telles âmes qu'elles agissent le plus efficacement. L'Eglise ne formant qu'une seule famille, les âmes même les plus saintes doivent sentir le besoin d'unir leurs prières à celles de leurs frères et d'avoir des fêtes qui leur soient communes avec eux. Le chrétien ne pouvant être chrétien pour lui tout seul, ne saurait se contenter de dévotions privées ; son cœur aspire vers ces solennités générales [2].

[1] C.-W.-F. Walch, *Origenis contra Celsum*, VIII, XXI-XXIII, *De diebus christianorum disputatio*. Gott., 1777, in-4°.

[2] Hospinianus, *Festa christianorum*. Tigur., 1593 (1669, 1674). —

Il y a d'abord la solennité du dimanche. Le dimanche était consacré au souvenir de la résurrection du Seigneur. On y faisait en même temps la mémoire du premier jour de la création ; car la résurrection n'est que le premier jour d'une création nouvelle. Nous trouvons déjà dans le Nouveau Testament des textes relatifs à la célébration du dimanche [1]. Sabbath signifie le dernier jour de la semaine, le sabbat des Juifs; il signifie aussi, surtout au pluriel, la semaine tout entière. Le dimanche est le premier jour de la semaine. Le mot μία a souvent ce sens. C'était le premier jour de la semaine que les chrétiens se réunissaient avec saint Paul, et l'Apôtre tenait visiblement à ce que leur réunion se fît ce jour-là [2]. Chaque chrétien devait, le premier jour de la semaine, apporter une légère offrande, qu'on envoyait à Jérusalem. Ici encore il est dit : κατὰ μίαν σαββάτου. C'était donc le premier jour de la semaine que tous les chrétiens s'assemblaient : *Fui in spiritu in dominica die* [3]. Dans l'Ecriture, le jour du Seigneur est souvent appelé le dernier jour du jugement. Ici, il désigne ce qu'il est effectivement, le dimanche. Cette locution, qui existait déjà au temps où fut rédigé l'*Apocalypse,* est restée depuis constamment en usage dans l'Eglise. Saint Ignace [4] traite également de la solennité spéciale du dimanche, et Pline écrivait à Trajan que les chrétiens avaient coutume de se réunir en un jour déterminé, qui était le dimanche [5].

M. Dresser, *De festis diebus christianorum*, etc. Lips., 1594, 1602. (Autres ouvrages de A. Wilcke, 1676, Joach. Hildebrand, 1701-1702; J.-A. Schmid, 1729.) — Augusti, *Die Feste der alten Christen.* Leipz., 1817-1820, 3 vol. — Hœfling, *Von den Festen oder heiligen Zeiten der Christen,* 1828. — J. Bingham, *Origines s. antiq. eccles.* Hal., 1724, 1752, 11 t. — Guericke, *Lehrb. der kirchl. Archæologie*, 2e édit., 1859. Staudenmaier, *Der Geist des Christenthums in den heil. Zeiten, heil. Handlungen u. der heil. Kunst,* 2 vol., 6e édit. Mainz, 1859. — F.-H. Krüll, *Christliche Alterthumskunde,* 2 t. Rgsb., 1836.

[1] *Act.*, XX, 7 : *Una sabbati.* — [2] *I Cor.*, XVI, 2. — [3] *Apocal.*, I, 10. — [4] *Ad Magnes.*, § 9.

[5] Sur le dimanche, cf. J. Mœbius. Lips, 1688. — D.-H. Arnoldt, *De antiquitate diei dominici.* Regiom., 1754. — J.-B. Albert, *De celebr. sabbati et diei dominici inter veteres*, etc. Viteb., 1772. — C.-C.-L. Francke, *De diei dominici apud veteres christianos celebratione,* 1836 (dans Volbeding, *Thesaurus dissertat eccles.*, 1847, t. I, n. 2-4). — Leo Allatius, *De diebus dominicis Græcorum.* Colon., 1648, in-4°. — W. Amesius, 1633; Andala; J.-H. Bartels, *De stato die veterum christianorum, ad Pli-*

Dans l'origine, les chrétiens célébraient, outre le dimanche, le sabbat des Juifs; mais un grand nombre y avaient déjà renoncé du temps des apôtres et en avaient fait un jour de jeûne, principalement en Occident, à Rome, d'où cette coutume se répandit partout. Dans plusieurs localités de l'Orient, non content d'observer le sabbat des Juifs, on gardait dans la solennité tout le rigorisme judaïque. On voit que le concile de Laodicée aurait voulu supprimer le sabbat, si cela eût été possible. Il était d'usage, ce jour-là, de ne lire que des extraits de l'Ancien Testament; ce concile prescrivit qu'on y ajoutât des passages du Nouveau. Le travail servile resta défendu.

En Occident, le samedi, puis le mercredi et le vendredi furent transformés en jours de jeûne. Comme ces jours-là se rapportaient à la passion du Sauveur, on disait : Le jeûne du samedi est la continuation du jeûne du vendredi; c'est en ce jour, du reste, que le Seigneur a été mis dans le tombeau et qu'il s'est le plus profondément abaissé. Le jeûne du samedi devait en outre servir de préparatif à la communion du dimanche.

§ 2. **Fêtes de l'année chrétienne**[1].

Les plus anciennes fêtes de l'Eglise étaient consacrées à la mort et au triomphe de Jésus-Christ. Ce triomphe comprenait la résurrection, l'ascension et la descente du Saint-Esprit, c'est-à-dire, l'œuvre entière de la rédemption.

nium X, XCVII. Viteb., 1727. — F.-A. Hallbauer, *Pristina christianæ rei facies a Plinio repræsentata.* Ienæ, 1738. — J.-H. Bœhmer, *De stato die christianorum* (in ejusd. XII *Dissert.* p. 5-35); G. Buechner, Viteb., 1689; J. Doppert, 1717; J.-G. Faber, Tuebing, 1757; J. van den Honert, Traj., 1733; J.-W. Janus, *De die dominico Eusebii Alex.*, Lips., 1720; J.-C.-F. Lange, 1795; U.-T. Streuber, *Der Sonntag, eine histor. Darstellung*, Zür., 1846.

Binterim, *Die Sonntagsfeier*, V, I, p. 123-177; Ræss u. Weiss, t. XXII, *Der Sonntag*, p. 3-155. — Jam.-Aug. Hessey, *Sunday, its Origin, History*, etc. Lond., 1860.

[1] Voir plus haut Guéranger. — H. Alt, *Das Kirchenjahr d. christl. Morgen-und Abendlandes mit seinen Festen, Fasten und Bibellectionen historisch dargestellt.* Berl., 1860. — *Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum*, auct. Carolo Guyeto. Lutet., 1657, in-fol. Venet., 1729. — J. Hildebrand, *De diebus festis libellus.* Helmst., 1701, ap. Volbeding, I, I, p. 1-57.

Le dimanche des Rameaux annonçait déjà aux chrétiens de quoi ils auraient à s'occuper le reste de la semaine [1]. Une réconciliation universelle avait lieu à partir de ce jour, et les empereurs eux-mêmes rendaient des édits de grâces. Les grands de la terre voulaient pardonner comme Dieu avait pardonné lui-même. Le mercredi était le grand jour de jeûne. Le jeudi était employé au lavement des pieds. Ce jour-là, la plupart des chrétiens s'approchaient de la table sainte, et cela, en beaucoup d'endroits, dans l'après-midi, parce que c'est alors que le Seigneur a institué l'Eucharistie. Avant de se réunir à la table sainte, c'était une coutume en Orient de célébrer en ce jour un festin de charité. — Il n'en était pas de même en Occident; on tenait à n'y point rompre le grand jeûne. — Le vendredi-saint était célébré avec les sentiments de la plus vive piété; mais on continuait d'observer scrupuleusement le jeûne : ce n'était point une fête joyeuse. En Orient, on prêchait sur les tombeaux.

Le samedi-saint était marqué par diverses solennités. On administrait le baptême; les catéchumènes paraissaient à l'église en habits blancs. Le soir, commençait l'allégresse universelle; les églises et les villes étaient illuminées. On voit par les sermons de saint Chrysostome que les païens, sans le vouloir, participaient à cette réjouissance et se convertissaient. Ces manifestations de la joie, expression des sentiments de l'âme, éclataient dès l'arrivée de la nuit, car la fête du lendemain commençait dès le soir de la veille [2].

La fête de Pâques n'était elle-même qu'une prolongation de la félicité générale. Les chrétiens, en se rencontrant, se criaient mutuellement : Le Christ est ressuscité ! Cet usage existait surtout en Orient. Suivant la coutume juive, Pâques

[1] J.-F. Mayer, *De dominica Palmarum*, 1706. — *De hebdomade magna*, Greifsw., 1706. — J.-C. Zeumer, *De die viridium*. Ien., 1700. — Chr. Clajus, *De die parasceves*. Lips., 1697 (ap. Volbeding, n. 11-13).

[2] Sur Pâques : P. Anton., Halle, 1714; S.-J. Baumgarten, Hal., 1736; J.-G. Schnell, Lips., 1717; J.-Jac. Homborg, 1683; Purmann, Francof., 1799; J.-A. Schmid, *De cereo paschali*, Helmst., 1692; E.-F. Wernsdorf, *De cereo paschali*, Wittenb., 1777; J.-M. Dahm, *Von der Osterfeier*, Mainz, 1796; J.-T.-L. Danz, *Memorabilia circa festum paschatos ex antiq. eccles.*, Ienæ, 1837. Plusieurs autres écrits sont indiqués dans Volbeding, *Index dissert. ctr. de antiq. eccles.*, Lips., 1849, tom. VII, dans Volbeding, II, II, p. 209-269.

avait une octave, et toute la semaine se passait en fêtes religieuses. Les néophytes continuaient de porter leurs habits blancs, qu'ils déposaient le dimanche *in albis*[1]. Tout ce qui se rapportait à la glorification du Sauveur était ramassé dans ce cycle de fêtes, et le temps qui s'écoulait de Pâques à la Pentecôte était une fête continuelle.

Pendant ces cinquante jours, on célébrait avec une pompe particulière les deux fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte. Cette dernière était surtout envisagée dans son contraste avec la Pentecôte des Juifs. Les Juifs avaient offert les prémices de leurs fruits; les chrétiens faisaient ressortir que les premiers qui s'étaient convertis à Jésus-Christ étaient des Juifs. La Pentecôte des Juifs rappelait le souvenir de la législation proclamée du haut du Sinaï; celle des chrétiens était le mémorial du jour où le Saint-Esprit avait gravé la loi nouvelle dans le cœur des fidèles. Le jour de la Pentecôte, en Orient, on lisait et commentait les *Actes des apôtres,* afin de montrer les merveilles que le Seigneur avait opérées par les apôtres[2].

Ces fêtes sont les seules que mentionne Origène. Çà et là, cependant, on en célébrait encore d'autres, par exemple, la Nativité du Seigneur et son Epiphanie. Cette dernière était déjà presque universellement répandue vers la fin du troisième siècle[3].

Clément d'Alexandrie[4] affirme que de son temps la fête de la Nativité était célébrée en quelques endroits, et il blâme

[1] J.-A. Schmid, *De dominica in albis*. Helmst., 1705. — J.-G. Joch, *De stola alba neophytorum vet. Eccles.* Prem., 1711. — G. Wegner, *De alba veste baptizatorum*. Regiom., 1700. — U.-G. Siber, *De albatis*. Lips., 1713. — G.-L. Ritz, *De antiquo vestitu neophytorum mystico*. Sals., 1749.

[2] H. Nicolai, *Pentecostalia*. Gedan., 1648. — M. Hoynovius, *De festo Pentecostes*. Regiom., 1693. — J. Hebenstreit, *De Pentecoste veterum*. Lips., 1715. — J. Winkler, *De iis quæ circa festum Pentecostes memorabilia sunt*. Lips., 1734. — C.-F. Bœrner, *De sacri christianorum pentecostalis originibus*. Lips., 1741. — C. Reineccius, *De origine festi Pentecostes*, 1722, in-fol.

[3] J. Caumont, *Traité de Noël*. Par., 1585. — Jablonski, *De origine festi nativ. Christi*, 1809; voir d'autres ouvrages sur Noël dans Bynæus, 1694; J. Kindler, 1699; D.-H. Kœpken, 1705; Th. Ittig; S.-J. Baumgarten, 1738-1743; Langhansen, 1746. — Planck, *Variarum de origine festi Nativit. Christi sententiarum epicrisis*. Gott., 1796, in-4°. — Credner, *De natalitiorum Christi et rituum in hoc festo origine* (*Zeitschr. für histor. Theologie*, 1833, III).

[4] *Strom.*, I, XXI.

ceux qui prétendent savoir, ou qui cherchent à calculer quel jour le Seigneur est né. On faisait cela surtout en Egypte, afin de connaître le jour précis où il fallait célébrer la fête. — Saint Ambroise dit que sa sœur Marcelline fut consacrée nonne par le pape Libère (352-366), qui lui dit à cette occasion : « Vous voyez quelle grande multitude s'est assemblée à cause de la fête du Seigneur. » La fête de Noël fut donc solennisée de bonne heure dans l'Eglise romaine. Mais quelques-uns ont tort d'en conclure qu'elle fut d'abord célébrée à Rome, et que c'est de là qu'elle se répandit ailleurs ; car saint Chrysostome assure dans un discours (387) que, suivant une ancienne coutume, cette fête est célébrée du Latium jusqu'aux frontières d'Espagne. En Orient, et en Syrie notamment, elle ne fut introduite qu'à cette époque. Les sermons de Noël de l'an 386 portent qu'elle est célébrée à Antioche et en Syrie. Saint Chrysostome se donna une peine infinie pour la faire goûter au peuple, qui la détestait comme une nouveauté, surtout parce qu'elle tombait invariablement le 25 décembre.

La fête de l'Epiphanie[1] représentait alors, si nous en croyons un passage de saint Chrysostome, l'incarnation de Jésus-Christ, ou la manifestation de Dieu par Jésus-Christ. Notre plus grande fête, dit-il, c'est l'Epiphanie, car nous la célébrons en mémoire de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et de son incarnation. Mais comme on introduisit alors la fête de la Nativité, celle de l'Epiphanie fut célébrée en Orient en souvenir du baptême du Sauveur dans le Jourdain et de cette parole du Père céleste : Vous êtes mon Fils bien-aimé. L'objet de cette fête était donc de proclamer solennellement la divinité de Jésus-Christ. — En 360, en Occident, Ammien Marcellin mentionne le premier la fête de l'Epiphanie. Il raconte que Julien, se trouvant à Vienne ce jour-là, assista à l'office divin. Chez nous, elle est consacrée à la mémoire de l'apparition et de l'offrande des trois mages, qui sont comme les prémices de tous les peuples. La fête de la Nativité, disait-on, est consacrée à l'entrée, secrète encore, du Seigneur

[1] J. Kindler, *De epiphaniis*. Viteb., 1684. — J.-P. Hebenstreit, *De Epiphania et epiphaniis apud gentiles et christianos*. Ien., 1693. — H. Blumenbach, *Antiq. Epiphan.* Lips., 1737 (ap. Volbeding, *Thesaurus*, I, I, n. 10). — E.-F. Wernsdorf, Τὰ Ἐπιφάνεια *veterum*. Viteb., 1759.

dans le monde; c'est seulement le jour de l'Epiphanie qu'il est reconnu[1]. Que, dans l'origine, la fête de l'Epiphanie ait représenté la manifestation du Seigneur, nous le voyons par ce fait que l'Eglise d'Alexandrie célébrait le même jour les fêtes de la Nativité et de l'Epiphanie. — Déjà depuis quelque temps l'idée s'était accréditée que la fête de Noël devait son origine aux fêtes du paganisme, en ce sens qu'on avait voulu leur opposer des fêtes chrétiennes. Comme Noël tombait en décembre et que les païens célébraient en ce mois les saturnales et la fête du soleil, on avait voulu, disait-on, rivaliser avec elles en instituant la fête de Noël. Dans plusieurs sermons de saint Augustin, dans le vingt-sixième de saint Léon, dans un autre de Maxime de Turin et un autre de saint Grégoire de Nysse pour Noël, il est dit que les païens célèbrent une fête (les saturnales) en mémoire de l'âge d'or perdu, alors que la terre était encore fertile et que la justice seule y régnait; tandis que nous célébrons la fête du retour de l'âge d'or où Dieu habite de nouveau parmi les hommes. Les païens fêtaient le retour du soleil matériel; nous célébrons, nous, la venue du soleil spirituel qui excite dans les cœurs les flammes de l'amour de Dieu. Combien notre fête est donc supérieure à celle-là[2]! etc.

Ces passages, toutefois, n'autorisent point à conclure que les fêtes du christianisme aient une origine païenne. Quoi de plus naturel à des chrétiens que de solenniser la naissance de leur Rédempteur! d'autant plus que cette fête est le point de départ, la métropole, disait saint Chrysostome, de toutes les autres[3]. Son origine un peu tardive ne prouve point qu'elle ait eu une cause si extérieure. Les fêtes de Pâques et de la Pentecôte correspondaient aux fêtes analogues de l'ancienne loi. Quant à celle de Noël, elle n'avait point d'analogue chez les Juifs, et c'est ce qui explique son introduction tardive. De plus, on ne convenait point du jour précis de la naissance du Sauveur, et ce fut la coutume de l'Occident, fondée sur une tradition ancienne, qui fixa partout le 25 décembre.

[1] Hieron., *Ad Ezech.*, c. I.
[2] P. Petrus Lazeri, *De falsa origine veterum christianorum rituum a ritibus ethnicorum.* Rom., 1777, in-4°.
[3] Chrysost. *Op.*, ed. Migne, t. II, p. 365-367, 454, 522.

Enfin, la fête de Noël ne fut adoptée qu'après la défaite totale du paganisme. Loin de lui emprunter ses fêtes, on leur opposa des jours de jeûnes afin d'empêcher les chrétiens d'y assister.

Peu de temps après la solennité de Noël, les païens célébraient la nouvelle année, dont les Romains et les Grecs faisaient une fête de plaisirs et de débauches ; autre source de dangers que les chrétiens combattirent en instituant trois jours de jeûne, afin d'inspirer l'horreur de ces ignominies. Saint Augustin, qui prêchait invariablement ces jours-là, disait que les chrétiens, au lieu de recevoir des présents, faisaient l'aumône ; au lieu de se vautrer dans les plaisirs, jeûnaient. — A cette époque, les chrétiens ne s'entendaient point encore sur le temps où commençait l'année chrétienne ; les uns la faisaient commencer à Pâques, d'autres à Noël. Au septième siècle, on célébrait la Circoncision en même temps que la fête du nouvel an.

La fête de la Purification de Marie fut introduite par le pape Gélase Ier, en opposition aux Lupercales, qui attiraient beaucoup de fidèles. Il ne trouva pas d'autre moyen d'abolir cet usage que d'instituer une fête chrétienne. — A partir du neuvième siècle, on y ajouta la fête de l'Annonciation de Marie.

§ 3. **Les jours de jeûne**[1].

Les jours de jeûne sont le contrepied direct des jours de fêtes. Il y a entre les uns et les autres le même rapport qu'entre les jours de deuil et les jours d'allégresse. L'Eglise,

[1] J. Filesac, *De prisco et vario ritu observatæ apud christianas gentes Quadragesimæ*. Lutet., 1600 (*Opusc.*, 1614). — G. de Dassel, *De jure temporis quadragesimalis*. Argent., 1617 — J. Dallæus, *De jejuniis et Quadragesima*. Daventr., 1654. — J.-J. Homborg, *De Quadragesima veterum christianorum*. Helmst., 1677, in-4° — Beveregius, *De jejun. quadragesimali*, lib. III. — Launoy, *De veteri ciborum delectu in jejuniis christianorum*, t. II, p. II. *Op.* Launoy, Col. All., 1731, p. 657-685. Contre lui : J. Nicolaus, *De jejunii christiani et christ. abstinentiæ vero ac legit. usu*. Paris, 1667 ; pour lui : Launoy, *Dissertationis hyperaspisten adv. insuls. fratr.* J. Nicolai *calumnias*, p. 685-700. — Lud. Thomassini *Tract. historico-dogmat. de jejuniis*. — Natalis Alexand., *Diss. de jejuniis mont. et catholicorum contra Dallæum* (*H.-E. sæcul.* II *dissert.* IV ; comp. Bellarmin, *Controv.*, III, III, lib. II *de jejuniis*). — Binterim, V, II, p. 3-168. (Ce dernier cite les ouvrages de Hedderich, Gassmann, Schallmayer, Feller, Marcell. Molkenbuhr, *De jejuniis et abstinentiis*, 1785, 1794, etc. ; Volbeding énumère environ 50 autres écrits sur le jeûne.)

dit saint Epiphane, considère les dimanches et les fêtes comme des jours de joie et de délices; elle ne jeûne jamais ces jours-là[1]. La joie de l'esprit demande à éclater au dehors. Les jours de dimanches et de fêtes, dit encore saint Epiphane, on célèbre les mystères, tandis que, suivant un canon du concile de Laodicée, on s'en abstient pendant tout le carême, excepté le samedi et le dimanche. D'où il suivrait qu'à cette époque les saints mystères n'auraient été célébrés en Orient que ces deux jours-là (?). Le concile *in Trullo* ou *Quinisextum* dit que pendant tout le carême, le samedi et le dimanche exceptés, on célébrera la sainte liturgie des présanctifiés, *missa præsanctificatorum*. Le sacrifice étant une action solennelle, ne doit pas être offert en carême. En Occident, nous ne suivons cette pratique que le vendredi-saint.

Dans l'Eglise d'Alexandrie, le saint sacrifice n'était jamais offert, durant toute l'année, le mercredi et le vendredi. On se bornait, pendant l'office divin, à réciter les prières accoutumées; et nous voyons par la première décrétale d'Innocent Ier[2] qu'on faisait de même à Rome les vendredis et samedis. Dans d'autres contrées de l'Orient et de l'Occident, au contraire, c'était justement le mercredi et le vendredi qu'on offrait le saint sacrifice[3].

Pendant tout le temps de la Pentecôte, on n'observait aucun jeûne dans l'Eglise, pas même le vendredi et le samedi. C'était la contrepartie du jeûne quadragésimal.

Le mercredi et le vendredi étaient consacrés à la mémoire de la Passion du Sauveur; le mercredi était considéré comme le jour de la trahison de Judas et du décret de mort porté par le grand conseil. On voulait que les chrétiens compâtissent aux souffrances de leur divin Maître[4]. « On jeûne ces jours-là, disait Tertullien, parce que c'est alors

[1] Ed. Petav., p. 1105. — [2] Al. XXV, c. IV.

[3] E.-G.-H. Seelen, *De jejuniis sabbaticis*. Rost., 1741-1742. — J.-G. Schikedanz, *Quædam scriptorum ethnicorum loca de jejunio sabbatico*. Servest., 1768. — Voir (sur le canon XXVI d'Elvire, 306) Anselme Nikes, dans *Zeitschr. f. die gesammte kath. Theologie*. Wien, 1856, p. 43-54, livrais. I; puis les commentaires de Ferd. Mendoza, Gonzalez Tellez et S. Aguirre (sur les canons XXIII et XXVI).

[4] Tertull., *De jejun.*, c. X; Epiph., *Expl. fidei cath.*, § 22. Cf. Luc, V, 32.

que l'Epoux a été enlevé. » On ne jeûnait point pour complaire à Jésus-Christ, mais pour participer à ses souffrances.

On distinguait les jeûnes et les demi-jeûnes. Le jeûne complet avait lieu en carême; le demi-jeûne, pendant le reste de l'année. Le premier durait jusqu'au soir; le second, jusqu'à la neuvième heure, ou trois heures de l'après midi. On appelait cela les *stations*. Les Romains et les Orientaux divisaient la nuit en quatre veilles, et le jour en quatre stations : de 6 heures à 9 heures, de 9 à 12, de 12 à 3, de 3 à 6. C'est pendant ce temps que les soldats se relevaient dans l'armée. L'ancienne Eglise, du reste, avait coutume de comparer le chrétien à un soldat : le chrétien monte la garde, dit Tertullien, il surveille l'ennemi et défend le royaume du Seigneur[1]. Les jours de demi-jeûne, on se réunissait à l'église vers trois heures du soir; de là cette locution : *Statio solvitur,* la station est terminée, le jeûne cesse. Aux jours de jeûne complet, la station durait jusqu'au soir; et dans certaines localités, il n'était pas permis de communier avant la fin des stations. — Aux jours de jeûne, on faisait peu attention à la différence des mets; l'essentiel était que le jeûne fût observé. Nous remarquons cependant que la viande, surtout celle des animaux à quatre pieds, fut interdite de bonne heure les jours de jeûne[2].

Dans plusieurs contrées de l'Orient, surtout pendant la semaine sainte, on observait les xérophagies[3]; en Occident, ce n'était que le vendredi-saint. En ces jours-là, on ne mangeait que des aliments secs; les fruits qui ont du jus étaient interdits. Ordinairement on se contentait de pain (les montanistes voulaient en faire une obligation). En Occident, le jeûne ne fut pas légalement prescrit avant le quatrième, ni même avant le cinquième siècle. Comme les fidèles de la primitive Eglise péchaient plutôt par excès de zèle, le principal soin des évêques était de prévenir les exagérations. Plus tard, la loi prit la place de l'antique ferveur.

[1] *De jejun.*

[2] Hoornbeck, *De stationibus veterum christian.*, dans *Miscellan. sacra.*— J.-E. Caladen, *Dissert. de stationibus veterum christianorum.* Lips., 1744 (Cladenius).

[3] J.-R. Kiesling, *De xerophagia apud judæos et primitivos christianos usitata.* Lips., 1746.

Socrate remarque, à propos du jeûne quadragésimal, qu'il y avait de grandes différences dans les aliments et dans la manière de s'en abstenir. Les Romains jeûnaient pendant les trois semaines qui précèdent Pâques, le dimanche excepté; les Alexandrins jeûnaient quarante jours. D'autres commençaient sept semaines avant Pâques, mais ne jeûnaient que toutes les deux semaines[1].

Ce temps ne s'appelait pas moins le jeûne quadragésimal en mémoire du jeûne du Seigneur, qui avait duré quarante jours. On ne faisait donc pas attention au nombre des jours. — Quelques-uns s'abstenaient de tout ce qui a vie; d'autres mangeaient des poissons et des oiseaux; les uns ne prenaient que du pain; les autres n'allaient pas même jusque-là; ceux-ci jeûnaient jusqu'à la neuvième heure et mangeaient alors n'importe quoi; ceux-là faisaient une distinction. Le concile *in Trullo,* canons LV, LVI, par esprit d'opposition à l'Eglise romaine, voulut introduire l'uniformité dans le jeûne, et ordonna qu'on s'abstînt de tout ce qui viendrait de la chair, comme les œufs, le lait, le fromage. Ce concile, quoiqu'il ne fût jamais reconnu en Occident, n'en eut pas moins les plus graves conséquences.

Vers la fin du deuxième siècle, au plus chaud de la controverse pascale, saint Irénée écrivant au pape Victor pour l'exhorter à la modération, lui disait qu'il y avait diversité non-seulement sur la fête de Pâques, mais encore sur le jeûne, car très-peu jeûnaient avant Pâques. Toutefois, ajoutait-il, l'unité de l'Eglise n'en souffre point. — Au quatrième siècle, les voyageurs étaient offusqués de cette différence, et c'est à ce propos que saint Ambroise prononça ce mot devenu célèbre : « Quand je suis à Rome, je jeûne comme les Romains; quand je suis à Milan, comme les Milanais. » Tout attaché qu'il fût à son Eglise, saint Ambroise ne se laissait pas entraîner dans le schisme quand il trouvait ailleurs d'autres coutumes que les siennes.

[1] Socrate, V, XXII; Sozom., VII, XIX.

§ 4. La liturgie[1].

Partout où il y avait une fête soit du Seigneur soit des saints, on célébrait le saint sacrifice. Chez les Grecs, cette solennité était souvent appelée σύναξις, expression qui sert à désigner toute espèce de fête religieuse. On l'appelait aussi

[1] J. Bona, *Rerum liturg. libri duo,* in *Op.* ed. Rob. Sala. Turin, 1747-1755, 4 vol. in-fol. — Jos.-Al. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ.* Rom., 1749-1766, 13 vol. en 6 part., in-4°. — J. Goar, *Euchologium, sive Rituale Græcorum,* gr. et lat. Par., 1647. — Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol. Par., 1715-1716, in-4°. — Ed. 2ª correctior. Francof., 1847, 2 vol. in-4°. — W. Palmer, *Origines liturgicæ.* Londres, 1832 (et 1845), 2 vol. — Ths. Brett, *A collection of the principal Liturgies used in the christian church in the celebration of the Eucharistie, particulary the ancient.* Lond., 1838. — W. Trollope, *The Greek Liturgy of St. James.* Edinb., 1848. — J.-M. Neale, *Tetralogia liturgica, sive S. Marci divinæ missæ, quibus accedit ordo mozarabicus.* Lond., 1849. — John-Mason Neale, *History of the Holy Eastern church.* Lond., 1850; liv III : *The liturgies and office-Books of the Holy E. Ch.*, t. I, p. 317-526-710. — Neale, *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom., S. Basil.* Lond., 1859 (en grec et en anglais). — Neale, *Essays on Liturgiology and Church History.* Lond., 1863. (Neale, le plus savant liturgiste anglais, montre une prédilection exclusive pour la liturgie orientale.)

Adalb. Daniel, *Codex liturgicus universæ Ecclesiæ in epitomen redactus,* 4 tom. Lips., 1847-1853 : tome I, liturgie romaine; tome II, liturgies orientales.

C.-M. Pfaff, *De liturgiis, missalibus, agendis, et libris Eccles. orientalis et occid., vet. et modern. Eccles.* Tub., 1718, 1721. — F.-A. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis.* Rom., 2 vol., 1776-1778. — Leo Allatius, *De libris ecclesiast. Græcorum*, Par., 1646; J.-H. Fabricius, Hamb., 1712, in-4°. — J.-G. Janus, *De liturgiis orientalibus.* Viteb., 1724. — L.-A. Muratori, *Liturgia romana vetus,* 1748, 2 vol. — Ant. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christkath. Kirche,* d'après Alex.-Aur. Pelliccia *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politia*, lib. VI, 2 tom. en 4 vol. Coloniæ, 1829-1838. — F.-J. Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem* II *bis* VI *Jahrhundert.* Frankf., 1850. — J. Kœssing, *Liturg. Vorles. über die heil. Messe,* 2ᵉ édit. Rgsb., 1856. — Pierre Le Brun, *Explication litt. historique et dogmat. de la messe*, t. I-IV. Par., 1726 (1843). — Ed. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* 4 vol. Bassano, 1788. — Voyez les ouvrages liturg. de Fr.-Xav. Schmid, *Liturgik,* 1840-1841; Joseph Schneller et Marzohl, *Liturg. sacra.* Luz., 1834-43, 5 tom.; J.-B. Lüft, *Liturgik,* t. I-II, Mz., 1844-1847 ; J. Fluck, *Kath. Liturgik,* Regensburg, 1853-55; Prosp. Guéranger, *Histoire de la liturgie,* etc., Paris ; H. Alt, *Der christl. Cultus. Histor. dargestellt*, t. I, 1851. — *Der kirchliche Gottesdienst.* — H.-W.-J. Thiersch, *Die Kirche im apostol. Zeitalter,* 2ᵉ édit., 1858. — Theod. Harnack , *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter.* Erl., 1854.

τελετή, pour exprimer l'oblation du sacrifice, le mystère proprement dit. On trouve aussi le terme de λειτουργία, λειτουργία τῆς οἰκονομίας, et dans saint Epiphane οἰκονομία tout seul. Le canon était appelé προσφορά et ἀναφορά. Les Latins disaient *collecta* et *sacramentum* (μυστήριον). A partir du quatrième siècle[1], le mot *missa* devient très-fréquent; il était certainement connu avant saint Ambroise. D'où vient-il? il est difficile de le dire; son étymologie probable est l'expression populaire de *missio* « renvoi ; » dans ce cas, la partie finale de la messe aurait donné son nom à la messe entière.

Quelle est l'origine de la liturgie ou messe des chrétiens? d'où viennent les liturgies particulières? Dans le cours des seizième et dix-septième siècles, une connaissance plus intime avec l'Orient nous a familiarisés avec une foule de liturgies, y compris celles des coptes et des jacobites, puis avec celles des catholiques orientaux, telles que les liturgies de saint Pierre, saint Jean, saint Matthieu, saint Jacques; celle des douze apôtres, de saint Marc, de saint Clément de Rome, de saint Denis l'Aréopagite, de saint Ignace. On attribue aussi à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Chrysostome, à saint Cyrille d'Alexandrie, des liturgies traduites en copte et en syriaque. Mais on incline à penser que la plupart sont d'une époque moins ancienne. Il est vraisemblable que le très-grand nombre sont postérieures au huitième siècle, car elles n'ont ni la vigueur ni la simplicité des premiers siècles. Nous n'avons du reste aucun témoignage ancien en faveur de leur authenticité. Celle de saint Jacques, toutefois, remonte indubitablement à un âge très-reculé; elle était en usage dans l'Eglise de Jérusalem; de même pour celle de saint Marc, qui était adoptée à Alexandrie et en Egypte. Il en faut dire autant des liturgies de saint Chrysostome, de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Celle de saint Clément de Rome est du cinquième siècle, et on ne saurait démontrer qu'elle ait été usitée dans aucune Eglise.

Quel est l'âge de ces dernières liturgies? La solution de cette question dépend de celle-ci : à quelle époque remonte

[1] Ambr., *Epist.*, I, 20 et passim.

la liturgie de la messe et ses parties essentielles? Entendons d'abord les témoins et les déclarations de l'ancienne Eglise.

C'était une conviction arrêtée dans l'Eglise primitive que les parties essentielles de la liturgie sont d'origine apostolique. Saint Basile les appelle de saints usages prescrits par les apôtres[1]. Saint Chrysostome dit de celle de Constantinople : Ce n'est pas en vain que les apôtres l'ont ordonnée de la sorte. C'est une institution du Saint-Esprit[2]; c'est ainsi que l'ont établi les Pères[3]. Le pape Symmaque écrivait aux évêques de la Gaule : « Conformons-nous aux usages prescrits par les apôtres et observés en tous lieux. » Saint Augustin tenait le même langage à Paulin[4] et aux pélagiens. Les liturgies introduites dans les Eglises mentionnées ci-dessus devaient déjà, aux quatrième et cinquième siècles, être assez anciennes pour qu'on ignorât leur origine. Peut-on démontrer que non-seulement le fond, mais encore la forme de la liturgie, émanent à peu près tout entiers, ou du moins quant à des passages complets, des apôtres? Nullement. Tout ce que nous pouvons faire dériver des apôtres, ce sont les parties essentielles de la messe et l'ordre de leur succession. Ces deux choses se rencontrent en Orient comme en Occident; or ce qui est partout le même et dont l'origine ne peut se démontrer, est apostolique, dit saint Augustin. Quant au texte, ces liturgies ne peuvent venir des apôtres, car 1° aucune liturgie n'a été insérée dans le canon des livres saints; 2° quel que soit l'accord qui règne dans toutes les liturgies des plus anciennes Eglises pour le fond et les parties essentielles, les textes diffèrent notablement entre eux; 3° çà et là des modifications et des additions légères y ont été faites, qu'on ne se fût point permise si le texte était venu des apôtres. Ainsi Léon Ier remplaça, après le *Pater*, un passage par un autre passage, et fit plusieurs additions peu importantes. Vivement blâmé pour ce fait, il écrivit entre autres à Jean, évêque de Syracuse : « La prière (ou canon) a été faite par un scolastique; comme elle ne vient point des apôtres, je pouvais me permettre d'y faire un petit changement. La liturgie ne vient point des apôtres, mais d'un

[1] *De Spiritu sancto*, c. XXVII. — [2] *Hom.* XXXI *ad I Cor.* — [3] *Homél. sur l'incompréhensible.* — [4] *Ep.* CXLIX.

homme instruit. » Le pape emploie le mot de *prière,* que le cardinal Bona[1] interprète justement par le mot de canon. Ainsi, lorsqu'on dit que la liturgie vient des apôtres ou des Pères, cela signifie que les apôtres, sur l'ordre du Seigneur, ont établi les parties les plus essentielles du culte chrétien : le texte en a été fourni par leurs successeurs les plus immédiats.

Toutes les parties de la messe ne sont pas également importantes, et il faut distinguer entre la messe des fidèles et la messe des catéchumènes. Celle-ci finissait après l'Evangile, et était suivie de quelques prières que les fidèles récitaient pour les catéchumènes et les pénitents. Ces prières sont de date plus récente; car la coutume de renvoyer les pénitents tombe dans une époque moins reculée.

Quant à la messe des fidèles, l'essentiel était tel que nous l'avons maintenant ; elle remonte à la plus haute antiquité. Ces mots : « Le Seigneur, la paix soit avec vous ; » *Sursum corda... dignum et justum est,* se retrouvent dans les temps les plus anciens. Saint Cyprien les cite comme quelque chose d'usité et de connu. L'*Epiclesis*[2], ou invocation du Saint-Esprit, est rapportée littéralement dans le traité des *Hérésies* de saint Irénée. L'Anaphora des Grecs énumère les bienfaits de Dieu depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ. Les formules dont saint Chrysostome, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze se sont servis à propos de la chute et du péché originel sont rapportées mot à mot dans saint Irénée et son disciple Hippolyte.

Le canon romain, avec cette simplicité, cette onction et cette force qui le distinguent, ne peut venir que du premier ou du deuxième siècle. Il n'y est fait allusion à aucune doctrine hérétique, et il n'en serait pas ainsi s'il était moins ancien.

La liturgie de Jérusalem porte le nom de saint Jacques ; mais il ne s'ensuit point que saint Jacques lui-même en soit

[1] *De reb. liturg.*, II, x.

[2] Ludw.-Aug. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der rœmische Consekrationscanon.* Schaffh., 1864. — C. Henke, *Die kath. Lehre über die Consekrationsworte der h. h. Eucharistie.* Trier, 1850.

l'auteur ; son nom, comme celui de saint Basile et de saint Chrysostome, signifie simplement qu'ils se servaient de ces liturgies et les avaient adoptées dans leurs Eglises. Plus tard, quand on les introduisit ailleurs, on leur donna le nom de ces hommes illustres. — Le sentiment qui attribue à saint Basile et à saint Chrysostome les liturgies qui portent leurs noms, s'appuie sur un ouvrage de Proclus, patriarche de Constantinople, intitulé : *De diurna missa*. Il est dit dans cet ouvrage que les chrétiens s'étant relâchés et trouvant l'*acte* trop long, saint Basile l'avait abrégé afin que les fidèles s'y rendissent plus assidûment ; que saint Chrysostome en fit autant, et établit ainsi sa propre liturgie. Mais ce fragment est d'une époque plus récente et contient des erreurs manifestes. Il porte que saint Chrysostome employa la liturgie de saint Basile ; or sa liturgie était plus longue que celle de saint Basile, qu'il aurait cependant abrégée. A mesure que leur zèle diminuait, les Grecs devenaient plus verbeux [1].

Qu'y a-t-il de plus significatif dans toute la liturgie, et quelle est son autorité ? Les liturgies étaient employées dans des pays et dans des Eglises déterminées. Elles expriment la croyance des premiers temps du christianisme. Celles de l'Occident l'expriment mieux que celles de l'Orient. Elles ne portent point le nom d'un homme : ce sont des liturgies romaine, milanaise, espagnole, gauloise, africaine, gothique. Toutes ces liturgies affirment que Jésus-Christ est vraiment présent sous les espèces du pain et du vin ; que la messe est le sacrifice non-sanglant du Seigneur, le même substantiellement que celui que le Sauveur a offert sur la croix. Dans toutes, on fait des prières pour les vivants et pour les morts, on invoque l'intercession des saints, on offre le saint sacrifice pour les vivants et les défunts. Il est étonnant, non pas que ces liturgies aient été si souvent attaquées, mais que des savants catholiques se soient laissé aveugler.

Quand les liturgies ont-elles été écrites pour la première fois ? Il importe peu, au fond, qu'elles se soient propagées

[1] *Saint Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle*, par E. Martin. Par., 1861, 3 vol. (p. 486).

par la tradition ou par l'écriture. La première question qu'il faut faire est celle-ci : Quand les formes de la liturgie ont-elles commencé à devenir constantes? A quelle époque s'est-on borné à introduire de nouvelles prières, mais sans modifier les anciennes? Dès la fin du premier siècle, toutes les prières étaient déjà à l'état fixe et invariable; jamais, sans cela, saint Basile, saint Chrysostome, etc., n'auraient été en si parfait accord. — La transcription commença également de bonne heure. Les formules une fois arrêtées, on se mit aussitôt à copier les prières, car elles étaient nombreuses et souvent très-longues. Dans la persécution dioclétienne, les chrétiens furent sollicités de livrer non-seulement les saintes Ecritures, mais encore les autres livres déposés dans les églises. Qu'étaient-ce que ces livres, sinon des livres liturgiques? On a prétendu, mais sans preuve, que les liturgies n'avaient été transcrites qu'au quatrième ou au cinquième siècle. On a invoqué 1° ces paroles du prêtre : « Je prie autant que je puis, » comme si le prêtre n'aurait pas pu parler ainsi quand même les liturgies eussent été écrites. 2° Saint Basile, dit-on encore, demandait quels saints avaient donc pu nous laisser par écrit les paroles de l'invocation du Saint-Esprit et de la consécration. Mais quoi? est-ce que nos prières ne vont pas au delà de ce qu'ont prescrit les apôtres? L'essentiel, à nos yeux, c'est le mystère qui se célèbre ; or ce mystère, c'est de la tradition non écrite que nous le tenons : ce qui prouve précisément qu'il y a dans l'Eglise quantité de choses qui n'ont été écrites ni par les apôtres ni par les premiers Pères, mais qui se sont transmises par la tradition. Nous n'en concluons point, toutefois, que rien n'existe hors de la tradition, mais seulement que ce qui nous vient de là est aussi vrai que ce qui est conservé dans les saintes Ecritures. 3° On dit enfin que les lois de Justinien recommandaient aux prêtres d'apprendre les prières par cœur : on leur fait encore de nos jours la même recommandation.

Témoignages sur la liturgie.

En dehors de l'Ecriture sainte, la liturgie est mentionnée pour la première fois dans la lettre de Pline à Trajan (X,

XCVII), qui parle à la fois du sermon, de la prière et du chant [1].

Mais le plus important témoignage est de saint Justin [2]. Il parle d'abord du baptême, dont il explique le sens à l'empereur, puis il ajoute : « Après avoir ainsi lavés ceux qui connaissent et croient notre doctrine, nous les conduisons dans l'assemblée des frères, et nous prions pour eux et pour tous les hommes. Les prières achevées, nous nous saluons par le baiser de paix, et on présente à celui qui préside aux frères du pain, du vin et de l'eau. Il les prend, donne louange et gloire au Père par le nom du Fils et du Saint-Esprit, et lui fait une longue action de grâces que tout le peuple ratifie en disant : *Amen*. Les diacres distribuent ensuite à chacun le pain et le vin consacrés. Nous appelons cela Eucharistie; nul n'y peut participer s'il ne croit notre doctrine, s'il n'est baptisé et ne vit saintement. Car nous ne prenons pas l'Eucharistie comme un pain commun; mais de même que Jésus-Christ a pris la chair et le sang pour notre salut, ainsi nous savons que cette nourriture qui, selon le cours ordinaire, deviendrait notre chair et notre sang, étant consacrée par la prière qui vient de lui, est la chair et le sang de Jésus-Christ. Voilà ce que nous rappelons sans cesse à notre souvenir. Partout nous louons le Seigneur Jésus-Christ; le dimanche, tous ceux qui sont dans la ville ou à la campagne s'assemblent en un même lieu. On lit les saintes Ecritures; le président fait une exhortation, puis nous nous levons tous et prions. Les frères donnent de leur superflu, que le président garde chez lui pour en assister les pauvres, les nécessiteux et les prisonniers. » Les fidèles offraient des dons ou oblations; on consacrait ce qui était nécessaire pour la communion, et on réservait le reste pour les pauvres, pour les

[1] W.-Fr. Hœfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer* (*einzelne akademische Programme*). Erlang., 1851. — Hœfling, *Die Lehre des Clemens von Alexandrien vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, 1842. — *Die Lehre Tertullian's, vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, 1843. — Hœfling, *Die Lehre des Irenæus vom Opfer*, 1840. — Idem, *Origenis doctrina de sacrificio*, p. I-III, in-4°, 1841. — Ferd. Probst, *Origenes über die Eucharistie*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1864, 449-534 (contre Hœfling). — Idem, *ibid.*, *Origenes über den kath. Gottesdienst*, 647-719.

[2] *Apol.*, I, LXV-LXVIII.

clercs indigents ou pour les agapes. Ces repas de charité, qui durèrent quelques siècles, furent abolis à la suite des abus qui s'y glissèrent dans le quatrième siècle, et la coutume s'établit de faire des festins, que les riches donnaient à toute l'assistance.

Les deuxième et troisième siècles offrent des textes innombrables sur la célébration de l'Eucharistie[1]. Saint Irénée[2] et Tertullien[3] disent positivement qu'on y offre le corps et le sang du Seigneur. Saint Cyprien[4] appelle l'Eucharistie le sacrifice de la nouvelle alliance, et dit que le Seigneur s'y offre lui-même.

Au quatrième siècle, les témoignages abondent tellement que le choix devient difficile. On instruisait les catéchumènes sur l'Eucharistie. Les prédicateurs en parlaient souvent, citant et commentant les prières de la liturgie.

Parmi les ouvrages catéchétiques, les plus remarquables sont : 1° les *Catéchèses* de saint Cyrille d'Alexandrie : la cin-

[1] Ant. Arnauld (mort en 1694), Nicole et Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie,* 6 tom.; *Œuvres complètes,* 45 tom. Par., 1775-1783. — *La même,* par Nicole, Arnauld et Eusèbe Renaudot, 5 vol. in-4°, suivie de la *Perpétuité de la Foi sur la confession auriculaire,* par Denys de Saint-Marthe, 4 vol. Par., 1841. — *Traité du saint sacrement de l'Eucharistie,* Par., 1629, et *Réfutation de toutes les observations tirées de S. Augustin contre l'Eucharistie,* par le cardinal du Perron. Par., 1624, in-fol. (contre les calvinistes Mornay, Aubertin, Claude). — J.-Fr. Brenner, *loc. cit.,* vol. III. Francf., 1824. — J. Dœllinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten.* Mainz, 1826. — Ebrard, *Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte,* 1845-46, 2 vol. — Kahnis, *Die Lehre vom Abendmahle.* Leipz., 1851. — R. Wilberforce, *The Doctrine of the holy Eucharist.* Lond., 1853. — L.-Imm. Rückert, *Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche.* Leipz., 1856. — Conr. Boppert, O. S. B., *Scutum fidei ad usus quotidianos sacerdotis,* pars I-XII. Freib., 1853-1855. (Dans cet ouvrage précieux sont réunis les textes des auteurs ecclésiastiques qui, jusqu'au seizième siècle, ont été les « témoins de l'Eucharistie, » toutes les liturgies, plusieurs conciles (426 en tout), jusqu'au concile de Trente.) — Ferd. Probst, *Die Eucharistie als Opfer.* Tüb., 1857. — Idem, *Die Eucharistie als Sakrament,* 1857. — W.-A. Maier, *Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten ausser dem Opfer der heil. Messe.* Rgsb., 1860. — Autres ouvrages et dissertations de Blondell, Rixner, Quenstedt, Deutschmann, J. Hildebrand, C.-M. Pfaff, Adelmann, Aumann, Frint, Ol. Gerbet, Kœhler, Pusey, 1855, Rothensee, Weickum, 1865, Wisemann, etc. — Jean Garetius de Louvain, à l'exemple de Boppert, a réuni également 545 témoins contre les calvinistes. Venise, 1562.

[2] *Adv. hæres.,* IV, XVIII; V, II. — [3] *De orat.,* c. VI, 18; *De pudic.,* IX. — [4] *Epist.* XXXIV, XXXVI. Hippol., *De antichristo.*

quième catéchèse mystagogique explique le culte eucharistique, c'est-à-dire le canon de la liturgie de saint Jacques; 2° le traité *des Mystères,* de saint Ambroise, où l'on explique les sacrements, entre autres celui de l'Eucharistie; 3° un autre traité des sacrements, également attribué à saint Ambroise, mais qui date du cinquième siècle. Il se partage en six livres, dont chacun contient un discours adressé chaque jour de la semaine aux catéchumènes. Cet ouvrage, qui traite du culte eucharistique, renferme plusieurs passages liturgiques, empruntés surtout à la liturgie de Milan (ambrosienne).

Parmi les auteurs d'homélies, saint Chrysostome a expliqué une à une toutes les actions de la liturgie. On pourrait, à l'aide de ses homélies, réunir en un seul corps toutes les cérémonies liturgiques. On obtiendrait le même résultat avec les écrits de saint Augustin; mais saint Chrysostome est plus clair. Nous extrayons ici de ses homélies ce qu'il donne comme étant d'origine apostolique[1].

L'évêque, entrant à l'église, bénit les fidèles par ces mots: « Le Seigneur soit avec vous! » Sur quoi saint Chrysostome remarque que « le Christ a rétabli la paix entre le ciel et la terre, entre les armées célestes et les hommes[2]. »

Le diacre se lève ensuite et s'écrie: « Soyons attentifs. » Pendant ce temps, le lecteur se place dans un lieu élevé et commence la lecture[3].

On récite ensuite en commun des prières pour les enfants et les catéchumènes, pour les énergumènes et les pénitents[4]. Puis on renvoie ces trois classes et on ferme les portes.

Les fidèles se préparent au sacrifice[5]. Avant de l'offrir, ils se donnent le baiser de paix en signe de réconciliation. En Occident, cette cérémonie se faisait immédiatement avant la communion[6].

[1] Ferd. Probst, *loc. cit.*, p. 677, a fait un recueil semblable avec les ouvrages d'Origène.

[2] *Hom.* III *in Coloss.*, c. IV; *hom.* XVIII *in I Cor.*; *hom. in Matth.*, XXXII (6). — [3] *Hom.* III *in II Thess.*, c. IV; *hom.* XIX *in Act.*, c. V. — [4] *Homil.* III *et* IV *de incomprehens.*; *hom.* II *et* XVIII *in II Cor.*

[5] J.-A. Schmid, *De oblatis eucharisticis, quæ hostiæ vocari solent.* Helmst., 1702, 1733.

[6] Chrysost., lib. I, *De compunct.*

Au sacrifice succède l'oblation. Elle consistait, chez les Grecs, dans l'énumération de tous les bienfaits qu'on avait reçus de Dieu jusqu'au temps présent[1].

Dans la préface, saint Chrysostome insiste principalement sur le *Sanctus*[2]. On fait ensuite des prières pour l'empereur, pour le patriarche, pour les vivants et les morts[3].

Les paroles que le prêtre prononçait à la consécration étaient les paroles mêmes dont le Sauveur s'était servi dans la dernière cène[4]. Les Grecs y ajoutaient l'invocation du Saint-Esprit[5].

Le canon se terminait par le *Pater*. On tirait alors le voile du sanctuaire[6].

On voit par les *Homélies sur la nativité du Seigneur* et par la *Lettre* CXXV, qu'il fallait être à jeun pour communier. Accusé d'avoir refusé la communion à des personnes qui n'étaient pas dans cet état, saint Chrysostome réfuta solennellement ce reproche[7].

On faisait ensuite l'action de grâce, on bénissait le peuple, et le diacre s'écriait : « Allez en paix[8]. »

Dans l'Eglise d'Afrique comme dans celle de Milan, on offrait tous les jours le saint sacrifice, tandis qu'il ressort de l'*Apologie* de saint Justin que dans l'endroit où il l'écrivit, on ne l'offrait que le dimanche. A Rome, aux quatrième et cinquième siècles, il était d'usage d'excepter le vendredi et le samedi. En Orient, ainsi que dans la Cappadoce, on sacrifiait le mercredi, le vendredi, le samedi et le dimanche[9]. Saint Augustin a parlé de cette diversité[10].

On demandait à ce dernier quand les fidèles devaient

[1] *Hom.* XIX *in I Cor.*, ed. Gaume, tom. II. — [2] *Hom.* V *in Verb. Fil. Dom.*; *hom.* III *in Coloss.* — [3] *Hom.* VI *in I Tim.*; *hom.* XXV *in Matth.*; *hom.* II *in Proph.*; *hom.* XVIII *et* XXI *in Act.*; *hom.* III *in Tit.* — [4] *Hom.* XXV, XXVIII *et* LXXXII *in Matth.* — [5] *Hom. sur les cimet.*; *De sacerd.*, lib. IV. — [6] *Hom.* III *in Eph.*; *hom. de prod. Jud.*

[7] Chrysostomus, *Ueber Fasten und Gebet*, 7 vol., 1829 (München, *Des heil. Chrysostomus Lehre vom Fasten.* Kœln, 1829).

C.-F.-Will.-Ern. Tenzelii, *Exerc.*, *p. II*, *dissert. de discipl. arcani*, 1683, 1692. — Em. Schelstrate, *De discipl. arcani*, 1685. — Rich. Rothe, *De disciplina arcani*, 1841. — N. Lienhardt, *De antiquis liturgiis et de disciplina arcani*, 1829. — C. Fromann, *De disciplina arcani*, 1833.

[8] *Hom.* III *in Coloss.*; II *in Matth.*; *hom.* III *contre les Juifs.* — [9] Basil., *Ep.* CCLVIII. — [10] *Ep.* CXVIII, al. LIV.

s'approcher de la communion : Quelques-uns prétendent, répondit-il, que le chrétien doit communier tous les jours, d'autres l'une ou l'autre fois seulement dans la semaine; ceux-ci disent que la communion exige une grande préparation; ceux-là, qu'il la faut recevoir journellement, parce que la communion est le plus puissant remède et qu'elle purifie l'homme de ses moindres péchés; qu'on ne doit l'omettre que sur la défense d'évêque. Que les deux partis, ajoute saint Augustin, gardent la paix du Seigneur, que chacun agisse selon sa conscience, que tous honorent le Seigneur et que nul ne le reçoive indignement[1]. Le fidèle, disait saint Ambroise, doit entendre la messe tous les jours, mais ne communier que le dimanche[2]. En carême, il doit assister journellement à la messe et communier aussi souvent que possible.

Le concile d'Arles se borna à décider que les fidèles assisteraient à la messe le dimanche, et communieraient à Noël, à Pâques et à la Pentecôte; que celui qui ne le ferait point ne pourrait être considéré comme chrétien. On ne communiait donc point à chaque messe, comme on aime à le soutenir.

§ 5. Hymnes des chrétiens[3].

Ces hymnes se chantaient là où le sacrifice n'était point offert. Déjà les Hébreux célébraient par des hymnes la toute-puissance, la bonté et la sagesse de Dieu, les bienfaits que le Seigneur avait répandus sur le peuple juif, et les victoires

[1] *Loc. cit.* — [2] *Serm.* XXIV. Euseb., VII, IX.

[3] J. Bona, *De divina psalmodia ejusque causis, mysteriis ac disciplinis.* Par., 1643, in-4°. — J.-M. Thomasius, *Hymnarium.* Rom., 1747. — Mart. Gerbert, *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiæ ætate usque ad præsens tempus.* Sancti Blasii, 1774, 2 vol. in-4°. — Idem, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, t. I-III. Sancti Blasii, 1784. — Aug.-J. Rambach, *Anthologie christl. Gesænge aus allen Jahrhund. der Kirche*, 6 vol. Altona, 1817-1833; le 1er vol. appartient seul à notre sujet. — H.-A. Daniel, *Thesaurus hymnologicus.* Hal., 1841-1856, 5 vol. — K. Simrock, *Lauda, Sion. Altchristliche Kirchenlieder.* Kœln, 1850. — F.-J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgeg. u. erklært*, 3 tom. Freib., 1853-1855. — J.-F.-H. Schlosser, *Die Kirche in ihren Liedern in allen Jahrhunderten*, 2e édit. Freib., 1863, 2 vol. (Cf. Faustin Arevalo, *De hymnis ecclesiasticis*, p. 1-224 de l'ouvrage : *Hymnodia hispana.* Rom., 1786.) — Héfelé, *Die kirchl. Hymnen und*

qu'il leur avait accordées sur leurs ennemis; ils s'en servaient pour épancher leur tristesse et manifester leurs sentiments de pénitence. Mais autant les pensées des chrétiens diffèrent de celles des juifs, autant il y a de différence entre leurs hymnes. Il était déjà d'usage au temps des apôtres de chanter des psaumes dans les assemblées des chrétiens [1]. Pline le dit formellement dans sa lettre à Trajan. On reprochait à Paul de Samosate d'avoir remplacé les anciennes hymnes relatives à Jésus-Christ par des hymnes à sa propre gloire.

Il ne nous reste des premiers temps du christianisme que peu d'hymnes et peu de noms de poètes chrétiens, soit à raison de leur médiocrité, soit parce que les productions poétiques ont disparu dans les persécutions. Saint Basile [2] place le martyr Athénogène au nombre des hymnographes. Nous devons aussi à Clément d'Alexandrie [3] une hymne sur Jésus-Christ [4]. Ces hymnes n'ayant point satisfait l'ancienne Eglise, ne furent pas introduites dans le chant ecclésiastique.

La grande doxologie des Grecs appartient déjà à cette époque; elle figure dans les constitutions apostoliques en guise de chant matinal. Saint Hilaire de Poitiers l'a traduite.

Les anciennes hymnes, dépourvues de la forme métrique, ne se distinguaient que par l'inspiration de la langue. Après les persécutions, les hymnes deviennent plus fréquentes; elles commencent aussi à paraître dans l'Eglise occidentale, où elles l'emportent sur celles des Grecs par la simplicité de

Sequenzen, ihre Verfasser und ihre Abfassungszeit, dans *Beitræge*, II, p. 303-321.

J. Chandler, *The Hymns of the primitive church, new first collected, translated and arranged*. Lond., 1837. — J.-M. Neale, *Hymns of the Eastern church*. Lond., 1862. — R.-Ch. Trench, *Sacred Latin Poetry*. Lond., 1849, 1864. — F. Clément, *Carmina e poetis christianis excerpta*. Par., Gaume, 1854. *Les Poètes chrétiens depuis le quatrième siècle jusqu'au quinzième*. Par., 1857. F. Clément, *Histoire générale de la musique religieuse*. Par., 1860, Gaume frères.

[1] *I Cor.*, XIV, 26; *Coloss.*, III, 16; *Eph.*, V, 19; *I Tim.*, III, 16, depuis *manifestum est*; *Ephes.*, V, 14. Ces passages semblent indiquer des hymnes. — [2] *De Spiritu sancto*, c. LXXIII. — [3] *Péday.*, lib. III.

[4] Clem., *Hymn. in Salvatorem*, ed. Piper. Gott., 1835. — Fr.-R. Eylert, *Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter*, 1832. — K. Buhl, *Der Kirchengesang in der griechischen Kirche bis auf Chrysostomus* (*Zeitschr. für histor. Theol.*, 1848, livrais. II).

la forme et la richesse du fond. Plusieurs, et d'excellentes, notamment celles de saint Paulin de Nole, sont perdues. Nous devons à saint Ambroise les hymnes suivantes, citées par saint Augustin, par un concile de Rome (430) et par Cassiodore : *Æterne rerum conditor*[1]; *Deus creator omnium*[2]; *Jam surgit hora tertia*[3]; *Christe, Redemptor gentium*[4]. On doute s'il faut lui en attribuer d'autres, telles que : *Jam lucis orto sidere*[5]; *En more docti mystico*[6]; *Veni, Creator Spiritus*[7].

Un des plus célèbres chants de l'antiquité, c'est l'hymne ambrosienne, ou *Te Deum*[8]. Elle fut composée, dit-on, par saint Ambroise et saint Augustin, lors du baptême de saint Augustin par saint Ambroise. Les auteurs contemporains n'en disent rien. On l'attribue aussi à saint Hilaire. Il est certain, du moins, qu'elle est très-ancienne; elle figure déjà dans la Règle de saint Benoît. Au neuvième siècle, elle servait fréquemment dans les fêtes de triomphe et d'actions de grâce, dans les conciles et ailleurs.

Aurèle Prudence Clément, né en Espagne, séjourna longtemps à Rome, où il remplissait des emplois élevés. Il finit par l'ascétisme. Nous avons de lui : *De coronis* (*Martyr,* ou *Peristephanon*), des hymnes sur la nuit, sur l'origine du mal, des poésies pour divers instants de la journée, *Ales diei nuntius; Ecce surgit; Salvete, flores martyrum,* et une hymne funèbre. De ses œuvres on a publié en tout quatorze hymnes sur les martyrs[9].

[1] Aug., *Retract.*, I, XXI. — [2] S. Augustin semble l'avoir connue (*Confess.*, IV, XV). — [3] Thomasi, *loc. cit.*, p. 414. — *Daniel*, I, 18. — [4] *Daniel*, I, 78. — [5] Par un ancien imitateur de saint Augustin. — [6] Mone l'attribue à Grégoire Ier (I, XCV).

[7] Elle est peut-être de Grégoire Ier; d'autres l'attribuent à Charlemagne (Mone, I, 242; Daniel, I, 213). L'hymne *Splendor paternæ gloriæ* était inconnue avant le septième siècle. Dans l'édition bénédictine de saint Ambroise, l'hymne *Somno refectis artibus* est la neuvième; *Consors paterni luminis,* la dixième. Selon Vezzosi et Mone, l'hymne *Æterna Christi munera* est probablement du cinquième siècle, mais non de saint Ambroise. *Summæ parens clementiæ* est d'un imitateur de saint Ambroise, de même que : *Tu Trinitatis unitas,* peut-être de Grégoire Ier. Schlosser rapporte 45 hymnes sous le nom de saint Ambroise; mais la plupart émanent sans doute de ses imitateurs.

[8] G.-E. Tentzel, *De hymno* Te Deum laudamus. Viteb., 1688. — P. Busch, *Betrachtung des* Te Deum. Hann., 1735.

[9] Ce grand poète, le plus grand peut-être des poètes chrétiens, naquit à Saragosse et non à Calagurris. Voici la liste de ses œuvres : 1° *Cathe-*

Le premier rang après lui appartient à Sédulius[1], prêtre de la Gaule. Il a laissé un magnifique poème : l'Ancien et le Nouveau Testament, remarquable par la perfection du mètre et la beauté du style. L'hymne *A solis ortu cardine* est aussi de lui.

Au sixième siècle, la poésie chrétienne fut cultivée par Ennodius, évêque de Pavie; mais ses œuvres ne furent point employées dans la liturgie[2]. La femme de Boëce, Elpis (Elpidia), nous a laissé le *Decora lux æternitatis*[3]. — Vénance Fortunat (mort vers 600), naquit dans la Haute-Italie et fut évêque de Poitiers. Très-influent sur son siècle, il composa diverses poésies, dont quelques-unes, comme le *Pange lingua*[4], se chantent à l'église. On a aussi des hymnes de Grégoire le Grand, dont huit ou neuf sont passées dans la liturgie[5]. Au septième siècle, Isidore de Séville et Eugène II de Tolède s'essayèrent aussi dans la poésie[6].

Après le quatrième siècle, l'Eglise grecque comptait encore peu de poètes saillants. Grégoire de Nazianze a écrit

merinon, douze hymnes pour le temps de la journée; 2° *Apotheosis*, défense de la divinité de Jésus-Christ; 3° *Hamartigeneia*, sur l'origine du mal; 4° *Psychomachia*; 5° *deux Livres contre Symmaque*; 6° *Peristephanon*, 14 hymnes en l'honneur de 14 martyrs, édition de F. Arevalo. Rom., 1788, 2 vol. — Obbarius, 1845; Dressel, 1860. — Les Prolégomènes d'Arevalo, p. I, 571-766. — Middeldorpf, *De Prudentio et theologia prudentiana comm.* Bresl., 1823-26. — Delavigne, *De lyrica apud Prudentium poesi.* Toul., 1849. — Brys, *Etudes sur la vie et les écrits de Prudence.* Par., 1854. — A. Bayle, *Etude sur Prudence.* Par., 1860. — Gams, *K.-G. von Spanien*, II, I, p. 337-358, *Aurelius Prudentius Clemens*, 1864.

[1] Cœlius Sedulius, *Carmen paschale*, ou *Mirabilium divinorum*, lib. V. — L'hymne *A solis ortu*, ou *Hymnus abecedarius*, est imitée de l'hymne du même titre attribuée à saint Ambroise. Sedul., *Op.*, ed. F. Arevalo. Rom., 1794 (42e édit. de Sédulius). Cf. Héfelé, *loc. cit.*, p. 303. Gams, art. *Sédulius*, dans l'*Encycl. théol.*, éd. Gaume.

[2] Ennodii *Op.*, ed. Sirmond. Par., 1611; Gallandi, t. XI, p. 49-220. — *Panegyr. in Theodoric. regem*, ed Manso. Vrat., 1822. Fertig, *Magnus Felix Ennodius und seine Zeit.* Passau, 1855. — *Carminum*, lib. II.

[3] Elpis, *In honorem SS. apost. Petri et Pauli.* — *Decora lux æternitatis*, et *Beate Pastor Petre, clemens accipe.*

[4] *Op.*, ed. Luchi. Rom., 1786 (Migne, *Patr.*, t. LXXXVIII), presque tout en poésies. — *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 464-491; édit. 2e. Par., 1866. — On lui attribue les hymnes : *Pange lingua*, *Crux fidelis*, *Vexilla regis prodeunt*, *Quem terra, pontus, æthera.*

[5] On lui doit notamment : *Primo die, quo Trinitas.*

[6] Eugenius *in Patrum Toletanorum opera*, ed. Lorenzana. Mad., 1782, t. I, p. 19-79, ajouter l'*Hexaemeron* de Dracontius.

des vers sur sa vie, des poésies didactiques et des hymnes. Quelques-unes se distinguent par la beauté des pensées et l'éclat de l'expression. L'Eglise grecque ne les a pas adoptées.

Synésius, évêque de Ptolémaïs, était un poète renommé; mais l'Eglise grecque ne lui fit aucun emprunt. Il avait été longtemps néo-platonicien, et peut-être ses hymnes sont-elles de l'époque où il hésitait encore entre le néo-platonisme et le christianisme[1].

Plusieurs hymnes étaient cependant en vogue chez les Grecs. Jean Damascène a beaucoup travaillé dans cette partie. Mais le meilleur et le plus pratique des poètes était saint Ephrem le Syrien. Comme les gnostiques et d'autres hérétiques, tels que Valentin, Bardesanes, son fils Harmonius, les ariens, Apollinaire, faisaient circuler leurs erreurs sous forme de chants religieux, saint Ephrem leur opposa des hymnes catholiques; les Syriens en furent tellement enchantés qu'ils oublièrent les autres et prêtèrent de nouveau l'oreille à la voix de l'Eglise[2].

Quelques conciles portèrent d'étranges décrets relativement aux hymnes. Celui de Laodicée[3] prescrivit de ne chanter à l'église que les anciens cantiques; celui de Brague[4] défendit toute espèce d'hymnes; le second de Séville (619) ne proscrivit que les chants provenant des hérétiques ou d'une source inconnue[5].

Plus tard, les hymnes pénétrèrent aussi dans l'Eglise romaine. — Il était également interdit de lire pendant les sermons les Actes des martyrs, parce que le pape Gélase révoquait en doute leur authenticité.

[1] C. Thilo, *Comment. in hymnum II*. Hall., 1842. — *Orat. et homiliarum fragm.*, ed. Krabinger. Landish., 1850. — A.-Th. Clausen, *De Synes. philos., Metropolita*. Hann., 1838. — B. Kolbe, *Synes. von Cyrene*. Berl., 1850. — Druon, *Etudes sur la vie et les œuvres de Synesius*. Par. 1859. — Kraus, *Studien über Synesius von Cyrene* (*Tüb. theol. Quartalschrift*, 1865, livrais. III, IV; 1866, livrais. I).

[2] J.-C.-G. Augusti, *De hymnis Syrorum sacris*. Vratisl., 1814. — A. Hahn. — E.-S. Cyprian., *De propagatione hæresium per cantilenas*. Cob., 1708 (*Diss. var. argum.*, p. 128 et suiv.).

[3] Can. LIX; voir aussi dans Lüft, *Liturgik*, II, 138. — [4] Année 561, can. XII. Concil. IV de Tolède. — [5] Le quatrième concile de Tolède (633) leva cette défense.

Chant ecclésiastique.

Comme les hymnes, le chant d'église n'était point originairement en forme métrique ; mais il n'en fut pas moins, jusqu'au quatrième siècle, d'une grande sublimité. Des plaintes éclatèrent dans la suite à l'occasion de certaines mélodies qui excitaient, dit-on, à la sensualité. Un moine d'Egypte blâmait les allures théâtrales des chants monastiques. Saint Isidore de Péluse[1] et saint Jérôme[2] faisaient entendre les mêmes reproches[3].

Ces critiques n'empêchèrent pas que le chant se répandît dans toute l'Eglise. On exécutait aussi des psaumes, que les prêtres chantaient seuls ou en alternant avec le peuple. Saint Basile et saint Chrysostome travaillèrent à la propagation du chant liturgique. Saint Ambroise passe pour avoir été le premier qui l'introduisit à Milan contre les ariens. Saint Grégoire le Grand institua des écoles de chant, et les mélodies romaines ne tardèrent pas à pénétrer dans tout l'Occident.

§ 6. **Les sacrements.**

Le baptême et la confirmation[4].

Les prophètes avaient annoncé qu'au temps du Messie les hommes seraient lavés dans l'eau et dans le Saint-Esprit. Jésus-Christ avait baptisé par l'organe de ses apôtres et leur avait commandé d'administrer le baptême à tous les peuples.

[1] *Ep.* V, 158. — [2] *Comm. in Eph.*, V, 19. — [3] Chrysost., *Op.*, VI, p. 97, ed. Migne. (Sozom., VIII, VIII ; Socrat., VI, VIII.)

[4] J. Visconti, *De antiquis baptismi ritibus et ceremoniis*. Mediol., 1615, in-4°. — Ch. Chardon, *Histoire des sacrements depuis les apôtres*. Par., 1745, 6 vol. in-12. — J. Launoi, *De priscis et solemnibus baptismi temporibus*, *Op.*, t. II, p. 708-738. — J.-A. Orsi, *De baptismo in nomine Jesu*, 1733, in-4°; Vindiciæ de b. Flor., 1735. — Walch, *Historia pædobaptismi* IV *priorum sæculorum*. Iéna, 1739. — *De rit. bapt. sæculi* II, 1749. — Bertieri, *De sacram. in genere, baptismo et confirm.* Vienne, 1778. — Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verr. und Ausspend. der Sakramente*, tom. I. *Die Taufe*. Bamb., 1820. — Binterim, *Von der Taufe*, I, I (Mainz, 1825), p. 52-205. — Matthies, *Baptismatis expositio biblic. histor. dogmat.* Berl., 1840. — Hœfling, *Das Sakrament der Taufe, nebst den andern Akten der Initiation*. Erl., 1846-48, 2 vol. — W. Wall, *The History of Infant Baptism.*, 2e édit., 4 vol. Oxf., 1844. — G.-L. Hahn, *Die Lehre v. d. Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung*. Bresl., 1864.

Le baptême, du temps des apôtres, était fort simple, comme on le voit par l'exemple du ministre d'Ethiopie baptisé par Philippe, et par l'histoire de la première Pentecôte. Saint Justin cite déjà comme étant généralement établie la coutume de baptiser au nom des trois personnes divines. Or, dire qu'on baptise au nom de Jésus-Christ, c'est déclarer que la foi en Jésus-Christ est le fondement du baptême; c'est également mettre le baptême de Jésus-Christ en opposition avec celui de saint Jean. Le baptême avait lieu par immersion : « Vous êtes morts en Jésus-Christ, » et il subsista dans cette forme jusqu'au quatrième siècle.

Comme plusieurs entraient dans l'Eglise sans y apporter les conditions requises, on introduisit peu à peu le catéchuménat[1], afin de les soumettre à une plus longue épreuve. Dans le principe, ceux qu'on préparait au baptême formaient une troupe nombreuse qu'on instruisait avec soin et que le peuple surveillait. Origène[2] cite deux classes de catéchumènes : ceux dont on commençait l'instruction, et ceux qui pouvaient déjà assister à quelques parties de l'office divin. Au quatrième siècle, on pouvait déjà distinguer trois ou quatre classes. La première comprenait ceux qui désiraient ardemment devenir chrétiens, sans s'être encore déclarés. La seconde renfermait les auditeurs, qui étaient instruits par un catéchiste; non-seulement ils avaient le droit, comme ceux de la première classe, d'assister au sermon, mais ils y étaient obligés. Suffisamment éprouvés, ils passaient dans la troisième classe et participaient déjà à quelques prières. On récitait des prières sur eux; de là leur nom de prosternés.

[1] J. Morini, *Op. posthuma*, I, *de catechumenorum expiatione*. Par., 1703. — T. Pfanner, *De catechumenis antiquæ Ecclesiæ*. Francof., 1628. — J. Bingham, *Origines s. antiquitates Eccles.*, ed. J.-H. Grischovius, t. IV, *De catechumenis* (Halæ, 1721-1738, 11 tom. (6 vol.) in-4°; sur les six premiers siècles de l'Eglise, nouv. édit. en anglais. Lond., 1809, 1840, 1843, 1845, 1852, 1855). — Ed. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*. Antw., 1736-1738, 4 vol. in-4°. L. I, art. 4 *De catechumenis*. — J.-L. Selvagii *Antiquitat. christian. institutiones*. Vercell., 1778-1779, 5 vol. in-4°. Lib. I, pars II, cap. XVII, *De catechumenis*. — Binterim, I, I, p. 15-52. — Krüll, *Christl. Alterthumskunde*, 1856, I, p. 122. — *Histoire des Catéchismes pendant les premiers siècles de l'Eglise*, par Bordier Par., 1858. — C.-A.-G. Zezschwitz, *System der christl.-kirchl. Katechetik*. Erst. Bd., *Der Katechumenat oder die kirchl. Erziehung nach Theorie und Geschichte*. Leipz., 1863 (736 p.).

[2] *Contra Cels.*, § 59, 60.

Le quatrième degré était réservé aux élus ou illuminés : ils étaient admis au baptême. On les appelait illuminés parce qu'on leur avait expliqué le symbole des apôtres. Pendant qu'ils se préparaient au baptême, on les exorcisait; puis on leur assignait un laps de temps pour méditer sur leur vie antérieure; pendant ce temps on leur mettait du sel dans la bouche pour leur signifier qu'ils devaient être le sel de la terre. On priait sur eux et pour eux.

Au baptême même, on les questionnait sur le symbole[1] et on observait certaines cérémonies encore usitées de nos jours. Venaient ensuite l'abjuration[2] et les vœux. Vivre hors de Jésus-Christ, c'est vivre dans les ténèbres, dont le prince est Satan. Etre baptisé, c'est entrer au royaume de la lumière. Le néophyte renonce à son ancien maître et promet fidélité à son nouveau Seigneur, le prince de la lumière : *Sacramentum militiæ christianæ.* Il renonce au démon et à ses anges, c'est-à-dire, comme on l'entendait alors, aux divinités païennes; à ses pompes, qui embrassaient alors tout l'ensemble du culte idolâtre et les jeux du théâtre; à toutes ses œuvres, c'est-à-dire à toutes les pratiques et suggestions de Satan.

On promettait ensuite d'obéir à Jésus-Christ et de combattre pour son royaume. En Orient, on abjurait contre le couchant, et on faisait ses vœux contre le lever du soleil.

Au baptême proprement dit succédait l'onction de l'huile, symbole de la santé recouvrée et du sacerdoce mystique. Dans plusieurs Eglises, en Afrique et à Alexandrie, on mettait du lait et du miel dans la bouche du baptisé pour marquer la tendresse de ses relations avec Dieu, auquel il pouvait donner le nom de Père. A Milan, en Afrique, dans les Gaules et en Espagne, c'était la coutume de laver les pieds du bap-

[1] Ch.-G. Cluge, *Pr. de antiquitate et origine ritus interrogandi infantes ante baptismum.* Frankh., 1729. — *Diss. de formula qua interrogamus infantes ante bapt. de fide.* Wittenb., 1731. — Fr. Brenner, *Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten*, t. I-III (*Taufe, Firmung, Eucharistie*). Bamberg, 1818-1824.

[2] M. Chladenius, *De abrenuntiatione baptismali.* Viteb., 1715. — Hœcker, *De origine exorcismi in baptismo.* Ien., 1735. — Wernsdorf, *De vera ratione exorcismorum veteris Ecclesiæ.* Viteb., 1749. — Kraft, *Ausführliche Historie vom Exorcismo.* Hamb., 1750.

tisé. On croyait à Milan que le lavement des pieds remettait le péché originel, et le baptême les autres péchés. Suivant l'auteur du *De sacramentis,* on lavait les pieds en considération de cette parole du Sauveur : Si vous n'êtes point lavés, vous n'aurez point de part en moi. Il entendait mal ce passage. — Après le baptême, on donnait le baiser de paix ; les néophytes assistaient à la messe et recevaient la communion. Ils portaient des habits blancs en signe du changement de leurs cœurs.

Plus tard, le baptême fut conféré dans des lieux à part, appelés baptistères. En Orient, on baptisait la veille de l'Epiphanie; en Occident, surtout la veille de Pâques et de la Pentecôte. Nous avons vu ailleurs que le baptême était donné par l'évêque lui-même. Le baptême des enfants existait dès le temps des apôtres. Saint Irénée[1] le pose en fait et en tire des conclusions. Origène[2] dit qu'il est d'origine apostolique et indispensable. Saint Cyprien, interrogé par Fidus si l'on pouvait baptiser des enfants avant le huitième jour, lui ordonna de le faire aussitôt après leur naissance[3]. Cependant, le baptême des adultes était encore le plus usité à cette époque.

Plusieurs différaient longtemps le baptême et restaient catéchumènes des années entières, soit crainte de rompre leur vœu, soit superstition, soit par des motifs coupables et dans l'espoir qu'au moment de la mort le baptême effacerait tous leurs péchés. Les Pères, principalement ceux du quatrième siècle, s'élevèrent avec force contre cet abus[4]. Un catéchumène qui tombait gravement malade était aussitôt baptisé (baptême des cliniques). Saint Cyprien combat ceux qui tiennent pour invalide ou incomplet le baptême sans immersion.

Conformément à la doctrine générale de l'Eglise, le baptême était déclaré indispensable. Il était admis cependant

[1] *Adv. hær.*, II, XXII-IV ; III, XVII-I. — Justin, *Dial. cum Tryphon.*, c. XLIII. — Tertull., *De baptism.*, c. XVIII. — Cyprian, *Ep.* LIX *ad Fidum.* — Clemens Alex., *Pædagog.*, III, 247. — Orig., *Comment. in Roman.*, V, VIII. — *Homil.* XV *in Lucam.* — *Constit. apost.*, VI, XV.

[2] *Comment. in Rom.*, lib. V. — [3] *Ep.* LIX *ad Fidum.*

[4] A.-F. Buesching, *De procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis.* Hal., 1747.

que lorsqu'un catéchumène, enlevé pendant la persécution, confessait Jésus-Christ et donnait sa vie pour lui, il avait reçu le baptême de sang; de même que celui-là recevait le baptême de désir, qui, tout en aspirant vivement au baptême, n'avait pu le recevoir.

L'usage des parrains, *sponsores*, était universel au deuxième siècle [1]. On les avait institués peut-être afin de pouvoir, quand des païens se présentaient au baptême, s'assurer de leurs dispositions, ou peut-être aussi à cause du baptême des enfants, d'où la coutume s'étendit ensuite au baptême des adultes [2]. Au quatrième siècle, on commença à changer de nom au baptême, ou à donner aux enfants le nom d'un saint, d'un évêque ou d'un martyr. On ravivait ainsi les noms et les actes des plus illustres chrétiens de l'ancienne Eglise, et on offrait d'excellents modèles à imiter. Les fidèles célébraient le jour de leur nouvelle naissance ou la fête de leur nom. Il est naturel à l'homme de célébrer le jour de sa naissance; mais célébrer la fête de son nom est un usage proprement chrétien : c'est rendre grâces à Dieu de nous avoir inscrits au livre de vie.

La confirmation succédait de très-près au baptême. On l'appelait la consommation, le sceau, l'affermissement. Dans l'Eglise occidentale, on oignait le front avec l'huile sainte en forme de croix; en Orient, on faisait des onctions sur le front, les oreilles [3], etc. L'onction du front signifiait que le chef appelle naturellement les membres et commande à tous; l'onction des autres parties indiquait que le Saint-Esprit doit sanctifier tous les organes de l'homme. C'était l'évêque, à

[1] Tertull., *De bapt.*, c. XVIII.

[2] Gerh. van Mastricht, *Sched. de susceptoribus infantum ex baptismo, eorum origine, usu et abusu.* Duisb., 1670. (Francof., 1727). — A. Schueler, *De susceptoribus.* Viteb., 1688. — J. Jundt, *De susceptorum baptismalium origine.* Arg., 1755. — A. Jenichen, *De patrinis eorumque origine, numero et sexu.* Lips., 1758. — C.-L. Bingham, *Ant. de usu sponsorum in baptismo.* — Bordier, *loc. cit.*, p. 136. — Binterim, p. 187.

[3] J. Visconti, *De veteribus confirmationis ritibus.* Mediol., 1618. — Guil. Beyer, *De sacram. confirmat.* Antw., 1658. — J. Morinus, *De sacramento confirmationis* (int. *Op. posthuma.* Par., 1703). — Lucas Holstenius, *Diss. dupl. de ministro confirmationis et de forma ap. Græcos.* Rom., 1668. — J.-A. Orsi, *De chrismate confirmatorio.* Mediol., 1733. — Binterim, *Von der heil. Firmung,* I, I, p. 206.

moins d'empêchement ou quand il aurait fallu aller baptiser trop loin, qui conférait le baptême et la confirmation (quand le baptême des enfants fut adopté, la confirmation eut lieu plus tard). Plusieurs en ont pris occasion pour nier que la confirmation fût un vrai sacrement. De nos jours, ça été un sujet de dispute entre les catholiques et les protestants, de savoir si des actes que l'ancienne Eglise distinguait nettement n'étaient pas au fond une seule et même chose. L'évêque, dans ses visites pastorales, administrait seul la confirmation.

La pénitence [1].

Devenu chrétien par le baptême, l'homme vit en société avec Dieu et participe à sa grâce : il est son enfant adoptif. Son devoir l'oblige à rendre son âme de plus en plus pure aux yeux de Dieu, tout en vivant au milieu du monde. Or, il est difficile à l'homme de passer même un seul jour exempt du moindre péché ; mais il lui est aisé, avec la grâce de Dieu, d'éviter les fautes graves. S'il ne l'avait pas fait, s'il avait perdu la grâce de Dieu, il était d'usage, anciennement, de le considérer comme séparé de l'Eglise, excommunié ; du moins lui donnait-on à entendre qu'il l'avait mérité en perdant la grâce divine par sa faute [2]. Saint Paul livra l'incestueux à Satan, extérieurement il le transféra du royaume du Christ

[1] J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administrando sacramento pœnitentiæ* XIII *primis sæculis*. Par., 1651. Venet., 1702. — Boileau, *Histor. conf. auric.* Par., 1684. — J. Filesacus, *De confessionis secretæ seu auricularis, ut vocant, usu et praxi apud christianus gentes.* — J. Cabassutius, *De publicis priscorum christianorum pœnitentiis, Diss.* — D. Petavii, *De pœnitentia publica et præparatione ad communionem. Lib. VIII.* (Op. dogmat., t. IV, p. 216 ; ed. Antw., 1700). — J. Sirmond, *Historia pœnitentiæ publicæ, Op.*, t. IV, p. 325 ; ed. Ven., 1728. Ces deux dernières dissertations se trouvent aussi au t. XII du *Thesaurus theolog.*, Venet., 1762-1763 ; XIIIe t. de Zaccaria, outre une seconde *Dissertat.* de Petau ; six de Noël Alexandre, une de J. Biner, une de P. Constant, sur le même sujet. — J.-Alb. Spies, *Diss. de libellis pacis.* — Eug. Kluepfel, *Diss. histor.-theolog. de libellis martyrum.* Frib., 1777. — Binterim, *Von den œffentlichen kirchlichen Bussanstalten*, 5 vol, p. 168. — Klee, *Die Beichte*, 1828. — Marshall, *Penitential discipline of the primitive Church.* Lond., 1714 (new ed., 1844). — J.-J. Endres, *Das Sakrament der Busse in der kathol. Kirche, geschichtlich dargestellt.* Aachen, 1847.

[2] *I Cor.*, v. — F. Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsætzen des kanonischen Rechts.* Tüb., 1857.

au royaume du prince des ténèbres. Et cette mesure ne s'appliquait pas seulement aux pécheurs coupables de crimes énormes, mais aussi aux impudiques, aux usuriers, etc. Il leur était défendu de s'asseoir avec les fidèles à la table du Seigneur, de prier ou de manger avec eux. Après plusieurs avertissements inutiles, on les excommuniait. Toutefois, l'excommunication n'était pas permanente ; la séparation avait pour but de produire l'effet contraire : la constance dans l'union, l'esprit de pénitence, le renouvellement de l'homme au dedans et au dehors. Aussi saint Paul réconcilia-t-il l'incestueux de Corinthe.

Tous les excommuniés n'étant pas coupables au même degré, on admit quatre espèces d'excommunications. Ceux de la première se tenaient à l'entrée de l'église et conjuraient l'évêque et les fidèles de les admettre de nouveau. Ils étaient en habits de deuil, la tête couverte de cendres, suppliant, gémissant, jeûnant et s'abstenant de tous divertissements. On les appelait les pleureurs. Ceux de la seconde classe, nommés auditeurs, pouvaient assister au sermon et à la lecture de l'Ecriture sainte. On leur permit dans la suite de participer aux prières qui se faisaient pour les catéchumènes et les pénitents. Quand ils s'éloignaient, l'évêque priait les mains étendues sur eux : de là leur nom de prosternés. Quand ils donnaient des marques sincères de pénitence, on leur permettait d'entendre toute la messe, σύστασις, mais non de communier ni de faire aucune offrande. Enfin, quand ils avaient donné des preuves d'amendement, on les admettait à la réconciliation et à la paix.

Mais ils faisaient auparavant l'aveu de leurs péchés (*exomologesis*). Chacun était rangé dans la classe qui répondait à la gravité de sa faute. Le temps de la pénitence était exactement distribué ; on restait souvent des années entières dans la première classe, et plusieurs n'étaient réconciliés qu'à la fin de leur vie. On distingua bientôt entre l'excommunication majeure et l'excommunication mineure. La première emportait l'exclusion complète de l'Eglise ; la seconde avait lieu quand on occupait une des quatre classes dont nous avons parlé.

Les exercices de pénitence qu'on pratiquait dans ces quatre classes, le jeûne, la prière, etc., s'appelaient satisfac-

tion[1]. On voulait que le coupable, sans préjudice des mérites de Jésus-Christ, rendît à Dieu toute la satisfaction dont il était capable : c'était un moyen de s'amender, de rentrer en lui-même et de reconnaître combien il avait failli à sa vocation. Il s'exerçait à l'humilité et à toutes sortes de vertus. Il fallait donc commencer par satisfaire; la réconciliation et l'absolution étaient à ce prix. Il y avait cependant çà et là quelques exceptions; la satisfaction, remise en totalité ou en partie, faisait place à l'indulgence, et voici dans quels cas :

On réconciliait les pécheurs : 1° dans les temps de persécution, afin qu'ils puisassent dans la communion la force de combattre pour Jésus-Christ; 2° quand ils donnaient des signes extraordinaires de repentir et de mortification; 3° quand on voulait hâter l'extinction d'un schisme et la réconciliation avec l'Eglise, comme dans les controverses novatiennes, ou à l'occasion des ariens, dont plusieurs avaient des fautes à expier; 4° quand un coupable avait bien mérité de l'Eglise.

On distinguait naturellement entre la pénitence publique et la pénitence privée. La première n'avait lieu que pour les grands crimes, assassinat, idolâtrie, adultère, etc.; le crime étant public, devait être confessé et expié publiquement. Celui qui avait péché secrètement et dont la faute restait secrète, s'en confessait secrètement au prêtre; la pénitence publique ne lui était recommandée que lorsque l'Eglise pouvait en retirer quelque avantage particulier. Mais alors même il n'était pas à craindre que son péché devînt notoire, car plusieurs se soumettaient à la pénitence publique sans y être obligés.

A côté de la pénitence et de la confession publiques, la confession secrète continuait de subsister. La réconciliation et l'absolution regardaient l'évêque.

Le prêtre, dans les trois premiers siècles, était doublement puni. Nous savons de saint Cyprien et par les décrets des conciles que lorsqu'il avait commis un péché grave qui devenait public, il devait être déposé et soumis à la pénitence. Plus tard, cette loi fut adoucie.

Avant le milieu du troisième siècle, les pénitents publics

[1] S. Cypr., *Epist.* XL, 2.

étaient fort rares ; car c'était l'évêque qui était chargé de l'institution des peines publiques. Il accordait la paix et imposait une pénitence. Pendant la persécution dioclétienne, il n'y avait de prêtre pénitentiaire tenant la place de l'évêque qu'en Orient; en Occident, l'évêque était seul chargé des pénitents publics. Celui qui, après avoir achevé sa pénitence publique, retombait dans un grand péché, n'était plus reçu dans l'Eglise. — Mais n'était-ce pas là une application des principes du novatianisme, suivant lequel il existe certains crimes dont on ne peut pas faire pénitence?

L'ancienne discipline de l'Eglise voulait que ces sortes de pécheurs fussent réconciliés et absous quand ils étaient en danger de mort. Le concile d'Elvire fait cependant exception, et il cite différents crimes pour lesquels on doit refuser la paix, même à l'article de la mort. On n'a pas su s'orienter dans cette législation, dont la sévérité dépasse celle de l'Eglise. On a prétendu que ce concile avait été tenu avant les querelles novatiennes[1]. Cependant Osius de Cordoue était un de ses membres. La sévérité de ces décrets, en face d'une persécution imminente, tendait à aiguillonner les esprits. On croyait que Dieu avait voulu réprimer par une persécution le relâchement de la discipline, et ces temps lugubres avaient provoqué des opinions noires et sinistres. Des crimes énormes et multipliés se commettaient alors parmi les chrétiens ; de là un redoublement de sévérité.

Comment expliquer en général cette discipline austère de l'ancienne Eglise ? Elle avait sa source dans des causes intérieures et dans des causes extérieures.

Les fidèles des premiers âges avaient une si haute opinion de la sainteté et de l'excellence du christianisme qu'on se croyait obligé de réaliser au dehors ce magnifique idéal ; on n'avait en vue que les intérêts du pécheur et sa conversion.

[1] J.-A. Orsi, *Dissertatio hist., qua ostenditur catholicam Ecclesiam prioribus sæculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse.* Mediol., 1734, in-4°. L'éditeur (*Hist. d'Espagne,* II, I, sur le canon I-II d'Elvire) a également soutenu l'opinion indiquée ici, à savoir qu'on accordait la « communion de la paix, » et avec elle l'absolution, mais non l'Eucharistie ; mais cette pratique, si elle fut en vigueur par suite du concile d'Elvire, dura peu de temps, et se restreignit à l'Espagne. — Un faible essai fut tenté pour la propager ailleurs, en s'appuyant du canon I-II de Sardique (313-344); mais ce ne fut jamais qu'un essai.

On n'avait garde de crier : la paix! quand la paix n'existait point; on ne voulait point rassurer les coupables. Les païens et les juifs, observateurs attentifs des chrétiens, épiaient toutes leurs démarches et se plaisaient à leur imputer des crimes imaginaires ou à grossir ceux qu'ils avaient commis, afin de trouver des griefs contre l'Eglise. Il fallait prévenir cet inconvénient. — Parmi les chrétiens se trouvaient mêlés des esclaves et des gens de la populace qu'on avait jusque là complètement négligés. Pour y introduire l'ordre et la discipline, il fallait des mesures exceptionnelles. Jamais, sans cette sévérité, l'Eglise ne fût parvenue à dompter ces forces sauvages. Cette rigueur contribuait en outre à assurer la victoire de l'Eglise sur le monde; sans elle l'Eglise eût été accablée sous le poids du mal. En agissant ainsi, l'Eglise prouvait qu'elle avait la conscience de son origine divine; elle restait à son poste; ceux qui étaient tentés de la déserter étaient retenus par cet air d'assurance et par cette force magique. Cette discipline dura jusque bien avant dans le quatrième siècle. Vers le milieu de ce siècle, on démêla davantage et on régla sur une foule de points ce qui touchait à l'ordre purement extérieur. Mais le temps approchait visiblement où il faudrait se relâcher de cette austérité. Le paganisme tombé et le judaïsme impuissant, il n'y avait plus à redouter le regard scrutateur des païens et des juifs. Plusieurs de ceux-ci, devenus chrétiens sans vocation réelle, continuaient de vivre comme autrefois. Or, quand les crimes commencent à se multiplier, les lois sévères deviennent inapplicables, car elles supposent dans la masse un haut degré de moralité et de perfection. Saint Augustin a parfaitement développé cette idée en montrant aux donatistes qu'il était impossible de refuser, comme ils le voulaient, la communion à ceux qui étaient tombés ou gravement coupables. Dans ces conjonctures, dit-il, c'est à Dieu d'intervenir par des châtiments extraordinaires; il saura bien purifier son Eglise en temps opportun. Les Vandales arrivèrent encore du vivant de saint Augustin, et l'on sait comment la divine providence veilla sur l'empire romain.

Sous le patriarche Nectaire de Constantinople, la pénitence publique d'une femme qui avait eu commerce avec un

diacre dans des circonstances aggravantes produisit un immense scandale. Le deuxième concile de Constantinople (381), qui avait nommé Nectaire patriarche de cette ville, décida qu'à Constantinople il n'y aurait ni confession ni pénitence publiques pour des péchés secrets. Cet exemple fut bientôt suivi dans tout l'Orient. L'institution pénitentiaire prit dès lors un tout autre aspect.

Cette transformation eut lieu vers le milieu du cinquième siècle ; mais pour qu'un pareil fait amenât une telle réforme, il fallait que les esprits y fussent depuis longtemps préparés. Quelque chose de semblable se passa en Occident, non en suite d'un accident isolé, mais pour des causes générales. Les lettres de Léon Ier et de ses contemporains marquent l'époque où des modifications considérables s'y produisirent [1]. Dans une lettre circulaire aux évêques d'Italie, ce pape disait en réponse à des questions proposées : que la confession secrète suffisait, qu'il valait même mieux ne point conseiller, ni surtout exiger la confession publique de péchés secrets. Ainsi, même en Occident, on ne permettait plus, du moins que rarement, l'aveu public de fautes cachées [2]. Cela seul est public qui est juridiquement prouvé; ce dont on n'a qu'une certitude morale n'est point proprement de notoriété publique, dit saint Augustin. De là vient que plusieurs péchés furent désormais considérés comme secrets. On imposait la pénitence publique lorsque le délit était juridiquement connu. Quant à la confession publique, elle devenait de plus en plus rare. La confession secrète subsista en Orient comme en Occident, et devint même plus fréquente qu'autrefois.

Les lois relatives aux degrés et au temps de la pénitence furent établies par les conciles et par les Pères de l'Eglise, entre autres par saint Basile, auteur de canons pénitentiaux. Ces canons, qui n'existaient originairement que dans certaines Eglises, furent ensuite adoptés par d'autres. Il y avait donc sur ce point uniformité dans les grandes villes.

[1] S. Léon, *Ep.* CLXVIII.

[2] Déjà du temps de saint Jérôme et de Pacien, il n'y avait plus guère que les femmes qui se soumissent à la pénitence publique. — Hieron., *Ep.* I. — Pacian., *De pœnitent.* — Zaccaria, *Dissert. lat.*, t. II. Fulg., 1781. *De pœnitentia Constantinopoli sublata a Nectario,* p. 26.

L'excommunication majeure était fulminée contre ceux qui refusaient opiniâtrément de s'amender et de faire pénitence; elle n'épargnait même pas les personnes les plus hautes, ainsi que nous l'apprenons de Synésius, évêque de Ptolémaïs [1]. Andronique avait été envoyé à Cyrène par l'empereur en qualité de préfet. Coupable d'exactions, de désordres, de mauvais traitements envers des hommes de bien, Synésius crut de son devoir de l'avertir et finit par le menacer de l'excommunication. Ce fut en vain ; Andronique continua ses vexations. Synésius l'excommunia, prescrivit que tous les sanctuaires lui seraient fermés, défendit d'habiter sous le même toit et de s'asseoir à la même table que lui. Les prêtres surtout devaient éviter tout commerce avec lui et ne point l'accompagner au tombeau. Quiconque enfreindrait cette défense subirait le même sort que lui.

Un fait analogue s'était passé entre saint Ambroise et l'empereur Théodose : preuve que les lois pénitentiaires étaient appliquées même aux empereurs. Théodose dut expier le meurtre de Thessalonique par huit mois de pénitence; tant était grande la fermeté d'âme de saint Ambroise. Mais pour exercer de telles rigueurs, il faut des hommes tels que saint Ambroise et le pieux Théodose; il y aurait grand péril à vouloir imiter de pareils exemples.

§ 7. Le mariage et la virginité [2].

Les premiers fidèles vivaient retirés du monde. Nul ne fréquentait les spectacles, quelque forme qu'ils revêtissent, par cette raison principale que les combats de gladiateurs révoltaient tous les sentiments chrétiens. Plusieurs des spectacles anciens reposaient sur une donnée panthéiste, et il y en avait généralement peu qui ne blessassent la religion et la morale. Quand des acteurs voulaient se faire chrétiens et qu'ils n'avaient plus aucun moyen de gagner leur vie, l'Eglise se chargeait de leur entretien.

[1] *Ep.* LVII, LVIII, LXXII, LXXIII, LXXIX ; cf. LXXXIX.

[2] Ce paragraphe et le suivant sont extraits des leçons faites à Tubingue par Mœhler. Nous omettons ce qui concerne le jeûne.

Ce qu'on nommait les jeux scéniques[1] se distinguait par une immoralité qui ne connaissait point de bornes. Ceux qui y assistaient n'avaient ni délicatesse, ni honnêteté, et tout sentiment de pudeur s'éteignait au spectacle d'une débauche effrénée. — Dans ces écoles du vice, Pasiphaé et le taureau, Léda et le cygne, Jupiter avec tout le cortége de ses méfaits, étaient représentés au naturel. Un théâtre déshonoré par de telles dissolutions ne pouvait inspirer que de l'horreur à des chrétiens. Tertullien, Arnobe, etc., appellent les théâtres la demeure de Vénus et de Bacchus. Les jeux mimiques, ou jeux des pantomimes, n'étaient pas moins obscènes. La dépravation qu'ils propageaient en représentant ordinairement les scènes immorales de la mythologie, étaient si grandes que plusieurs empereurs se virent obligés, à diverses époques, de les proscrire de l'Italie. Domitien les avait interdits, Nerva les autorisa, Trajan les supprima de nouveau. On connaît les jeux sanglants des gladiateurs. Les vestales avaient le triste privilége de présider au théâtre et de donner le signal du massacre[2]. Un ami de saint Augustin, Alype, se rendit, en 385, à l'amphithéâtre de Rome, bien résolu à tenir les yeux fermés. Mais étourdi par les cris féroces proférés par le peuple à la chute d'un gladia-

[1] Tertullian, *Ad nationes,* I, x; *De spectaculis;* surtout, c. x, xvii; *De idololatria,* ii et passim. — Min. Felix, *Octav.*, c. xxxvii. — Cyprian., *Ep.* i *ad Donatum*, c. viii; *De habitu virg.*, c. xv, xxi; *De spectaculis,* c. iv, v. — Arnobius, *Adv. gentes,* VII, xxxiii. — Lactant., *Divin. instit.*, I, xx; *De vero cultu,* VI, xx. — Chrysost., *Hom.* vii (5) *in Matth.* — *Orat. de pœnit.* et *in Herodem,* et *in Joann. Bapt.* (apocryphe). Cf. *Op.*, t. III, 212; XI, cxix-cxx, ed. Montf.-Migne. Cf. *Oratio contra ludos et theatra* (Binterim, *Denkwürdigkeiten,* IV, i, p. 563). — Augustin., *Confess.*, III, ii; *De vera rel.*, xxii; *De civitate Dei,* I, xxxii; II, vi, viii, xiii, xiv, xxv, xxvi, xxvii; IV, xxvi-xxxvii; VI, x; VIII, xiii-xiv (cf. Euseb., *Præpar. evang.*, XIII, iv-v). — Salvian., *De gubernat. Dei,* II, xxvi; VI, ii, xv; c. iii : « Quis integro verecundiæ statu dicere queat illas rerum turpium imitationes, illas vocum ac verborum obscœnitates, illas motuum turpitudines, illas gestuum fœditates? Solæ theatrorum impuritates sunt, quæ honeste non possunt vel accusari; » cf. c. vii et viii, xv. — Sidon. Apollin., *Ep.* iii, xiii. — Procop., *Histor. arcana,* c. ix (sur l'impératrice Théodora). — Ammien. Marcell., XIV, vi, cite « tria millia saltatricum. » — Schack, *Entartung des rœmischen Theaters in der spætern Kaiserzeit,* dans *Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien.* Berl., 1854; cf. Gams, *K.-G. v. Spanien,* II, i, p. 38-55.

Macrob., *Saturn.*, ii, vii. — Tacitus, *Annal.*, IV, xiv; XIII, xxv. — Suéton, *August.*, c. xlv; *Nero,* xvi; *Domitian.*, c. vii. — Plinius Sec., *Panegyr. in Trajan.*, XLVI, iv : « Neque a te minore concentu ut tolleres pantomimos, quam a patre tuo, ut restitueret, exactum est. » — Cassiodor., *Variar. epist.* I, xx. — Ant. Rich, *Illustr. Wœrterbuch der rœm. Alterthümer.* Par., 1862, p. 443. — Bœtticher, *Kleine Schriften archæol. u. antiq. Inhalts*, 1850, I, p. 400 (cf. III, 394-401). Cet auteur appelle les pantomimes des Romains « la ruine de l'art dramatique. » — Becker-Rein, *Gallus oder rœm. Scenen aus der Zeit August's,* 3e édition, 1863, p. 360-361. — L. Friedlænder, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's bis zum Ausgang der Antonine.* Leipz., 1862, p. 279-283.

[2] Aur. Prudent., *Cl. adv. Symmach.*, ii, 1095.

teur, la curiosité l'emporta et il ouvrit les yeux. La vue du sang excite en lui la soif du sang, ses yeux y demeurent attachés et il aspire à longs traits l'esprit de fureur et de rage; sans le savoir, il était enivré d'une joie sanguinaire. Il continua de regarder, il applaudit, et s'en retourna animé d'une telle ardeur pour les spectacles, que non-seulement il était prêt d'y retourner avec ceux qui l'y avaient conduit, mais d'y entraîner d'autres avec lui[1].

Constantin, qui, autrefois à Trèves, avait lui-même fait mourir dans l'amphithéâtre une foule immense de prisonniers barbares[2], publia en 335 le premier décret qui interdisait les jeux de gladiateurs[3]. Malheureusement, l'immoralité était plus forte que la loi, et les jeux continuèrent. (Il n'y eut que Constantinople où ils ne furent pas introduits, mais on les remplaça par d'autres qui ne valaient pas mieux.) En Syrie, mais surtout à Rome et dans tout l'Occident, ils continuèrent avec la même frénésie. Le moine Télémaque entreprit le voyage d'Orient à Rome dans le dessein de sacrifier sa vie à la suppression de ces jeux inhumains. Il se précipita dans l'arène pour séparer les combattants et fut déchiré par la populace. A la suite de ce fait, l'empereur Honorius les aurait abolis vers 409[4]. Aucune loi n'existe à ce sujet, mais les jeux diminuèrent de plus en plus à partir de ce temps. Les autres spectacles continuèrent, et à côté d'eux les luttes sanglantes des hommes avec les bêtes féroces[5]. En Espagne et dans le sud de l'Amérique, ils résistèrent à tous les efforts tentés pour les abolir[6]. — Il n'est donc pas étonnant qu'il fût absolument interdit aux chrétiens d'assister à des spectacles où dominaient, avec l'idolâtrie, tous les raffinements du dévergondage.

Il nous reste à parler d'une autre classe de chrétiens nommés ascètes, *continents* ou confesseurs[7]. Comme les gladiateurs s'exerçaient pendant des années entières et étaient souvent astreints à un régime sévère, les chrétiens reçurent aussi par analogie le nom de combattants. Plusieurs s'abstenaient du mariage, vendaient leurs biens et en destinaient le produit à l'entretien des pauvres ou au rachat des captifs. Ils suivaient un régime fort rigoureux. Saint Clément[8] les appelle les élus parmi les élus. Nous les trouvons dès la fin

[1] Augustin., *Confess.*, VI, VIII.

[2] Eumen., *Panegyr.*, c. XII. — [3] *Cod. Theodos. XV*, tit. XII. — *Lex* I, *de gladiat.* « Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent. » — [4] Théodoret, *Hist. eccles.*, V, XXVI.

[5] Voir les textes cités plus haut, Chrysost., *Hom.* VII *in Matth.* (*Op.*, ed. Montfaucon, IV, 889; VII, 131-136, 474-477.) — Augustin., *Enarr. in psalm.* L et LXXX; *Serm.* CCLII. — Salvian., *loc. cit.*

[6] Minutoli, *Altes und Neues aus Spanien.* Berl., 1854, t. II, *das Stiergefecht*, p. 71-129. — [7] Leo Allatius, *De variis gradibus ascetarum, monachorum, eremitarum, — ad S. Nili opera*, p. 680.

[8] *Quis dives salvab.?*

du premier siècle[1], et c'est à eux que s'appliquent ces paroles que saint Justin adressait aux païens : « Il y a parmi les chrétiens des personnes âgées de soixante-dix ans qui sont restées entièrement pures[2]. » Saint Cyprien[3] a écrit un ouvrage pour les vierges ascètes, et Méthodius le *Symposion* ou festin des dix vierges. Nous remarquons en général que les apologétistes étaient fiers de citer de pareils exemples; ils s'en servaient pour faire ressortir la vertu du christianisme capable de susciter de tels héros. Les ascètes résidaient dans les villages et dans les villes, tandis que les ermites fuyaient le voisinage des habitations humaines.

Mais les ascètes comme les ermites, après avoir consacré leur fortune à quelque grande œuvre, pourvoyaient aisément à leur subsistance par leur travail assidu, et pouvaient encore disposer de quelque chose. Les esprits prévenus peuvent seuls nier que la virginité fût en très-grand honneur dans l'Eglise primitive. Le mariage ne passait pas moins pour sacré. On sait que les gnostiques le condamnaient sous prétexte que les corps émanent du mauvais principe et que par le mariage la partie spirituelle reste captive dans l'homme. Les catholiques enseignaient, au contraire, qu'il est institué de Dieu, saint et respectable. C'est pour cela que saint Ignace[4] écrivait à saint Polycarpe, évêque de Smyrne, qu'il se conclut en présence de l'évêque. Tertullien[5] l'appelle une institution divine. Sans condamner les secondes noces, on ne les supportait pas volontiers. L'indissolubilité du mariage fut maintenue dès le commencement. Ici, comme partout, l'Eglise restait dans le vrai milieu. En face du paganisme expirant, elle affirmait qu'il est possible de vivre dans la seule intimité de Dieu; au spiritualisme des gnostiques elle opposait la sainteté du mariage. On remarque généralement que les temps où la virginité est en discrédit, sont précisément ceux où le mariage subit la plus triste déchéance[6].

[1] Cf. *I Cor.*, VII. — [2] *Apol.*, I, 15. — [3] *De habit. virg.* — [4] Chap. V. — [5] *Ad uxor.*, lib. II, sub fine.

[6] *Biga commentationum de morali primævor. christianor. conditione, exhib.* J.-G Stickel et Fr. Bogenhard, 1826. — Münter, *Die Christin im heidnischen Hause vor der Zeit Constantin's*, 1828. — Stæudlin, *Geschichte der Lehren und Vorstellungen von der Ehe,* 1826. — Sur la virginité et le

Le christianisme est le premier qui ait rangé le service des malades parmi les vertus et les devoirs de l'homme[1]. Suivant le conseil de saint Jacques[2], on donnait aux malades l'extrême-onction[3] et le saint viatique[4].

La foi inébranlable des chrétiens dans la résurrection du corps, quant à sa substance, devait nécessairement les éloigner de la coutume usitée

mariage : Héfelé, *Zur Archæologie des hæuslichen und Familienlebens der Christen.* (*Beitræge zur K.-G.*, II, p. 356-381.)

Can. apostol., LI. — *Concil. Gangrense,* can. IX. — Clemens Alexand., *Strom.*, II, XXIII ; III, XI ; VII, XI. — Pædag., II, X ; III, XI, XII. — *Pastor* Hermæ, I, I, II ; II, IV ; III, IX, X. — Justin., *Apolog.*, I, XXIX. — Athenag., *Leg.*, c. XXXIII. — Tertull., *Ad uxorem,* 2 libr. : *De pudicitia ; De cultu feminarum.* — Ambros., *Ep.* XIX, 7, *ad Vigilium.* — Hieron., *Ad Pammachium,* ep. XLVIII. — Chrysost., *Hom.* LXI, 4, *in Joann.*

Gisbert, *Histoire de l'Eglise sur le sacrement du mariage, depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours.* Par., 1725. — J. Hildebrand, *De nuptiis et natalitiis veterum christianorum.* Helmst., 1656 (1713, 1717, 1733). — C.-W. Flügge, *Geschichte der christl. Einsegnung und Copulation der Ehen.* Lüneb., 1805. — Binterim, *Von der Ehe. Ueber die gemischten Ehen.* — Ed. Moy, *Das Eherecht der Christen in der morgenlænd. und abendlænd. Kirche bis zur Zeit Carls des Grossen.* Rgsb., 1833. — Jos. Zhisman, *Das Eherecht der orient. Kirche.* Vienne, 1864, 826 p.

[1] Binterim, *Denkwürdigkeiten,* tom. VI, p. 3-362. — Th.-M. Mamachi, *Mœurs des premiers chrétiens.* — J. Launoji, *De sacramento unctionis infirmorum liber* (*Op. omnia,* I, I, p. 444). — Mabillon, *Præfatio ad Acta sanct. ord. S. Benedicti sæculi* I. (Zaccaria, dans *Disciplina populi Dei* de C. Fleury, II, 81.) — Ed. Martene, *De antiq. Eccles. ritibus*, lib. I, c. VII. (*De ritibus ad sacramentum extremæ unctionis spectantibus.*) — Benedict. XIV, *De synodo diœces.*, VIII, c. IV-VIII. — Binterim, *loc. cit.*, p. 217-362, explique très-bien, contre Launoi, par la discipline de l'arcane, les motifs pour lesquels on s'abstenait de parler de ce sacrement dans les premiers siècles.

[2] Origen., *In Levit. hom.* II, n. 4 : « Ungentes eum oleo in nomine Domini. » Augustin., *Enarrat.* II *in psalm.* XXVI, n. 2. Les paroles suivantes ne peuvent guère s'entendre que de l'extrême-onction : « Unguimur modo in sacramento et sacramento ipso præfiguratur quiddam, quod futuri sumus (Schelstrate, *Ecclesia africana, Diss.* II, c. V, p. 94). — Cf. *Constitut. ap.* VIII, XXIX. — Le passage classique se trouve dans Innocent Ier (*Ad Episc. Decent.*, c. VIII. Les prêtres l'administraient eux-mêmes parce que les évêques ne pouvaient se rendre près de tous les malades). « Cæterum si episcopus aut potest aut dignum ducit, aliquem a se visitandum et benedicere et tangere chrismate, sine cunctatione potest, cujus est chrisma conficere. Nam pœnitentibus istud infundi non potest ; quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi ? » (Coustant, *Ep. pontif.*, p. 864). — Victor. Antioch., *Comment. in Marcum.* — Il est dit dans la vie de sainte Clotilde : « Inuncta a sacerdotibus oleo sancto et sacro corporis et sanguinis Christi percepto Viatico in confessione S. Trinitatis corpus exuit. » — Les nestoriens enseignaient aussi sept sacrements, et par conséquent l'extrême-onction. Les coptes et les jacobites avaient ce dernier sacrement ; ils disaient en oignant le front des malades : « Deus te sanet in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. »

[3] *Von dem Abendm. der Krank.* Binterim, II, II, 85-213. — [4] *Jac.*, V, 14.

chez les païens de brûler les cadavres avant de les inhumer[1]. Les soins dont ils entouraient leurs morts semblaient même à Julien l'Apostat dignes d'être imités[2]. — Les défunts étaient enterrés dans des cimetières séparés des sépultures païennes et bénits par des prières et des chants. Les fossoyeurs formaient une classe distincte composée des clercs inférieurs que les Grecs appelaient κοπιάται (*parabolani, fossarii*). Sous Théodose II, il y en avait plus de mille à Constantinople. Immédiatement après la mort, ainsi que le jour anniversaire du défunt, les proches célébraient sa mémoire et apportaient des dons à l'autel. On mentionnait son nom à la messe et on faisait des aumônes pour le salut de son âme[3]. Les repas qui se donnaient sur les sépulcres des morts, les agapes, tombèrent en discrédit par suite des abus qui les accompagnèrent, et furent abolis[4]. Ils différaient, du reste, des anciennes agapes, qui furent également interdites dans les églises.

[1] Tertull., *De coron. mil.*, c. X. — Lettre des fidèles de Lyon et de Vienne, ap. Euseb., V, I. — M. Félix, *Dial.*, c. XXXIV. — August., *De civit. Dei*, I, XIII. — Athan., *Vit. Antonii*, c. XC. — August., *Serm.* CCCLXI, 12. — J. Gretser, *De christianorum funere*. Ingol., 1611 (*Op.*, V, I, p. 79). — Filesacus, *Funus vespertinum* (ap. Zaccaria-Fleury, *loc. cit.*) ; Selvaggio, *Antiq. christ. Institut.*, p. III. — Mabillon, *Præfat. ad sæculum* III Benedictin. — Martène, *De antiq. ritib.*, lib. III, c. XI. — J.-E. Franzen, *Antiquitatum circa funera cet.* lib. VI (cum J. Fabricii *Præf.*, et J. A. Schmidii *Epist.*). Lips., 1713. — O. Panvinius, *De ritu sepeliendi mortuos ad veteres christianos et de eorum cœmeteriis.* Lips., 1717 (se trouve aussi dans Platina, *Vitæ pontificum*). — J. Nicolai, *De luctu christianorum sive de ritibus ad sepult. pert.* Lugd. Bat., 1739. — Binterim, VI, III, p. 363-516. (*Pellicia de christ. Eccles. politia*, t. II [édit. Braun, 1838], *Diss.* V *de cœmeterio sive catacomba neapolitana.*) — August., *Denkwürdigkeiten aus der christl. Archæologie*, vol. IX, p. 541. — C.-F. Bellermann, *Ueber die æltesten christl. Begræbnissstætten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemælden.* Hambourg, 1839. — Binterim, II, II, *Von dem Kirchhof oder den unterirdischen Begræbnissen von Neapel*, p. 255-500.

Apostol. constitut., VI, XXX; VIII, XLI. — Chrysost., *Hom.* IV *in Hebr.* (apocryphe). — Hieron., *Epist.* CVIII (al. LXXXVI), c. XXIX.

A Alexandrie, sous Denis le Grand, les *parabolani* faisaient déjà l'office de gardes-malades et de fossoyeurs. Du temps de Théophile, ils étaient en pleine décadence. En 416, Théodose restreignit leur nombre à 500 ; mais en 418 ils étaient déjà remontés à 600. (*Codex Theod.*, II, XVI, XII, XLII-XLIII. — *Cod. Justin.*, I, XI, 4).

Zaccaria, *Racolta di dissertazioni di Storia ecclesiastica.* Rom., 1792-1797, 22 tom.; t. XIII, *Diss.* VII, *di* Agnello Onorato, *sull' ordine de parabolani.*

[2] *Epist.* XLIX.

[3] Epiphan., *Expos. fidei*, c. XXIII. — *Epist.* CLVIII August. — Tertull., *De coron. mil.*, c. III; *De exhort. castit.*, c. XI; *De monogamia*, c. X. — Cyprian., *Epist.* LXVI. — Chrysost., *Hom.* XXI *in Acta ap.*, *hom.* XXVII *in I Corinth.* — J. Hildebrand, *Primitivæ Ecclesiæ offertorium pro defunctis, id est de veterum oblationibus, precibus, missis, eleemosynis pro defunctis.* Helmstædt, 1741.

[4] C. S. Schurzfleisch (F. Creitlov), *De veteri agaparum ritu.* Lips., 1690.

Les cimetières[1] des chrétiens étaient situés hors des villes[2]. Dans les grandes cités, surtout à Rome, et plus tard à Naples, à Syracuse, etc., on avait construit des corridors souterrains taillés dans le roc, avec des niches des deux côtés pour les sarcophages, les urnes, les lampes funéraires[3]; on y voyait des inscriptions et des emblêmes, tels que le monogramme du Christ, des colombes, des agneaux, le Bon Pasteur et divers

— A. Muratori, *De agapis sublatis* (*Anecdota gr.* Pat., 1709, p. 241). — Mamachi, *De costumi dei primitivi christiani*. Rom., 1754, t. III, art. VIII, *Dissert. de Agapis*. — Binterim, *Denkwürdigkeiten*, II, II, p. 1-84. — August., *Confess.*, VI, II. — *Concil. Hippon.*, an. 393, c. XXIX. — August., c. XXII *ad Aurelium* : « Multos esse, qui luxuriosissime super mortuos in cœmeteriis bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant. »)

[1] **Κοιμητήρια,** areæ, dormitoria. — H. Spondanus, *De cœmeteriis sacris*. Paris, 1638. — Muratori, *De cœmeteriis dissert.* (*Anecd. biblioth. Ambrosianæ*, t. I.). — Cf. Panvinius (Remarq., p. 631).

Roma sotteranea, opera d'Ant. Bosio. Roma, 1632, in-fol. — P. Aringhi, *Roma subterranea*. Rom., 1651, 2 in-fol. — *Osservazioni di* M. Ant. Bolindetti *sopra i cimeterj de' martiri*. Rom., 1720, in-fol. — *Sculture e pitture sagre estratte dei cimeterj di Roma, publicate dagli autori della Roma sotteranea, colle spiegazioni di* G.-G. Bottari. Rom., 1737-1754, 3 vol. in-fol. — Raoul Rochette, *Tableau des catacombes de Rome*. Brux., 1837. — Bunsen-Roestell, *Beschreibung von Rom*. — Eug. Gournerie, *la Rome chrétienne*. Rom., 3 vol., 1843-1845. — J. Gaume, *les trois Romes, les Catacombes* (4 vol.) Par., 1847. — *Monumenti delle arti christiane primitive..... illustr. per cura di* G. Marchi. Rom., 1844. — Louis Perret, *les Catacombes de Rome, architecture, peintures murales, inscriptions, figures et symboles des pierres sépulcrales, vers gravés sur fond d'or, lampes, vases*, etc.; *des cimetières des premiers chrétiens*. Par., 1852-1856, 6 vol. in-fol. (Opuscules de Maitland, Kip, Spencer-Northcote, Wiseman, Piper, Kenrick, Ow, Boissier, Wolter, Housse, etc.) — J.-B. Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ* VII *sæculo antiquiores*, vol. I. Rom., 1861. — *Roma sotteranea christiana*. Rome, 1864, t. I, in-4°. — Rossi, *Bulletino d'archeologia christiana*. (depuis 1863). — Rossi, *De christianis monumentis* **ΙΧΘΥΝ** *exhibent.*, dans *Spicileg. solesmense*, t. III. — Idem, *De christianis titulis Carthaginensibus* (extrait du *Spicil. sol.*, t. IV. Par., 1858, p. 495).

[2] Chrys. *In ps.* V, 5 : Τὰ νεκρὰ σώματα ἔξω τῆς πόλεως καταθάπτομεν. — *Cod.* Theodos., IX, XVII, 6. — Hieron., *In Ezech.*, XL. — Prudent., *Hymn. in mart.* XI.

[3] Bellori, *Lucernæ sepulcrales e cavernis Romæ subt.* Col., 1702. — Gregor. Nyssen., *Vit. Macrinæ*. — Chrysost., *Hom.* XXVI *in II Cor.* — Augustin., *De cura pro mort. gerenda*, c. IV. — Socr., VII, XLV. — Evagr., IV, XXXI. — Divers passages dans Prudence, Paulin de Nole, etc. L'ordonnance du premier concile de Braga (561) mérite d'être remarquée. Le canon XVIII défend d'enterrer dans les églises et permet tout au plus d'enterrer à l'entour : « Ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est, de foris circa murum basilicæ usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc privilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cujuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere ? »

ornements en sculptures : c'était les cryptes ou catacombes. Un lieu de sépulture honorable et recherché, c'était le voisinage des tombeaux des martyrs, ou l'intérieur des églises[1].

§ 8. Les édifices religieux[2].

L'Eglise, depuis Constantin, avait obtenu la liberté civile. Le culte, cette manifestation sensible des sentiments de l'âme, avait été jusque-là entravé dans ses progrès et n'avait jamais pu se déployer librement. Désormais, on verra paraître une multitude d'œuvres nouvelles, qui seront le résultat, non des relations de l'Eglise avec le pouvoir civil, mais d'un besoin intérieur. L'Etat, il est vrai, en supprimant les obstacles, rendit un service inappréciable, notamment en ce qui touche aux églises. Après la conversion de Constantin on vit s'élever bientôt une multitude de temples magnifiques. Jusque-là les chrétiens s'étaient réunis dans des maisons privées ; maintenant, l'art chrétien allait révéler son génie créateur dans la construction des sanctuaires. Plusieurs sectes modernes ont réprouvé la construction des églises sous prétexte d'idolâtrie et en invoquant l'autorité des premiers siècles. Nous remarquons, en effet, dans les auteurs anciens, dans Celse, par exemple, que les chrétiens n'avaient pas de lieu de réunion,

[1] J. Allegranza, *De sepulcris christianorum in ædibus sacris.* Mail., 1773.

[2] R. Hospinianus, *De templis.* Lips., 1587; Genev., 1672, in-fol. — Leo Allatius, *De templis Græcorum recentiorum et de Narthece veteris Ecclesiæ.* Rom., 1645. — J.-P. Sarnelli, *Antica basilicografia.* Napoli, 1686. — O. Panvinius (mort en 1568), *De ecclesiis christianorum liber unicus,* dans *Spicileg. romanum* de A. Maï, 1839, IX, p. 141-180. — J. Ciampini, *Vetera monumenta, in quibus præcipue musiva opera sacrarum profanarumque ædium structura et nonnulli antiqui ritus illustrantur.* Rom., 1690, 2 t. in-fol. — Ciampini, *Synopsis historica de sacris ædificiis a Constantino Magno extructis.* Rom., 1693, in-fol. — J. Mede, *De templis christianorum.* Londini, 1704. — Fabricius, *De templis veterum christianorum.* Helmst., 1704. — F.-X. Zech, *De ecclesiarum origine, forma et divisione.* Ingolst., 1758. — Gallade, *Templorum catholicorum antiquitas et consecratio.* Heidelb., 1761. — Muratori, *De primis christianorum ecclesiis, Op.* Arezzo, t. XII, 1770, p. 32. — Le même, *De sacra basilicarum apud christianos origine et appellatione,* ib., p. 69.

J. Kreuser, *Kœlner Dombriefe.* Berl., 1844. — *Der christl. Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik,* 2 vol., 1851. — H. Hübsch, *Die altchristl. Kirchen.* Carlsruhe, 1858-1863. — W. Weingærtner, *Ursprung und Entwicklung des christl. Kirchengebæudes.* Leipz., 1858. — Sur les édifices byzantins, voir Unger, Salzenberg, Voguë, p. 365.

et Celse voyait en cela le signe d'une société clandestine. Mais comment ce qui n'est pas peut-il être un signe? Le cœur des hommes, répond Origène, est le temple du Très-Haut, et leurs prières sont les offrandes. Dans Minutius Félix, le païen Octave demande pourquoi les chrétiens n'ont point de temples ; Cécilius répond : « Le cœur est l'autel, et l'esprit le temple. » Dans d'autres passages, nous voyons que les chrétiens se bornent à condamner les temples du paganisme[1]. L'ordre donné par Dioclétien d'abattre les temples prouve assez que les chrétiens possédaient des églises : à Rome, quarante basiliques furent renversées.

Les plus célèbres églises furent construites à Rome, à Constantinople et à Jérusalem par Constantin et sainte Hélène. Il est superflu d'ajouter que les églises étaient décorées à l'intérieur de divers ornements[2] en or et en argent, et pour-

[1] Arnob., VI, XVIII ; Lact., *De morte persecut.*, XV ; Euseb., VIII, XIII.

[2] L.-A. Muratori, *De templorum apud veteres christianos ornatu*, dans *Anecdota*, t. I, p. 178. — J. Dallæus, *De imaginibus*, lib. IV. Lugd. B., 1642. — J. Basnage, *Histoire des images depuis Jésus-Christ jusqu'au onzième siècle*, dans l'*Histoire de l'Eglise*, t. II, liv. XXII, XXIII.

Sim. Majoli, *Pro defensione sacrarum imag. centuriæ* XVI. Rom., 1585. — Molani, *Historia sacrarum imaginum.* Luett., 1771. — J.-G. Müller, *Bildliche Darstellungen im Sanctuarium vom* V-XIV *Jahrh.* Linz, 1835. — J. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen.* Altona, 1825, in-4°. — Wessenberg, *Die christl. Bilder.* Const., 1827, 2 vol. — J.-C.-W. Augusti, *Beitræge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik*, 2 vol., 1841-1845. — T. I, p. 1-71 : *Grundriss einer christl. Kunstgeschichte*, et *Lehrbuch der christl. Alterthümer*, 4e livrais. Leipz., 1837, p. 191-243. — H. Alt, *Die Heiligenbilder, oder die bildende und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhæltniss historisch dargestellt.* Berl., 1845. — F. Kugler, *Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin.* Berl., 1847, 2e édit.; t. I, 4e édit., 1861. — *Geschichte der Baukunst*, 3 vol. Stuttg., 1855-1860. — Legis Glückselig, *Die Christusarchæologie.* Prag., 1863. — Héfelé, *Christusbilder*, dans *Beitræge*, etc., II, p. 254-264. — F. Becker, *Darstellung Jesu-Christi unter dem Bilde des Fisches.* Breslau, 1866.

F. Piper, *Mythologie u. Symbolik d. christl. Kunst, von der ælteslen Zeit bis in das* XVI *Jahrh.*, 2 vol., 1847-1851. — *Ueber den christl. Bilderkreis.* Berl., 1852.

Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments du quatrième au seizième siècle.* Par., 1823, 6 vol. in-fol. — *Dictionnaire iconographique des monuments de l'antiquité chrétienne et du moyen-âge*, par Guénebault. Par., 1843, 2 vol. — *Iconographie chrétienne; Histoire de Dieu*, par Dideron aîné. Par., 1844. — *Manuel d'iconographie chrétienne, grecque et latine*, etc., Par., 1845 ; cf. God. Schæfer, *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos*, L., 1855. — J. Crosnier, *Iconographie chrétienne.* Par., 1848. — Louisa Twining, *Symbols and emblems of early christian art.* Lond.,

vues de vases précieux. Rien n'est plus naturel, et il n'est point de fidèle qui ne fût blessé de voir le sang de Jésus-Christ déposé dans un métal grossier. Sur ce point, toutefois, les abus étaient faciles, et l'on courait risque de faire des dons aux églises avec la dépouille des veuves et des orphelins. Quand ces cas se présentaient, et qu'il y avait confusion de l'accessoire avec le principal, les Pères réclamaient énergiquement. « Le vrai temple, disait saint Jérôme, c'est l'âme du croyant; ornez-la, faites-y entrer Jésus-Christ. Que servent les pierres précieuses sur les murs[1]? » Et saint Chrysostome : « Quand votre âme est pire que l'argile, à quoi servent les offrandes? Le Christ n'offrit point son sang sur une table d'or ni dans un calice d'argent. Ce qui doit être or, c'est notre âme, et non nos ustensiles. Je ne dis point cela pour défendre de telles offrandes; mais soyons d'abord miséricordieux[2]. » Saint Jérôme raconte que l'évêque[3] de Toulouse, Exupère, avait, dans une famine, donné aux pauvres tout l'or et l'argent de son église, et qu'il offrait le précieux sang dans un verre. On ne confondait pas, comme on le voit, l'accessoire avec le principal. Nous connaissons la conduite

1852. — Ed. Laforge, *Iconographie de la Vierge, depuis le quatrième jusqu'au dix-huitième siècle*. Lyon, 1863. — F.-A. Lehner, *Ueber die früheste Entwicklung des Mariencultus*. Wien, 1862. (Cet auteur, qui a surtout suivi l'ouvrage de Perret sur les catacombes, vol. IV, planche 21, fait remonter le premier portrait de la sainte Vierge au deuxième siècle.) — *Imagines selectæ Deiparæ virginis in cœmeteriis subterraneis*, Rom., 1863, in-fol.; Rossi, *Imagini scelte della B. Verg. Maria tratte dalle catacombe Romane*. Rom., 1863, in-4°. — Marchi, *Delle arti christiane primitivi*.

J.-E. Radowick, *Ikonographie der Heiligen*. Berl., 1834. — W. Menzel, *Christliche Symbolik*, 2 vol. Rgsb., 1854. — M. Dursch, *Symbolik der christl. Religion*, 2 vol. Tüb., 1858-1859 (outre un grand nombre d'autres ouvrages, publiés surtout en France). — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes, contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu'au moyen-âge exclusivement*. Par., 1865.

Unger, *Christlichgriechische oder byzantinische Kunst* (Cf. Architektur, Skulptur und Malerei), dans Ersch und Gruber, *Allg. Encyclopædie*, p. I, t. LXXXIV, Leipz., 1866, p. 291-474, mit der reichen Literatur; Procopius, *De ædificiis*; Du Cange, *Constant. christ.*, Par., 1657. La description de l'église de Sainte-Sophie par Salzenberg, surtout d'après Procope et le poème de Paul le Silentiaire : *Beschreibung der Kirche der heil. Sophia, Beschreibung des Ambon dieser Kirche*, Bonn., ed. 1829, traduite et expliquée autrefois par Du Cange, récemment (1854) par Kortüm, et ajoutée à l'ouvrage de Salzenberg.

[1] *Ad. Paulin.*, c. LVIII. — [2] *In Matth.* — [3] *Ad Rustic., Epist.* CXXV, 20.

d'Acacius d'Amide[1]. Les reproches qu'on fait à l'Eglise ne sont donc point justifiés. Quand des abus se produisaient, ils étaient censurés.

Un autre usage que nous rencontrons maintenant, c'est celui des images du Christ et des saints. Tant que l'Eglise fut persécutée et n'offrit qu'une image assez triste, le Christ lui-même ne fut représenté que sous une forme peu apparente, ou plutôt sous un aspect laid, πάνυ αἰσχρὸς τὸ σῶμα[2], αἰσχρὸς τὴν ὄψιν[3], afin de rendre les hommes attentifs à la partie spirituelle[4]. Les peintures que l'Ancien Testament a tracées du Messie ne furent pas non plus sans influence[5] sur cette direction de l'art. Mais dès que l'Eglise parut au dehors dans tout l'éclat de sa puissance et de sa beauté, le Christ fut représenté avec des couleurs semblables. Un tel phénomène mérite d'être remarqué. Cette révolution ne fut pas instantanée, et la dispute durait encore au quatrième siècle. L'usage des images n'existait point dans les premiers siècles, et en 306, il fut interdit par le canon XXXVI d'Elvire[6]. Sur ce point encore, le paganisme confondant le fond avec la forme, avait fait du culte des dieux le culte des idoles ; aussi les chrétiens jugèrent-ils convenable de n'avoir point d'images. Mais le paganisme éteint, rien n'empêchait plus de les employer comme un moyen d'exciter à la piété ; leur adoption, toutefois, ne se fit que graduellement. Saint Epiphane, arrivant un jour de Chypre en Palestine, aperçut un tableau dans une église et le déchira[7]. Astérius d'Amasie défendait également qu'on peignît la figure du Christ ; il suffit, disait-il, de porter sa parole dans le cœur, car c'est là sa véritable

[1] Voyez p. 392.

[2] Euseb., *Hist. eccles.*, I, XIII. — [3] Clem. Alexand., *Pædag.*, III, V. — Cf. Strom., II, V ; III, XVII. — Justin, *Dial. cum Tryphone*, ed. Maran, p. 181. — Tertull., *De carne Christi*, c. IX, *Adv. Judæos*, c. XIV. — Orig., *Contra Cels.*, VI, LXXV.

[4] *Strom.*, VI, XVII. — [5] *Is.*, LIII, 2, 3.

[6] Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, « in parietibus depingatur » (can. XXXVI). Il suit de là, malgré l'obscurité de ce canon, qu'il existait déjà des églises en Espagne en 306, et avant la persécution, et que quelques-unes au moins avaient des peintures. Cf. Héfélé, *Hist. des conc.*, III, 337 : « Ce concile était sur la limite de deux périodes. »

[7] Peut-être à cause des images qui existaient chez les carpocratiens ; Iren., I, XXV. — Epiphan., *Hær.*, XXVII, VI. — August., *De hæres.*, n. 7.

image. L'esprit humain est la représentation de Dieu. Que voulez-vous, artistes? — Mais le temple aussi est son image. Les figures du discours ne sont-elles pas elles-mêmes une nécessité naturelle? — Les exagérations se remarquaient dès cette époque, et l'on voyait des individus suspendre à leurs habits des scènes entières de la vie de Jésus. Ces petitesses, qu'excuse la droiture des vues, furent le point de départ d'une réaction contre l'emploi des images.

Au culte des images se joignait la vénération des reliques. Les ossements de saint Ignace, soigneusement conservés, furent envoyés à Antioche comme des « perles inestimables[1]. » Quand saint Polycarpe eut été dévoré par les flammes, les Juifs de Smyrne allèrent trouver le proconsul et le prièrent de leur livrer ses cendres pour les détruire, afin d'empêcher les fidèles de leur rendre les mêmes honneurs qu'à Jésus-Christ[2]. Les insensés! disaient les chrétiens, ils ne savent pas que nous n'adorons que le Christ, et que si nous aimons les martyrs, c'est parce qu'ils ont été ses disciples et ses imitateurs, parce qu'ils ont honoré leur maître; mais nous ne les adorons point. Ils disaient encore : « Nous renfermons dans un lieu convenable les os des martyrs, plus précieux que les pierreries. C'est là que nous nous assemblons pour célébrer le jour natal de leur martyre, tant en mémoire de ceux qui ont combattu pour la foi, que pour exciter ceux qui ont à soutenir un pareil combat. » Il est donc avéré que la coutume d'honorer les martyrs existait déjà avant saint Polycarpe; elle remonte au temps des apôtres. Sainte Hélène fit pratiquer des fouilles près de Jérusalem pour rechercher la vraie croix, et construisit un temple sur le tombeau du Sauveur. De toute part on allait en pèlerinage en Palestine. Ici encore, les saints Pères combattaient les abus : « Ce qui est agréable à Dieu, disait saint Jérôme, ce n'est pas d'avoir été à Jérusalem, mais d'y avoir vécu saintement. Je n'ose renfermer la puissance de Dieu dans un si étroit espace. » C'était aussi la pensée de saint Grégoire de Nysse[3].

[1] *Martyr. S. Ignat.*, n. 6. — [2] Euseb., IV, xv.
[3] Greg. Nyss., *Epist.* II *de iis, qui adeunt Hieros.*; *Epist.* III *ad Eust. Ambros. et Basilissam.* — J. Gretser, *De sacris et religiosis peregrinationibus*, lib. IV (t. IV *Operum*). — Joann. Stalenii, *Peregrinus ad loca*

Les reliques des martyrs furent désormais plus honorées, leurs tombeaux visités avec plus de soin. On y faisait des stations. En général, on s'entendait mieux que de nos jours à tirer parti de l'histoire des martyrs. Leurs noms se conservent encore dans les almanachs, mais on ne les porte point dans son cœur[1]. Et s'il est vrai que les reliques étaient déjà l'occasion de plus d'une pratique superstitieuse, nous savons par le langage des Pères qu'en les honorant les chrétiens agissaient communément selon des vues très-éclairées.

Les processions furent introduites au cinquième siècle ou dans la seconde moitié du quatrième. Les unes commencèrent à Constantinople, les autres dans la Gaule. Saint Chrysostome fut le premier qui institua des processions à travers les campagnes. — Saint Mamert, évêque de Vienne, en organisa de semblables pour conjurer des fléaux. Elles se sont conservées sous le nom de Rogations. Les premières se rattachent à une fête païenne, qui était une sorte de consécration de la nature.

C'est à cette époque seulement que l'art de la prédication se constitua. Il se ressentit évidemment de la transformation qui s'opérait alors dans l'Eglise. — En Orient, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Chrysostome; en Occident, saint Augustin, saint Ambroise, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Pierre Chrysologue, Maxime de Turin, Fulgence de

sancta pius et orthodoxus sive vindiciæ sacrarum peregrinationum. Col., 1649. — J.-H. Heidegger, *Diatr. de peregrinationibus religiosis.* Zuer., 1670. — T.-M. Mamachi, *Antiquitat. christian.*, t. II *de peregrinatione veterum christianorum in Palestinam*, p. 27. — Pet. Lazeri, *Disq. de sacra veterum christianorum romana peregrinatione.* Rom., 1774. — Binterim, *Von den Wallfahrten*, IV, I, p. 606-656. — J. Marx, *Die Wallfahrten in der kathol. Kirche, historisch-kritisch dargestellt.* Trier, 1842.

[2] Euseb., *Vit. Const.*, II, XIV; IV, I. — Chrysost., *Orat. contra Iud. et theatr.* — Basil., *Epist.* CCVII (al. LXIII). — Ambros., *Epist.* XL, 14, *ad Theodos.* — Sozom., VII, X. — Sidon. Apollinar., *Epist.* V, 14. — Gregor. I, *Epist.* XI, 51. — J. Gretser, *De sacris catholicæ Ecclesiæ processionibus et supplic.*, lib. II (t. V *Oper.*). — Bingham, *Origines eccl.*, lib. XIII, c. X. — J.-B. Gallaccioli, *Isagoge liturg.*, c. XV. — J.-F.-M. de Rubeis, *Diss. de litaniis.* — M. Gerbert, *Liturgia alemannica*, *disq.* X *de litaniis et processionibus*, t. II. — J.-B. Casalius, *Rit. vet. christian.*, c. XL *de processionibus.* — Serrarius, *De litaniis et processionibus.* — M.-V. Marin, *Dissert. sobre las letanias antiquas de la Iglesia de España.* Madr., 1758 (p. 1-38 sur les litanies en général).

Ruspe, saint Pacien de Barcelone, saint Hilaire et saint Césaire d'Arles, etc., furent les premiers grands orateurs du christianisme [1].

[1] F.-B. Ferrarius, *De veterum christianorum concionibus*, lib. III. Mediol., 1621 (Par., 1664; Utr., 1692; Vent., 1731). — Idem, *De veterum acclamationibus et plausu*. Mediol., 1620. — J. Hildebrand, *Exercit. de veterum concionibus*. Helmst., 1661. — J.-A. Schmidt, *De primitivæ Ecclesiæ lectionibus*. Helmst, 1697. — M.-G. Hansch, *Abbildung der Predigten im ersten Christenthum*. Frankf., 1725. — H.-T. Tzschirner, *De claris Ecclesiæ vet. oratoribus commentar.*. I-IX. Lips., 1817. — E. Leopold, *Das Predigtamt im Urchristenthum*. Lüneb., 1826. — C.-F. Paniel, *Pragm. Geschichte der christl. Beredsamkeit und Homiletik*. I Abth. *Von Christus bis auf Chrysost. u. Augustinus*. Leipz., 1839-1840. — J. Lutz, *Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchl. Redner*. Tüb., 1846 (1859). — E. Ranke, *Das kirchl. Perikopensystem aus den æltesten Urkunden der ræmischen Liturgie*. Berl., 1847. — *Des heil. Johannes Chrysostomus Homilien über die Bildsæulen, übers. und erklært, von* F.-W. Wagner, 1re part. Wien, 1838. — J. Héfelé, *Chrysostomus-Postille* (LXXIV sermons trad. en allem.), 3e édit. Tüb., 1857.

APPENDICE.

Le christianisme et le service des pauvres[1].

Saint Paul avait institué dans les Eglises récemment établies en Galatie, en Macédoine et en Achaïe, des collectes hebdomadaires qui se faisaient dans les églises pour les communautés pauvres de la Palestine[2]. Combien de temps durèrent-elles, nous l'ignorons. Mais il est notoire, par le témoignage exprès de Denis de Corinthe (vers 170), que dès l'origine l'Eglise de Rome envoyait de riches offrandes aux autres Eglises. Saint Ignace lui-même semble y faire allusion en disant que « l'Eglise de Rome préside le lien de l'amour. » — « Vous avez coutume dès le commencement, dit saint Denis, de rendre à tous vos frères tous les bienfaits imaginables, d'envoyer des secours aux églises de chaque ville pour alléger la misère des indigents, et à ceux qui sont condamnés aux mines. C'est un usage que vos pères ont hérité des Romains[3]. » Le pape Clément Ier, que Trajan avait exilé dans la Chersonèse Tauride, et avec lui deux mille chrétiens, reçut certainement un puissant appui de l'Eglise de Rome. Il cite lui-même des exemples de la charité compatissante des chrétiens[4]. « Qui n'a pas célébré, dit-il aux Corinthiens, l'étendue de votre hospitalité ? Vous avez mieux aimé donner que de recevoir ; et nous savons en général que plusieurs d'entre vous se sont mis eux-mêmes dans les fers pour les enlever à d'autres. Un grand nombre se sont constitués esclaves volontaires et ont nourri leurs frères du travail de leurs mains. Plusieurs femmes sont de-

[1] J. Launoi, *De cura Ecclesiæ pro pauperibus et miseris lib.* Par., 1663, *Op.* II, 568-654. — *De la Bienfaisance publique,* par le baron de Gérando. Par., 1839, 4 tom. — Buss, *System der gesammt. Armenpflege,* 3 vol. Stuttg., 1843-1846. — *Histoire philosophique de la bienfaisance*, par Taillrand. Par., 1847. — *Du Problème de la misère et de sa solution chez les peuples anciens et modernes,* par L.-M. Moreau-Christophe. Par., 1851, 3 vol. — C. Perin, *de la Richesse dans la société chrétienne.*

[2] *Gal.*, II, 10 ; *II Cor.*, VIII ; IX, 12-14 ; *Rom.*, XV, 26, 27 ; *I Cor.*, XVI, 1-4 ; *II Cor.*, VIII, 1-5 ; IX, 2. — Clem. Alexand., *Quis dives salvab. ?* c. III, XI-XIV. — Orig., *In Matth.*, t. XV, XVI ; *contra Cels.*, lib. VI, XVI. — Cyprian, *De opere et eleemosyna.*

[3] Dion., ap. Euseb., IV, XXIII. — Phillips, *Kirchenrecht,* t. VI, p. 17. Deux siècles plus tard, saint Basile écrivait au pape Damase que le pape Denis avait envoyé à Césarée des messagers munis de lettres de condoléance et d'une somme considérable pour racheter les frères captifs. — Basilii *Epist.* LXX *ad Damasum.*

[4] *Ad Cor.*, c. I, 2, 49, 55. Cf. Ignat., *Ad Polyc.*, c. IV.

venues fortes de la force du Seigneur, et ont fait une multitude d'œuvres viriles. »

Nous savons, par des témoignages unanimes recueillis dans diverses contrées, que l'assistance des pauvres était régulièrement organisée dès le deuxième siècle [1]. Chaque mois ou chaque semaine, les chrétiens qui possédaient quelque chose déposaient volontairement un don entre les mains de l'évêque [2], qui consacrait le produit des collectes au soutien des orphelins et des veuves [3], des malades, des nécessiteux de toute espèce, puis des confesseurs, des prisonniers et des voyageurs chrétiens [4]. Ces ressources servaient à subvenir aux besoins des confesseurs exilés, à la sépulture des morts, etc. Les femmes se montraient particulièrement généreuses et secourables [5]. Elles visitaient les pauvres dans leurs demeures, les prisonniers dans leurs cachots, et servaient de leurs propres mains les frères étrangers.

Marcia, la femme de Commode, se fit donner par le pape Victor la liste des chrétiens exilés en Sardaigne, et envoya de grandes sommes pour leur délivrance [6].

Quand saint Cyprien de Carthage eut embrassé le christianisme, il vendit ses terres au profit des pauvres [7]. De son exil il écrivait à Carthage : « Prenez soin des veuves, des faibles et des pauvres. Aidez aussi les étrangers et généralement tous les indigents, des ressources que j'ai déposées chez mon confrère Rogatien. Dans le cas où ce dépôt serait déjà épuisé, je lui ai envoyé une autre somme. » Il recueillit lui-même cent mille sesterces, qu'il envoya (vers 253) en Numidie pour le rachat des chrétiens faits captifs par les barbares [8].

Tandis que les païens de Carthage, lors de la peste qui sévit en 251, 252 et 253, jetaient dans les rues leurs malades et leurs morts, et fuyaient par crainte de la contagion, saint Cyprien appelait à lui les fidèles pour l'aider à secourir les malades et à enterrer les morts. Les riches don-

[1] Justin., mart., *Apol.* I, c. LXVII. — Iren., IV, XXXIV. — Tertull., *Apolog.*, c. XXXIX. — Polycarp., *Ad Phil.*, c. XI, XII.

[2] « Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit et si modo velit et si modo possit apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert; hæc quasi deposita pietatis sunt, nam inde ..... egenis alendis humandisque et pueris ac puellis a parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis et si qui in metallis, in insulis vel in custodiis, » etc. — Tertull., *De jejun.*, c. XIII. — *Constit. apost.*, II, XXV, XXVII, XXVIII, XXXV, XXXVI; III, IV, XII-XIV; IV, II, V.

[3] Ignat, *Ad Polyc.*, c. IV. — *Const. ap.*, III, I-XII; IV, II.

[4] Cyprian, *Epist.* XXXVII, XXXVIII. — Eus., *De vit. Const.*, IV, XLIV. — Lact., *Inst. div.*, VI, XII.

[5] Tertull., *Ad uxorem*, lib. II, c. IV, VIII. — « Libere æger visitatur, indigens sustentatur, » etc.

[6] Dœllinger, *Hippolytus und Kallistus*, p. 121. — *Philos.* Orig., IX, XII.

[7] Grégoire le Thaumaturge fit de même après s'être retiré dans la solitude. — Greg. Nyss., *De vit. Gr. Thaum.* Cf. Eus., *Hist. eccles.*, III, XXXVII. — Tertull., *Adv. Marcion.*, IV, IV. — *De præscript.*, c. XXX.

[8] *Epist.* LX.

naient leur argent, les pauvres leurs services, et la ville fut sauvé d'un mal affreux. Telle fut aussi la conduite des chrétiens d'Alexandrie durant la peste qui éclata sous Galliène[1]. Quand la contagion se déclara, les païens furent saisis de stupeur; mais les chrétiens envisagèrent la mort d'un œil ferme et tranquille. La plupart de nos frères, écrivait saint Denis, dans l'excès de leur charité et de leur compassion, oubliant de se soigner eux-mêmes et de s'occuper de leur personne, visitaient les malades et servaient Jésus-Christ en eux ; ils gagnaient eux-mêmes cette contagion mortelle et supportaient volontiers les douleurs et la mort. Après en avoir soigné et sauvé un grand nombre, ils succombaient à leur tour. Les chrétiens recherchaient aussi les cadavres des païens, et les emportant sur leurs épaules, leur donnaient une sépulture honorable[2].

Eusèbe, diacre sous le patriarche Denis d'Alexandrie, demeura secrètetement dans la ville après que celui-ci eut été exilé, et rendit aux chrétiens tous les services possibles, visitant les prisonniers et enterrant les martyrs au péril de sa vie. Il se signala surtout pendant la guerre civile qui éclata en 260, et pendant une peste dévastatrice ; il soignait lui-même les malades, et sauva, par son intercession auprès des Romains, plusieurs milliers d'assiégés. Ceux qui étaient affaiblis par la longueur du siége trouvaient en lui un médecin et un père[3]. L'Église de Rome avait alors plus de quinze cents veuves et orphelins à qui elle distribuait toutes sortes de secours[4].

Le temps des jeûnes ecclésiastiques, la semaine de la Passion surtout, était chômé et sanctifié par des œuvres de bienfaisance[5]. Dans les calamités publiques, la présence des fidèles se faisait sentir partout. Plusieurs chrétiens aisés léguaient par testament des sommes considérables destinées à des œuvres de bienfaisance[6]. Les parents de saint Grégoire de Nazianze, son frère Césaire, Satyre, frère de saint Ambroise, laissèrent tous leurs biens aux pauvres[7]. Il est prodigieux le nombre de ceux qui ont disposé de toute leur fortune en faveur des indigents, tels que les moines Antoine, Pacôme, Hilarion ; les évêques Basile, Grégoire de Nazianze et de Nysse,

[1] Pontii *Vita Cypriani*, c. IX, X; *Lib. ad Demetrian.*, c. X, XI; Cf. Tertull., *Apol.*, XXXVII-XXXIX, XLII.

[2] Euseb., VII, XXII; cf. IX, VIII. Il en fut de même plus tard sous Maximin Dace.

[3] Eusèbe, VII, XI, XXXII.

[4] L'Église romaine comptait alors 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolythes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers, plus de 1,500 veuves et opprimés, tous entretenus par les fidèles. *Ep.* Corn. *ad Fab. Ant.*, ap. Euseb., VI, XLIII. Du temps du pape Urbain Ier, aucun chrétien de Rome n'était dans la nécessité de mendier.

[5] Leo Magnus, *In serm.* V *collect.* — Ambros., *De Nabore*, c. V (19). — Cæsarius Arel., *Hom.* XVIII. — Greg. Naz., *Orat.* XLIII *in Basil.*, c. XXXIV, XXXV.

[6] Sozom., *Histor. eccles.*, VII, XXVII. — Maï, *Collect. script. vet.*, V, CCXVI.

[7] Greg. Naz., *Orat. in Cæsar.*, c. IV. — Basil., *Epist.* XXXII *ad Sophron.* — Ambros., *De excess. Satyri*, I, LIX. — Greg. Naz., *Epist.* LXI *ad Aer. et Alyp.*

Spiridion, Epiphane de Salamine, Porphyre de Gaza, Théodoret de Cyr, Abraham de Carrée, Hilaire d'Arles, Martin de Tours, le pape Grégoire Ier, Isidore de Péluse, Alexandre, fondateur des acœmètes, l'archimandrite Marcellus, les laïques Népotien, Nil, Théodule, Paula, Eustochium, Pélagie, Fabiola, Démétriade, Eupraxie, les deux Mélanies[1]. Et combien d'autres noms inconnus qui sont inscrits au livre de vie !

Les hospices et les hôpitaux ne datent que de la seconde moitié du quatrième siècle[2]. Les premiers qui soient mentionnés sont ceux de Sébaste dans le Pont, vers 355. Saint Epiphane assure que ces sortes d'établissements étaient communs à cette époque. Le plus célèbre était celui de saint Basile, à Césarée, fondé vers 372; on y accueillait tous les genres d'infortunes, mais surtout les lépreux, laissés jusqu'alors dans un abandon presque complet. Saint Basile les servait lui-même de ses propres mains. Saint Grégoire appelle cet établissement une petite ville, et le compare aux sept merveilles du monde. Il servit de modèle à ceux qui se construisirent en d'autres contrées. Alexandrie possédait plusieurs hôpitaux, et saint Jean l'Aumônier érigea de nouveaux hospices pour les malades et les vieillards. Les hospices construits par saint Chrysostome étaient imités de ceux de saint Basile; ils renfermaient des logements pour les médecins, les prêtres, les artisans et les étrangers; les artisans et les employés devaient garder le célibat[3].

Les membres de la famille impériale qui se distinguaient le plus par leur bienfaisance étaient : Constantin le Grand et sa mère, sainte Hélène, Théodose le Grand et Flacille sa femme[4], Eudoxie[5], la veuve de Théodose II, Pulchérie, sa sœur, puis Justinien, qui, sur le conseil de saint Samson, fit du palais qu'il venait de construire un hôpital qui fut appelé dans la suite *Xenodochium Samsonis*[6].

A Rome, Pammaque éleva un vaste hospice en faveur des étrangers. Outre les pauvres qu'on y recevait, on y exerçait encore une généreuse et libérale hospitalité. La pieuse Fabiola rivalisait avec Pammaque dans l'entretien de cette maison, mais elle mourut dès l'an 399. « L'univers entier, écrivait saint Jérôme en 387, a entendu parler de l'hospice érigé sur le port

[1] Athanas., *Vita Ant.*, c. II, III. — Hieron., *Vita Hilar.* — Gregor. Naz., Or., XLIII, LX; *Carm.*, t. II, p. 1002. — *Vita Gregor.*, in præf. *Op.*, c. LV, CCXI. — *Act. sanct.*, 15, 16 et 26 janvier, 4 février, 5 mai, 7 septembre. — August., *Serm.* CCCLV, CCCLVI.

Hieron., *De morte Nepotiani; De morte Fabiolæ.* — Palladius, *Histor. lausiaca*, c. LXV, CXVIII, CXIX, CXXVII. — Bolland. et Alb. Buttler, 26 févr., 16 nov., 31 déc. — Thomassin, *De xenodochiis et beneficiariis, qui illis affigebantur*, p. I, lib. II, c. LXXXIX.

[2] Binterim, *Von der Krankenpflege*, VI, VI, p. 1-69. — Epiphan., *Hær.*, LXXV, 1. *Xenodochia*, hospices des voyageurs; *Nosocomia*, hospices des malades; *Gerontocomia* ou *Gerotrophia*, hospices des vieillards; *Ptochotrophia*, hospices des pauvres; *Orphanotrophia*, hospices des orphelins; *Brephotrophia*, hospices des enfants trouvés. — Basil., *Epist.* CXLII-CXLV, orat. XX (43); Gregor. Naz., LXIII.

[3] Pallad., *In vita Chrysost.*, p. 19. — [4] Théodoret, *Hist. eccles.*, V, XVIII. — [5] *Acta sanct.*, t. II, janvier, p. 317. — [6] *Menæa*, ad 27 junii.

romain, et dans un été la Bretagne apprit à connaître ce que l'Egypte et la Parthe avait reconnu pour vrai. » Pammaque se fit pauvre pour le nom de Jésus-Christ et se voua tout entier au service du prochain [1]. L'archéologue J.-B. Rossi est parvenu de nos jours à découvrir les fondements de ce vaste hospice des étrangers. Saint Paulin de Nole décrit lui-même celui qu'il a fondé ; il renfermait des vieillards, des malades, des pauvres et des veuves [2]. — Saint Jérôme établit à Jérusalem une hôtellerie pour les étrangers et les malades, puis un hospice, et pour en couvrir les frais, il fit vendre par son frère Paulinien le reste des biens qu'il possédait à Stridon. — Fabiola soignait elle-même les malades dans l'hôpital qu'elle avait édifié à Rome, essuyant les plaies, bandant les blessures et servant à manger. Eleusius, évêque de Cycique, fonda un établissement en faveur des veuves. L'ermite Thalassius établit sur l'Euphrate la première institution d'aveugles. Il y avait aussi des asiles particuliers pour les lépreux, les enfants exposés, etc.

On ne peut trop admirer ce que le christianisme a fait pour les enfants, quand on sait avec quelle barbarie ils étaient traités avant Jésus-Christ, et comment ils le sont encore dans les pays non chrétiens, en Chine, par exemple. Le paganisme ne s'inquiétait point du meurtre des enfants. — L'Orient eut de bonne heure des crèches ou refuges pour les enfants trouvés ; la France en possédait dès le cinquième siècle. Il y avait à l'entrée des églises des cuves en marbre destinées à recevoir les enfants trouvés, et à appeler sur eux l'intérêt de la grande famille chrétienne. Les hospices d'orphelins, ainsi que les établissements pour les filles tombées, sont également fort anciens. L'empereur Justinien, de concert avec sa femme Théodora, institua « une maison de pénitence » pour les pécheresses repentantes.

L'empereur Julien ne s'y trompait point. Ce qui donne tant de crédit aux ennemis des dieux, disait-il, c'est leur amour pour les étrangers et les pauvres, leur sollicitude pour les morts, et la sainteté, quoique hypocrite, de leur vie. Il voulut lui-même, par un acte d'autorité, créer des établissements analogues ; mais comme les paroles d'un homme destitué de la charité ne sont qu'un airain sonore et une cymbale retentissante, Julien ne vit paraître aucun établissement de miséricorde païenne.

Esclavage et christianisme [3].

Tourmenté plus d'une fois par le désir irrésistible de connaître la manière dont le christianisme s'y était pris

[1] Hieron., *De morte Fabiolæ*, epist. CXXVII. — *Histor. lausiaca*, CXXI, CXXII. — *Epist.* Hieron. *ad Pammach.*, XLVIII, XLIX, LIV, LVII, LXVI, LXXXIV, XCVII. — *Acta sanct.*, t. VI, août, p. 555-563.

[2] Paulin. *in Natali* XII (t. I, *Anecd.* Murat., p. 55). — « Dispositi trino per longa sedilia cœtu obstrepuere senes, inopum miserabile vulgus, et socio canæ residentes agmine matres. »

[3] Mœhler, *Bruchstücke a. d. Geschichte der Aufhebung der Sklaverei*,

pour abolir l'esclavage, l'une des plus effroyables conséquences de l'oubli du vrai Dieu, j'ai feuilleté des histoires ecclésiastiques de toute dimension. La joie que je ressentais à la pensée que tant de millions de créatures raisonnables avaient recouvré l'inestimable bienfait de la liberté, jointe au sentiment de ma vive reconnaissance envers le Fils de Dieu qui a revêtu la forme d'esclave pour affranchir aussi les hommes de cette forme d'esclavage, m'excitaient à rechercher par quels moyens de si lourdes chaînes avaient été brisées. Toutes mes investigations dans les historiens anciens et modernes ne me satisfirent qu'imparfaitement. Mais si mes efforts furent inutiles, j'en retirai du moins cette conviction que l'affranchissement ne fut point l'effet d'une activité bruyante, d'un renversement soudain de l'ancien ordre de choses, d'une revendication violente des droits de l'humanité, ni enfin de l'éloquence politique : ces sortes de faits échappent difficilement à l'histoire, et tout concourt, sous mille formes diverses, à en transmettre le souvenir aux générations futures. Voici une remarque qu'on ne trouvera pas peut-être dénuée de toute justesse. Quand des événements ont la bonne fortune d'occuper pendant des siècles l'attention de plusieurs milliers d'esprits, la cause en est moins dans leur valeur intrinsèque que dans la forme qu'ils ont revêtue et dans leur état extérieur ; ce qui revient à dire qu'on attache moins d'intérêt à la chose même, qu'à la manière dont elle paraît au dehors. Faut-il en conclure que la destruction de l'esclavage sur le sol du christianisme soit moins digne de notre curiosité studieuse, parce qu'elle s'est

Einleitung. (*Ges. Schriften,* II, p. 54.) — Héfelé, *Sklaverei und Christenthum,* dans *Beitræge zur Kirchengeschichte, Archæologie und Liturgik.,* I, 212-226. — J. Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's.* Tüb., 1865. — L. Pignorius, *De servis et eorum apud veteres ministeriis.* Patav., 1656 ; Amst., 1674. — Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité.* Par., 1847-1848, 3 vol. (œuvre capitale). — *De l'Abolition de l'esclavage ancien au moyen-âge et de sa transformation en servitude de la glèbe, pour faire suite à l'Histoire de l'esclavage dans l'antiquité païenne*, par Yanosky. Par., 1860.

P. Schaff, *Geschichte der alten Kirche.* Leipz., 1864 ; § 89, *Die Kirche und die Sklaverei ;* § 152, *Die Staatskirche und die Sklaverei.* — Idem, *Slavery and the Bible,* 1861.

Tzschirner, *De dignitate homin. per religionem christianam adserta,* in *Opusc.,* 1829.

opérée sans bruit, sans fracas, sans l'appareil séduisant de l'éloquence, sans bouleversement des constitutions existantes, sans lutte ouverte et sans effusion de sang? Il me semble, quant à moi, que cette absence de prétentions, cette simplicité avec laquelle de si grands effets ont été produits sont justement le côté le plus important et ce qui leur imprime le sceau distinctif du christianisme. L'esprit évangélique aime, il exige même qu'on agisse de la sorte, et je n'ai jamais espéré de le rencontrer, sinon dans une faible mesure, là où l'on suit une marche opposée. Considérée de ce point de vue, l'histoire de la suppression de l'esclavage me paraît d'autant plus intéressante qu'elle est moins connue des historiens. Ce qui m'y attirait le plus, c'était le désir de m'assurer d'une manière certaine si ces historiens avaient des raisons sérieuses de ne point y insister et de consigner simplement la solution du problème. Ce que j'ai découvert, je le communique volontiers aux amis du christianisme, dont le propre caractère est de se montrer publiquement quand il annonce sa doctrine, puis de se cacher quand il ne lui reste qu'à conformer sa conduite à ses enseignements, aimant là le plein jour, ici l'obscurité.

Mœhler a le grand et incontestable mérite d'avoir introduit dans l'histoire de l'Eglise le chapitre relatif à la suppression de l'esclavage. Mais en cultivant un champ complètement inexploré jusque-là, il ne pouvait donner qu'un essai historique, ainsi qu'il qualifie lui-même son travail. Il traite de l'origine de l'esclavage, de l'état des esclaves dans l'ancien monde, où, à côté des ombres, il place aussi quelques rayons de lumière. Il expose ensuite les idées du christianisme sur l'esclavage et les conséquences immédiates que ces idées chrétiennes ont eues sur la condition des esclaves. D'après Origène, il montre qu'au troisième siècle les chrétiens travaillaient avec beaucoup de zèle et de succès à la conversion des esclaves, et que ceux-ci à leur tour profitaient de leurs relations pour gagner dans leur entourage des adhérents au christianisme. Leur apostolat s'adressait particulièrement aux femmes et aux enfants; ils leur faisaient connaître le Sauveur du monde et les conduisaient au christianisme. Mœhler rapporte longuement les passages où saint Chrysostome parle du traitement des esclaves; il leur attribue une grande influence sur la suppression de l'esclavage[1]. Suivant lui, saint Ambroise est le premier qui ait discuté en détail la question de l'esclavage; après lui, c'est saint Augustin qui en a le mieux parlé. On trouve aussi d'excellentes choses dans les discours de saint Pierre Chrysologue.

[1] Ph. Schaff croit que Mœhler exagère l'influence de saint Chrysostome.

Le premier exemple d'affranchissement en grand fut donné par un préfet de Rome, Hermès, converti par le pape Alexandre Ier sous le règne de Trajan. Il embrassa le christianisme avec sa femme, ses enfants, douze cents esclaves et tout son domestique. A Pâques, jour de leur baptême, il donna à ses esclaves la liberté civile et les renvoya avec de riches présents [1].

Saint Sébastien, entre autres conversions, opéra celle de Chromatius, préfet de Rome; elle fut suivie de celle de quatorze cents esclaves. Sébastien les affranchit tous en leur disant : Ceux qui ont commencé à avoir Dieu pour Père ne sauraient être les esclaves des hommes. Il leur donna également de quoi subsister [2]. Les affranchissements d'esclaves se multiplièrent surtout quand le gouvernement de l'empire romain fut échu aux empereurs chrétiens, et que les familles pieuses purent donner un libre cours à leurs sentiments.

De grands changements s'étaient opérés dans la manière de vivre; autrefois des milliers d'esclaves étaient nécessaires, maintenant ils sont devenus superflus [3]. Sainte Mélanie la jeune, d'accord avec Pinius son mari, renvoya huit mille esclaves et fit don à son gendre Sévère de plusieurs autres qui refusaient leur liberté [4]. Elle possédait diverses propriétés en Italie, en Sicile, dans les Gaules, en Espagne, en Bretagne et en Afrique. Elle les vendit et vécut dans la plus grande simplicité, tout entière aux œuvres de la piété et faisant ressentir, aux jours de calamités, les effets de sa bienfaisance dans les plus lointaines régions de l'Asie romaine.

Le biographe du bienheureux Samson, que les Grecs avaient surnommé *Xenodochus*, rapporte qu'il ne voulut point garder ses esclaves, et qu'il les affranchit en leur donnant de quoi subvenir à leur existence [5]. Au dire de Salvien, des esclaves, et non toujours les meilleurs, recevaient journellement les droits de citoyens romains; on leur permettait d'emporter ce qu'ils avaient acquis dans la maison de leur maître, afin qu'ils eussent de quoi s'établir en famille [6].

[1] *Act. Martyr. S. Alex.*, c. I; Bolland., t. I, mai, p. 371. — [2] Bolland., t. II, janv., p. 275. — [3] Hieron., *Epist.* LIV *ad Pammach.* Cf. *Epist.* XLVII *ad Fur.* — [4] Pallad., *Histor. laus.*, c. CXIX. — [5] Bolland., t. V, juin, p. 267. — [6] Salvian., *Ad Eccles. cathol.*, III, VII (Gallandi, X, LXXI).

L'esprit chrétien empêcha peu à peu que des hommes libres devinssent esclaves, et poussait au rachat de ceux qui l'étaient devenus par la captivité. De pieux évêques avaient assigné ce but à une portion des revenus ecclésiastiques. « Que les païens énumèrent, disait saint Ambroise dans sa réplique à Symmaque, les captifs qu'ils ont délivrés, les dons qu'ils ont faits aux pauvres, les secours qu'ils ont offerts aux exilés[1]. » La législation civile s'adoucissait progressivement sous l'influence des idées chrétiennes, et tendait sous plus d'un rapport à l'allégement de l'esclavage. Un esclave qui avait été délaissé dans sa maladie recevait la liberté[2]. Les églises chrétiennes, comme autrefois les temples païens, obtinrent le droit d'asile, et quand des esclaves portaient une juste plainte contre leurs maîtres, ils étaient vendus à d'autres sous le patronage de l'autorité publique; si l'esclave était coupable, il fallait qu'il reçût à l'église l'assurance de son pardon, et qu'il rentrât chez son maître[3]. Constantin, le 18 avril 321, adressa à l'évêque Osius un décret qui déclarait libres tous les esclaves dont l'affranchissement aurait été prononcé devant l'évêque ou l'Eglise, ou par un prêtre, de quelque manière que ce fût[4]. Autrefois l'affranchissement ne pouvait avoir lieu qu'en présence du préteur ou du consul, ce qui était un obstacle au progrès de l'œuvre. Aujourd'hui, chacun avait la plus grande facilité pour affranchir ses esclaves. Les papes eurent le droit de délibérer par une simple attestation écrite.

Partout où le christianisme pénétrait, l'esclavage païen était attaqué dans son principe même; on reconnaissait qu'il n'y a point entre un homme et un autre homme une différence telle, que l'un ait été doué d'une nature plus spirituelle et plus noble, ou plutôt que la naissance l'ait doté seul d'une partie vraiment spirituelle, qu'elle l'ait élevé seul à la dignité de personne et créé pour la domination; tandis que l'autre

[1] *Epist.* XVIII, *ad Valent.*, n. 16; *Socrat.*, VII, XXI. — [2] *Cod.* Theod., VII, tit. VI. — [3] Gregor. Magn., *Epist.* III, 1. — [4] *Sozom.*, I, IX; *Cod.* Theodos., *loc. cit.*; Tillemont, *Hist. des emp.*, IV, 168 et suiv.

[5] Gregor. Magn., *Epist.* VI, 12 : « Vos Montanam atque Thomam famulos sanctæ romanæ Ecclesiæ — liberos ex hac die civesque romanos efficimus, omneque vestrum vobis relaxamus peculium. »

n'aurait reçu qu'une nature inférieure (une sorte d'âme privée d'intelligence), n'aurait été créé que pour servir les autres, et n'aurait d'autre valeur que celle d'une chose ou d'un instrument.

Grâce à ces notions, appuyées de la force nouvelle que les chrétiens puisaient en Jésus-Christ et des exhortations des évêques, l'esclave disparaissait en plus d'un lieu par la libre volonté des maîtres, et là même où il se maintenait à titre d'institution, il subissait de grands adoucissements. En revanche, l'Eglise défendait aux esclaves, sous peine d'excommunication, de s'affranchir eux-mêmes, et elle n'a publié aucune loi qui oblige les maîtres à leur donner la liberté.

Telle est la part qui revient à l'Eglise dans la question des esclaves au sein du monde grec et romain. Nous retrouverons absolument les mêmes principes et la même conduite dans le cours du moyen-âge, lorsque les peuplades germaniques et autres tribus du nord entreront dans le sein de l'Eglise. La patience avec laquelle l'Eglise avait soupiré vers un avenir meilleur fut récompensée par le plus heureux succès. L'esprit chrétien agissant avec lenteur et modération, mais avec d'autant plus de sûreté et de profondeur, se créa peu à peu la forme qui lui convenait, et se dépouilla de toute forme étrangère sans révolution et sans loi coactive. La coaction ne fut employée que çà et là contre les derniers débris de l'esclavage, alors qu'il était déjà complètement abattu, qu'il ne restait plus entre lui et la grande masse de la chrétienté aucun lien vivant, et qu'il était depuis longtemps remplacé par un état social tout différent. Cependant, comme l'Eglise occidentale se composait de parties très-disparates et très-diverses par leur culture intellectuelle, comme il y eut des tribus qui se convertirent plusieurs siècles après d'autres, ou que des destins contraires les firent redescendre, quoique converties déjà, des hauteurs de la civilisation, la suppression de l'esclavage n'eut pas lieu partout à la même époque.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE ÉPOQUE DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE.

PREMIÈRE PÉRIODE.

De Jésus-Christ à Constantin le Grand.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTABLISSEMENT ET PROPAGATION DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE II.

LES SECTES.

CHAPITRE III.

EXPLICATION ET APOLOGIE DES DOGMES ECCLÉSIASTIQUES EN FACE DES HÉRÉSIES. — ORIGINE ET PROGRÈS DE LA SCIENCE CATHOLIQUE. — DÉVELOPPEMENT DES ERREURS D'ORIGÈNE.

CHAPITRE IV.

CONSTITUTION DE L'ÉGLISE.

DEUXIÈME PÉRIODE.

De Constantin le Grand à l'année 680.

CHAPITRE PREMIER.

HISTOIRE EXTÉRIEURE DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE II.

SCHISMES ET HÉRÉSIES.

CHAPITRE III.

CONSTITUTION ET GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE IV.

APPENDICE.

BESANÇON, IMPRIMERIE DE J. BONVALOT.

HISTOIRE

DE L'ÉGLISE

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS :

EN FRANCE

Angers,	Barassé.
—	Lainé frères.
Annecy,	Burdet.
Arras,	Brunet.
—	Théry.
Besançon,	Turbergue.
Blois,	Dezairs-Blanchet.
Bordeaux,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
Bourges,	Dilhan.
Brest,	Lefournier.
Caen,	Chenel.
Carcassone,	Fontas.
Chambéry,	Perrin.
Clermont-Ferrand,	Dilhan.
—	Bellet.
Dijon,	Gagey.
Lille,	Quarré.
—	Béghin.
Lyon,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
Le Mans,	Le Guicheux-Gallienne.
Limoges,	Dilhan-Vivès.
Marseille,	Chauffard.
—	Laferrière.
Metz,	Rousseau-Pallez.
Montpellier,	Malavialle.
—	Séguin.
Mulhouse,	Perrin.
Nantes,	Mazeau.
—	Libaros.
Nancy,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
Orléans,	Blanchard.
Poitiers,	Bonamy.
Reims,	Raive.
Rennes,	Hauvespre.
—	Thébault.
—	Verdier.
Rouen,	Fleury.
Strasbourg,	Bordes aîné.
Toulouse,	Ferrère.
—	Privat.
Tours,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

Amsterdam,	Van Langenhuysen.
Bois-le-Duc,	Bogaert.
Breda,	Van Vees.
Bruges,	Beyaert-Defoort.
Bruxelles,	Goemaere.
—	Desbarax.
—	Devaux et C[e].
Dublin,	Dowling.
—	Duffy.
Fribourg,	Herder.
Genève,	Marc Mehling.
Gênes,	Fassi-Como.
Leipzig,	Dürr.
Liége,	Spée-Zelis.
Londres,	Burns et Oates.
Louvain,	Peeters.
Madrid,	Bailly-Baillière.
—	Poupart.
Milan,	Besozzi.
Rome,	Merle.
Saint-Pétersbourg,	Wolff.
Turin,	Marietti.
Vienne,	Gérold et fils.

BESANÇON, IMPRIMERIE J. BONVALOT.

HISTOIRE
DE L'ÉGLISE

PAR

J.-A. MŒHLER
Auteur de la Symbolique

Publiée par le R. P. GAMS
de l'Ordre des Bénédictins.

OUVRAGE TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ P. BÉLET.

TOME DEUXIÈME

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1868

HISTOIRE

DE L'ÉGLISE.

INTRODUCTION.

La première époque de l'histoire ecclésiastique comprend l'histoire de l'Eglise chrétienne sur le terrain de la civilisation gréco-romaine ; la seconde, l'histoire de l'Eglise chrétienne sous la civilisation germaine ; la troisième, l'histoire de l'Eglise sous la civilisation gréco-romaine dans son mélange avec la civilisation germanique. La première époque, que nous avons parcourue, s'étend jusqu'à la fin du septième siècle et au commencement du huitième.

Plusieurs s'étonneront peut-être que nous ayons encore à raconter des faits qui se sont passés aux quatrième et cinquième siècles, quelques-uns même dans le cours du troisième, quoique nous ayons eu l'intention de conduire l'histoire de la première époque jusqu'à la fin du septième siècle et au commencement du huitième. Pourquoi cette marche rétrograde?

La méthode historique, l'ordre artistique qui doivent présider à la disposition des matières, veulent que ce qui constitue un seul tout soit réuni et traité ensemble. Nous ne devons point exposer un fait dès sa première manifestation, mais attendre qu'il ait pris un certain développement, qu'il soit devenu un phénomène significatif et qu'il ait plus ou moins envahi le domaine de l'histoire. Suivant cette méthode historique, nous avons préféré attendre jusqu'à ce moment pour traiter de la conversion des peuples germains, bien qu'elle

remonte au quatrième, au cinquième et au sixième siècles, afin de grouper ensemble un même ordre de faits, d'éclaircir les uns par les autres et de condenser dans un seul tableau des événements multiples.

Il est vrai que les peuplades germaines firent invasion dans l'empire romain pendant les controverses de l'arianisme, et plus encore pendant la querelle nestoriano-monophysite, et qu'après l'avoir peu à peu bouleversé de fond en comble, elles élevèrent sur ses ruines des empires nouveaux. Mais les évêques grecs et orientaux n'en continuèrent pas moins leurs disputes sur le dogme que si rien ne s'était passé dans le monde et que tout y fût dans la paix la plus profonde; rien ne fut capable de les distraire tant que la tâche qu'ils s'étaient assignée n'était point accomplie. Or, de même que les évêques poursuivaient leurs discussions dogmatiques sans se préoccuper du conflit engagé entre l'empire romain d'Occident et les barbares du Nord, de même ces empires nouvellement fondés ne se soucièrent point des querelles dogmatiques agitées par les Grecs et les Orientaux; ils y demeurèrent étrangers, contents d'en admettre les résultats et de donner leur adhésion aux décrets de l'épiscopat. Nous rencontrons ici deux terrains nettement distincts, et qu'il est utile d'étudier à part, parce qu'ils s'éclairent mutuellement.

Une époque nouvelle s'ouvre donc devant nous, et il n'y a pas jusqu'au théâtre de l'histoire qui ne soit changé. Jusqu'ici nous nous sommes surtout occupés de l'Orient et des provinces les plus méridionales de l'Europe; désormais l'Occident et les contrées septentrionales entreront de plus en plus dans le grand mouvement historique. Ce ne sont pas seulement de nouvelles portions de pays, ce sont encore des peuples tout nouveaux qui provoqueront à l'avenir la sollicitude de l'Église. — La partie essentielle de notre sujet, ce qui constitue le fond même de l'histoire va subir, et pour une longue période, de grandes modifications. C'était la foi et les vérités de foi qui avaient été le grand objet des controverses de l'Orient. Maintenant, les disputes dogmatiques vont cesser pour un long temps; l'Eglise n'aura plus rien à expliquer : la foi n'aura plus besoin de justification. Aujourd'hui l'Eglise voit entrer dans son sein des masses entières de peuples dont

elle devra commencer l'éducation. A ce point de vue, elle s'imposera comme une autorité et apparaîtra comme la grande institutrice des nations. De là vient que le principal intérêt de l'histoire se concentre dans l'ordre hiérarchique.

Nous allons prendre congé de l'Eglise orientale, et, sans l'oublier tout-à-fait, nous n'y reviendrons qu'après un long intervalle. Les quelques regards que nous lui accorderons encore çà et là avant de la quitter pour des siècles, ne sont pas de nature, pour la plupart, à égayer l'esprit, mais plutôt à lui inspirer du dégoût. A partir de ce moment, du reste, nous aurons peu de faits importants à enregistrer; la mort et la léthargie n'ont point d'histoire. Toutefois, la dernière parole que nous prononcerons sur cette partie de l'histoire de l'Eglise sera une parole respectueuse.

Si nous jetons un dernier coup d'œil sur l'espace parcouru, il est hors de doute que les sentiments que nous éprouverons seront empreints de la plus haute vénération et de la plus vive sympathie : ce sont les Orientaux, ce sont les Grecs et les anciens Romains qui les premiers ont acclamé le christianisme et l'ont embrassé avec joie; ce sont eux qui l'ont soutenu au milieu des plus atroces persécutions; ce sont eux qui nous ont donné ces milliers de martyrs dont le souvenir émeut encore notre cœur et le remplit d'un nouvel amour pour le christianisme; ce sont eux qui ont prémuni le christianisme primitif contre des altérations de toute nature, et ils l'ont fait avec une sagacité et un dévouement dignes d'être imités. L'Eglise de la première époque a entouré les mystères chrétiens d'un culte sublime, qui nous enflamme encore à la piété après l'avoir enflammée elle-même; et tout ce qu'elle a senti, pensé et voulu de grand, d'élevé et de vraiment chrétien, elle l'a consigné dans une multitude d'écrits pleins de beauté, de charme et de noblesse; c'est là que nous trouvons encore ce que le génie chrétien a créé de plus magnifique et de plus excellent.

Nos adieux seront donc pleins de respects. Il y aurait sacrilége, maintenant que l'histoire a pris une autre marche, de jeter la pierre à des peuples qui ont cessé d'occuper le premier rang dans l'histoire ecclésiastique.

Cette décadence, cette obscurité, ou plutôt cette nuit pro-

fonde où sont retombés l'Orient et les Grecs, plusieurs en ont cherché l'explication dans la multiplicité des controverses dogmatiques ; c'est là, disent-ils, que l'Eglise grecque, avec ses subtilités oiseuses et sa folle manie de sophistiquer, se serait énervée et aurait perdu la sève vivifiante du christianisme. Ceux qui tiennent ce langage et admettent ces explications sont les mêmes, pour la plupart, qui rangent le christianisme parmi les subtilités et les vaines arguties ; selon eux, il y a longtemps que le christianisme aurait disparu, non-seulement de l'Orient, mais de l'univers entier. Ces penseurs ne réfléchissent pas qu'il faut être passionnément épris d'une chose pour se battre et se disputer à son sujet comme l'ont fait les Orientaux et les Grecs. On sacrifie ses forces intellectuelles et on immole sa vie pour ce qu'on estime et vénère. Ces hommes-là ne conçoivent point l'effroi et l'anxiété qu'un homme ressent dans son âme quand il voit en péril ce qu'il a de plus cher au monde, sa croyance. Leurs explications, comme on le voit, n'expliquent absolument rien. On ne peut nier, assurément, que l'esprit de secte qui se révèle en Orient et parmi les Grecs, n'ait été souvent une cause de ralentissement et de désordres ; mais il ne faut point blâmer ceux qui ont combattu cet esprit et essayé de sauver le christianisme menacé dans sa nature intime.

On a dit encore, ou l'on pourrait dire peut-être, que l'Occident ayant toujours suivi de préférence une direction pratique, tandis que l'Orient se passionnait davantage pour la théorie et la spéculation, il est naturel que l'Occident chrétien ait pu s'assujétir les barbares qui firent invasion dans son sein et les convertir au christianisme ; mais que les Grecs, avec leur génie métaphysique, ne pouvaient en faire autant avec les barbares, c'est-à-dire les mahométans, qui pénétrèrent en Orient. Cette manière de voir, exacte sous plus d'un rapport, ne suffit pas à expliquer complètement pourquoi le christianisme et l'histoire chrétienne, en général, se sont retirés de l'Orient et des Grecs pour fixer en Europe leur siége principal.

Voici une troisième explication. Il y a une grande différence entre les races germaines qui ont occupé l'Occident chrétien et les tribus arabes qui ont pénétré dans l'Orient chrétien.

Les Germains, en désertant leurs forêts et en affluant vers le sud, n'avaient d'autre but et d'autre désir que de conquérir un pays fertile, où ils pourraient mener une existence commode et heureuse. Polythéistes, ils étaient naturellement enclins à adopter la religion des peuples où ils émigreraient, car c'était un principe des païens que les dieux appartenaient à un sol, ou le sol à des dieux déterminés. Les peuplades germaines, en émigrant dans le sud, étaient donc tout disposées à embrasser le christianisme. Il en fut tout autrement des Arabes. Agités naguère par un vaste mouvement religieux, ils venaient de quitter le polythéisme pour s'attacher au monothéisme. Emportés par une fureur fanatique, ils franchissent les frontières de l'Arabie et se précipitent sur les contrées limitrophes pour les plier au joug de leur nouvelle religion. En sortant de leur patrie, les Arabes ne cherchaient pas seulement un pays où ils pussent vivre à leur aise, ils aspiraient encore à imposer leur croyance à d'autres peuples, et, au besoin, à la faire prévaloir par la force des armes.

Or, de même que les premiers Germains, les Goths furent convertis par l'Eglise orientale, de même, dans le sein de l'Eglise occidentale, une vaste et magnifique contrée fut occupée pour des siècles par les Arabes : nous voulons parler du Portugal et de l'Espagne. Nous pouvons donc très-bien admettre que les Germains seraient devenus chrétiens même sous les Orientaux, et qu'à leur tour les Occidentaux auraient été vaincus et subjugués par les mahométans.

Il faut faire aussi la part de l'orgueil national des Allemands. On a répété plus d'une fois qu'il n'y avait que la grande et généreuse nation germanique pour se précipiter à la rencontre du christianisme avec une si admirable ardeur; tandis que le génie vulgaire des Arabes devait nécessairement le repousser. Heureusement le christianisme, destiné à toutes les nations indistinctement, n'a rien de commun avec ces vues égoïstes, et ce qui est vrai de l'individu, que s'il est chrétien ce n'est point par son propre mérite, l'est également des nations. Les Arabes sont une race d'élite aussi bien que les Germains, et ils l'ont encore prouvé dans la suite par leurs étonnants progrès dans les sciences et dans plusieurs arts. S'ils sont retombés dans la stagnation et dans l'engourdisse-

ment, cela vient de ce qu'ils se sont attachés à une intelligence finie et bornée, à Mahomet, tandis que le christianisme, ayant pour fondateur un Dieu-homme, a rendu les fidèles capables de marcher constamment vers de nouveaux progrès. Si nous sommes autrement constitués que les Orientaux, ce n'est point à l'excellence de la nature germaine, mais à la sublimité de la nature divine du christianisme, qu'il le faut attribuer.

Mais pourquoi voyons-nous maintenant l'Orient décliner et s'obscurcir, tandis que l'Occident paraît tout-à-coup à la lumière? Remarquons d'abord que plus on médite sur l'histoire des peuples et la marche de leurs destinées, plus on s'aperçoit que l'intelligence de l'histoire a ses limites. Il en est de l'histoire comme de toutes les sciences en général : on arrive à un point où il faut renoncer à comprendre. Il existe une multitude de phénomènes importants dont nous ne démêlerons le sens que lorsque nous verrons déroulée sous nos yeux l'histoire tout entière de l'humanité. Nous devons répéter ici ce que saint Paul disait dans son épître aux Romains lorsque, après avoir expliqué pourquoi tant de païens se pressaient dans le sein de l'Eglise, tandis que les Juifs rejetaient le christianisme, quoique sorti de leur sein, il s'écriait : O profondeur, ô richesse de la science et de la sagesse de Dieu ! que vos conseils sont inaccessibles, que vos voies sont impénétrables[1] ! Il y a une chose cependant que nous pouvons dire avec vérité, ou, pour être modeste, avec vraisemblance. Une des principales raisons de ce fait, c'est que les peuples germains ne parvinrent pas à détruire l'empire romain d'Orient en même temps que l'empire romain d'Occident. L'empire romain était un produit essentiellement païen, et l'on sait qu'il exista longtemps avant le christianisme. Il était doublement païen, en ce que, devenant une monarchie universelle, il supprima les traits distinctifs de chaque peuple et poursuivit une fausse universalité. Jamais l'Eglise n'aurait pu vivre à son aise dans cet édifice païen. Nous nous souvenons que de difficultés elle rencontrait encore même après que les empereurs étaient depuis longtemps devenus chrétiens, com-

[1] *Rom.*, XI, 33.

bien elle était gênée sur son propre terrain, de combien de troubles elle fut agitée : il semblait à chaque moment qu'elle dût renoncer aux conditions les plus essentielles de son existence afin de conserver une apparence de vie. Il n'en fut pas de même en Occident, où l'empire romain, renversé de bonne heure, fut remplacé par des Etats chrétiens. Ces Etats se constituèrent d'après les principes de l'Evangile; tout y fut inspiré par le christianisme, y compris la constitution et la législation civiles; tandis que dans l'ancien empire il était impossible d'introduire aucun changement notable sans compromettre son existence.

Une autre cause de cette situation lamentable de l'Orient, ce furent les sectes enfantées par quelques individus et les menées schismatiques qui déchirèrent le sein de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, nous avons devant nous un fait positif: c'est que les Germains ont été appelés les premiers par la divine Providence pour être les représentants du christianisme et de l'Eglise, et ensuite de l'histoire chrétienne. Dès lors, les mœurs, les arts, les sciences, tout sera renouvelé d'après les idées et les maximes du christianisme, chose impossible sur le sol gréco-romain et oriental : toutes choses y avaient pris trop de consistance pour recevoir un autre direction.

Placés à ce point de vue, nous comprenons, nous nous expliquons même parfaitement que les peuples germains aient détruit tous les vestiges de la civilisation, de l'art et de la science de l'antiquité, et que des siècles se soient écoulés avant que les ruines qui en subsistaient aient semblé dignes d'être mises en lumière. Si en entrant dans l'empire romain, les peuples germains, qui étaient eux-mêmes païens, avaient eu sous les yeux tout l'attirail séduisant du paganisme, ils s'y seraient affectionnés et ne seraient jamais devenus de parfaits chrétiens; il y aurait toujours eu un côté par où ils seraient retombés dans le paganisme. Poussés par une sorte d'instinct, ils bannirent de leur vue, afin de n'en être pas tentés, tout ce que les anciens, tout ce que le paganisme grec et romain avaient produit de grand et de sublime, mais presque toujours sous l'inspiration du paganisme. C'est seulement quand l'esprit évangélique se sera fortifié, quand il aura

donné à la vie chrétienne une assiette ferme et définitive, qu'on exhumera de nouveau les débris de l'antiquité pour les faire tourner, s'il plaît à Dieu, au profit du genre humain.

C'est ainsi que l'empire romain d'Orient, quoique réduit à l'état de momie se maintint jusqu'au quinzième siècle et conserva dans son sein une multitude de trésors anciens d'un prix inestimable, dont les peuples germains, devenus adultes, allaient devenir les héritiers. Après ce coup d'œil rétrospectif et préliminaire à la fois, nous allons entrer dans le récit détaillé des évènements. Nous commencerons par les premières conversions des peuples germains et nous les poursuivrons jusqu'au temps de Grégoire VII[1].

[1] Mœhler, *Das Zurücktreten des Orients und das Vortreten des germanischen Occidents in der Geschichte*, dans *Historisch-polit.* Bltr., t. X, 564-577.

DEUXIÈME ÉPOQUE.

PREMIÈRE PÉRIODE.

DEPUIS LA CONVERSION DES ALLEMANDS JUSQU'AU SIÈCLE DE GRÉGOIRE VII.

CHAPITRE PREMIER.

HISTOIRE DE LA CONVERSION DES ALLEMANDS[1].

§ 1er. Fondation de l'empire germano-chrétien des Visigoths[2].

Quand de grandes révolutions se préparent dans le cours des siècles, elles sont ordinairement accompagnées de grands mouvements populaires. On comprend qu'il en doit être ainsi à plus forte raison quand il s'agit du christianisme.

[1] Aug. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europæischen Mittelalters von* 375-1500. Berl., 1862. — Wilh. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts,* 2e édition revue. Berl., 1866. — *Monumenta german. histor.,* in-fol., t. I-XIX. Hannov., 1826-1866 (ont paru : t. I-XII, XVI-XIX). — Le tome XIX contient aussi l'*Index chronolog. et alphabet.* des volumes précédents, qui embrassent presque toute l'Europe : Allemagne, Italie, France, Angleterre, Scandinavie, Pologne, Pays-Bas, Suisse, etc.

[2] Aschbach, *Geschichte der Westgothen.* Frankf., 1827, 2 vol. — F.-W. Lembke, *Geschichte von Spanien,* t. I. Hamb., 1831. — Waitz, *Leben und Lehre des Ulfila*, 1840. — Bessel, *Leben des Ulfila,* 1860. — W.-L. Krafft, *Kirchengeschichte der germanischen Vœlker,* 1854, 1 vol. (incomplet). — Krafft, *De fontibus Ulfilæ arianismi ex fragmentis Bobiensibus erutis.* Bon., 1860. — Reinhold Pallmann, *Die Geschichte der Vœlkerwanderung von der Gothenbekehrung bis zum Tode Alarich's.* Gotha, 1863. — Ed. Wietersheim, *Geschichte der Vœlkerwanderung,* t. IV. Leipz., 1864. — Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, II, I. Rgsb., 1864. — Jordanes (Jornandes), *De rebus geticis, seu de Getorum (Gothorum) origine*, c. I-III,

Les Goths émigrèrent de la Scandinavie vers le temps de la naisssance de Jésus-Christ. Diverses tribus germaines se joignirent à eux et se dirigèrent vers le sud pour y choisir un séjour plus propice. Arrivés sur la rive gauche du Danube, dans la direction de la mer Noire, les Goths, aidés de leurs alliés, conquirent de vastes étendues de territoire. Ils étaient allés, à la recherche des biens de la terre, et, sans les chercher, ils trouvèrent des biens infiniment préférables. Ils avaient trouvé le soleil du monde physique, sans se douter que le soleil des esprits allait se lever aussi dans leurs intelligences.

Vers l'an 256, sous le règne de l'empereur Valérien, les Visigoths franchirent le Danube, ravagèrent la Thrace, et, traversant l'Hellespont, tentèrent la conquête de plusieurs provinces asiatiques, tels que la Cappadoce et la Galatie. Ils emmenèrent de là dans leur patrie une multitude d'eslaves, parmi lesquels se trouvaient des chrétiens et des prêtres chrétiens. Là était évidemment la portion la plus précieuse de leur butin. Ces esclaves, au nombre desquels figurait le prêtre Eutychius, l'emportaient tellement sur les Goths par la culture intellectuelle, que plusieurs de ceux-ci reçurent le christianisme des mains de leurs esclaves. Vers 319, lorsqu'il publia son traité *de l'Incarnation du Verbe,* saint Athanase alléguait entre autres arguments en faveur du christianisme, qu'il avait pour effet d'ennoblir ceux qui l'embrassaient, d'adoucir les barbares, d'accoutumer les hordes vagabondes à se fixer dans un lieu stable, et en général de perfectionner leur esprit. Il cite aussi l'exemple des Goths, qui se convertirent en partie et dont il rapporte des traits d'une beauté touchante. Vers le même temps (322-323), et dix années plus tard, Constantin leur fit la guerre, et le nombre des conversions s'accrut de jour en jour. On raconte que dans les guerres qu'il leur livra Constantin fit aussi arborer le signe de la croix, et que les Goths, reconnaissant la puissance de ce signe, se précipitèrent de nouveau en foule dans le sein du christianisme.

ed. Stahlberg, Hagen, 1859 ; ed. C.-A. Closs, Stuttg., 1861. — *Chronicon* Idatii, ap. Florez, *España sagrada,* t IV, p. 289-501. — Isidori Hispal., *Chronica regum Visigothorum*, in Isidori *Opera*, ed. Arevalo, VII, p. 185.

Aussi voyons-nous dès ce moment quarante mille Goths (*fœderati*) dans l'armée de Constantin. Ceux-ci se convertirent également, et rentrés dans leur pays, ils s'appliquèrent naturellement à répandre autour d'eux la religion qui les avait rendus heureux. On comprend donc que Cyrille de Jérusalem, vers l'an 347, ait pu écrire dans sa seizième catéchèse « qu'on trouvait chez les Goths des évêques, des prêtres, et jusqu'à des moines et des nonnes. » En général, les mœurs sévères du christianisme pénétraient de plus en plus avant parmi eux.

Mais le fait le plus important dans la première histoire de la conversion des Goths se présente sous le règne de l'empereur Valens. C'était le temps où une grande agglomération de peuples s'était concentrée sur les frontières de l'empire romain. Les Huns s'étaient avancés vers les frontières des Goths, sur la rive gauche du Danube. Accablés par la supériorité des Huns, les Goths se virent forcés de demander à l'empereur Valens qu'il leur fût permis de passer sur la rive droite du Danube et de leur accorder un asile permanent dans l'empire romain. A partir de ce moment, l'autre partie des Goths qui se trouvaient sous Fridigern, se convertit presque entièrement au christianisme. Les détails, il est vrai, en sont rapportés différemment par les anciens historiens, tels que Jornandès, Sozomène et Socrate. Suivant Sozomène, à l'époque où des dissentiments éclatèrent entre Fridigern et Athalaric [1], Valens avait déjà accordé aux Goths des asiles sur la rive droite du Danube. Fridigern, vaincu par Athalaric, aurait demandé du secours [2] à Valens, et l'ayant obtenu, aurait embrassé, lui et les siens, le christianisme par reconnaissance. Cette diversité dans la narration des détails ne fait rien à la chose même. Un fait caractéristique, c'est que les Goths franchirent le Danube et furent autorisés à se fixer définitivement dans l'empire romain.

Malheureusement, le christianisme qu'embrassèrent les Goths n'était pas le véritable; c'était le christianisme des ariens, la parodie arienne de la vraie doctrine. Valens était un arien opiniâtre et tout disposé à la persécution. On fait

[1] Sozomène, VI, XXXVII. — [2] Socrate, IV, XXXIII.

ressortir que Fridigern envoya à Valens l'évêque Ulfilas pour lui demander asile dans l'empire romain; que les évêques de l'entourage de l'empereur lui promirent d'appuyer sa demande s'il consentait à passer de l'Eglise catholique dans l'arianisme; qu'Ulfilas, soit contraint par la nécessité des siens, soit qu'il ne saisît pas bien la différence essentielle qui séparait les ariens des catholiques, dit Sozomène, se décida pour l'arianisme. Cet Ulfilas est le même qui inventa l'alphabet gothique et traduisit en cette langue l'Ancien et le Nouveau Testament. Plusieurs parties de cette traduction se sont conservées et ont été remises en lumière de nos jours., Ces Goths qui embrassèrent l'arianisme paraissent être les mêmes que ceux qui, déjà chrétiens longtemps avant l'apparition de l'arianisme, se laissèrent séduire par la suite. Toutefois nous avons des preuves certaines que tous les Goths ne se firent pas ariens. Vers 403, deux moines goths, Sunia et Frethela, s'adressèrent à saint Jérôme pour le prier de leur donner, d'après le texte original, la solution de certaines difficultés bibliques[1]; ils avaient confronté différentes versions, et y avaient trouvé des divergences. Or, il n'est pas croyable ni qu'ils se fussent adressés à saint Jérôme s'ils n'avaient pas été catholiques, ni que saint Jérôme lui-même eût répondu de ce ton bienveillant que nous remarquons dans sa lettre; tout au moins les aurait-il exhortés à renoncer à leurs erreurs.

Vers 400, saint Chrysostome fit monter des prêtres goths dans la chaire de Constantinople pour y annoncer la parole de Dieu dans leur propre langue. Son intention était de donner aux habitants de la capitale un exemple frappant des changements opérés par le christianisme. Saint Chrysostome n'aurait jamais permis cela à des ariens. Il leur donna aussi une église à Constantinople, tandis qu'il refusa énergiquement cette faveur aux évêques ariens. Ainsi, quoique Valens en eût entraîné plusieurs dans l'arianisme, il y avait encore des catholiques parmi eux. Il est possible que ces derniers restèrent dans l'empire romain, car l'histoire nous montrera dans la suite que pendant longtemps il n'y eut que des ariens parmi les Visigoths.

[1] *Epist.*, CVI.

Valens se repentit de la concession qu'il avait faite aux Goths. Vexés et tourmentés de mille manières, ils en vinrent en 378 à une bataille formidable livrée près d'Andrinople, où l'armée romaine fut taillée en pièces et où Valens lui-même perdit la vie. Les Goths ravagèrent désormais la Grèce et y firent d'affreuses dévastations ; Théodose seul fut capable de les apaiser. Sous Arcadius, fils de Théodose, ils abandonnèrent la partie orientale de l'empire romain, et sous la conduite d'Alaric, prirent la route de l'Italie pour y fonder un empire. Cette tentative échoua, encore qu'Alaric se fût emparé de Rome en 410 et l'eût saccagée [1]. Sous Athaulf, son successeur, les Visigoths pénétrèrent dans les Gaules et fondèrent entre la Garonne et la Loire un empire dont Tolosa fut la capitale [2].

Sur ces entrefaites, d'autres tribus germaines, les Suèves, les Vandales, les Alains, etc., venaient de traverser la Gaule et de pénétrer en Espagne, qu'ils conquirent et occupèrent jusqu'à ce que les Goths, franchissant les Pyrénées sous leur roi Théodoric, refoulèrent les Suèves dans la Lusitanie, le Portugal actuel. Mais les Vandales préférèrent émigrer en Afrique. Toutefois, le centre principal de la puissance gothique se trouvait maintenant au delà des Pyrénées, en Espagne.

Jetons maintenant un regard sur l'état de l'Eglise catholique, sur cette portion de l'Eglise dont les Germains foulèrent le sol pendant leurs incursions. Ces Germains étaient pour la plupart infectés d'arianisme, mais il y avait aussi des païens parmi eux. Les Alains, les Suèves et les Vandales avaient été eux-mêmes, nous ignorons comment, imbus des idées ariennes. Il est à croire que les Visigoths, devenus ariens, avaient imprégné de leurs idées ces tribus germaines. Quoi qu'il en soit, tout ce qui chez elles était chrétien professait l'arianisme. L'Eglise catholique eut cruellement à souffrir

[1] Simonis, *Versuch einer Geschichte Alarich's, Kœnigs der Westgothen.* Gœttg., 1858. — Volz, *De Vesogothorum cum Romanis conflict. post mort. Theodosii II, exort.* Greifsw., 1861. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, I, 1859, p. 148-161.

[2] C. Fauriel, *Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains.* Par., 1836, t. I. (4 vol.) — Vaissette et Vic, *Histoire générale du Languedoc.* Paris, 1730-1745, 5 vol. in-fol.— Volmer, *De regno Theodorici I, Visigothorum regis.* — Rosenstein, *Geschichte des Westgothenreichs in Gallien*, 1859.

dans toutes les régions envahies et occupées par ces tribus. En Gaule, où dominaient les Visigoths, et en Espagne où ils se répandaient au loin, ainsi que les autres tribus germaines, les évêques et les prêtres catholiques furent persécutés et plus d'une fois mis à mort, les églises détruites, les fidèles souvent dispersés : rien de plus lamentable que la situation de l'Eglise catholique pendant cette période. Mais c'est alors précisément que nous rencontrons dans l'épiscopat et le sacerdoce les plus magnifiques exemples de dévouement et d'héroïsme chrétien ; ce sont eux qui ont sauvé l'Eglise catholique et étouffé plus tard l'arianisme parmi les peuples germains de ce pays. Ainsi, lorsque les Suèves et les Alains étaient sur le point de conquérir la Lusitanie, saint Pancrace réunit en concile les évêques de ce pays, à Brague, en 412, et leur tint ce langage : « Vous voyez, mes frères, comme l'Espagne est ravagée, les églises dévalisées, les ministres de Dieu massacrés, les monuments des saints anéantis, et jusqu'aux tombeaux et aux cimetières catholiques bouleversés en quelque sorte par les ennemis. Sauvons au moins la foi dans ces temps calamiteux. Obligeons-nous tous par serment à ne pas déserter nos églises, à ne point abandonner nos troupeaux, mais à leur rester fidèles et à les exhorter de persévérer dans la foi. Oui, donnons notre sang pour le Sauveur en témoignage de sa vraie doctrine[1]. » Tous les évêques prêtèrent ce serment et retournèrent dans leurs églises. L'un d'eux venait de recevoir la nouvelle que son église épiscopale avait été détruite ; on voulut le dispenser de son serment ; il ne devait pas, disait-on, retourner auprès de son troupeau, où sa présence y serait inutile. « Dieu m'en garde, dit-il, je n'ai point reçu la vocation épiscopale pour mener une vie plus sûre, plus commode et plus agréable, mais pour la sacrifier au Sauveur comme lui-même s'est sacrifié pour moi. »

[1] En 412, Paterne, ou plutôt Balconius, était évêque de Brague. Le concile de 412 (al. 411) est tenu pour apocryphe par les Espagnols modernes (Florez, *España sagrada*, t. XV, p. 193-231, *Disertacion sobre el concilio* I *Bracarense sub Panchratio.* — Juan Tejada y Ramiro, *Coleccion de todos los concilio de la Iglesia de España y de America*, t. II. Madrid, 1859, p. 607). Cependant le passage cité plus haut offre le tableau fidèle de l'état des choses en 412, ainsi que nous le voyons dans Orose et Idatius.

Il partit, réunit les fidèles et les encouragea à persévérer jusqu'à la mort dans la croyance de la sainte Eglise catholique. Ainsi furent sauvés dans ce pays les germes de la doctrine catholique.

Tandis que les rois de ces nouveaux empires germains se querellaient entre eux, ils oubliaient souvent leurs plans de destruction, et l'Eglise catholique prenait une vigueur nouvelle; mais elle ne se retrempait un instant que pour mieux affronter les orages qui allaient fondre sur elle.

Un des plus farouches persécuteurs des catholiques sous les Visigoths fut le roi Euric (466-484). Sidoine Apollinaire, savant gaulois et évêque de Clermont, dit dans une lettre qu'Euric fit mettre à mort une multitude d'évêques catholiques[1], défendit d'ordonner à l'avenir des évêques et des prêtres, afin de détruire plus sûrement l'Eglise; il ajoute que plusieurs églises furent abolies de son temps, et que l'herbe croissait à l'entrée de celles qui existaient encore; que le bétail y entrait librement, etc. (Les évêchés de Bordeaux, Aix, Périgueux, Rodez, Limoges, Antérieux, Elauze, Bazas, Cominges, etc., étaient orphelins.)

L'Eglise n'en était que plus florissante sous les Visigoths, au commencement du sixième siècle, pendant le règne de Théodoric le Visigoth. Sous ce prince tolérant, les églises catholiques purent réparer une grande partie de leurs ruines. Nous retrouvons ici des évêques de la même trempe que ceux que nous avons vus lors de l'émigration des Suèves, des Vandales et des Alains en Gaule, en Lusitanie et en Espagne. La lutte cependant n'était point encore finie, et celle qui allait éclater sous Léovigilde, roi des Visigoths, fut peut-être la plus formidable de toutes. Ce prince, qui pendant quelque temps n'avait pas été défavorable aux catholiques, avait épousé la

[1] « Summis sacerdotibus morte truncatis; » Grégoire de Tours croit aussi qu'il s'agit d'exécutions capitales (*Hist. fr.*, II, XXV). Cette phrase, cependant, est susceptible d'un autre sens, car on ne connaît point de cas particuliers. (Sidon. Apoll., lib. VII, c. VI : « Multoque jam major numerus civitatum, summis sacerdotibus ipsorum morte truncatis, nec ullis deinceps episcopis in defunctorum officia suffectis, » etc.) — Fertig, *Apoll. Sidonius u. s. Zeit*, 3 progr., 1845-47. — G. Kaufmann, *Die Werke des C. Apoll. Sidon.* Gött., 1864. — L.-A. Chaix, *Saint Sidoine Apollinaire et son siècle*, ouvrage couronné par l'académie de Clermont, t. I, 476 p. Par., 1867.

fille d'un gouverneur grec, Théodosie, attachée à la foi catholique, pour laquelle elle se montrait fort zélée. D'une grande pureté de mœurs et d'un naturel très-aimable, elle réussit quelque temps à arrêter la fougue arienne de son époux. Théodosie étant morte, Léovigilde épousa une arienne du nom de Goswinthe, qui, assiégée par les évêques ariens, poussa son mari à persécuter les catholiques. Toutes les scènes d'horreur que nous avons vues précédemment vont se renouveler désormais : les évêques assassinés ou envoyés en exil, la corruption et mille autres moyens employés pour faire apostasier les catholiques.

Léovigilde avait eu de Théodosie deux fils nommés Herménégilde et Reccarède, qui avaient hérité de ses sentiments catholiques. Initiés par leur mère à la connaissance exacte de la doctrine de l'Eglise, non-seulement ils lui étaient favorables, mais encore tout disposés à y entrer. L'aîné des deux, Herménégilde épousa une princesse franque, Ingonde, qui se rattachait, ainsi que toute sa race, à l'Eglise catholique. Quand elle partit pour l'Espagne, l'évêque d'Agde l'exhorta à demeurer toujours fidèle à la vraie foi[1]. A peine fut-elle arrivée à la cour arienne, que Goswinthe essaya par des paroles flatteuses de l'attirer dans l'arianisme; mais la princesse franque resta inaccessible à ces séductions. Transportée de fureur, Goswinthe ne craignit point de traîner sa belle-fille par les cheveux, de la frapper à coups de poings, de la fouler à ses pieds, et enfin de la faire jeter dans un étang pour la noyer[2]. Mais la princesse avait fait une vive impression sur son époux, et ses souffrances excitèrent encore davantage son affection. Herménégilde entra dans le sein de l'Eglise[3]. De grands dissentiments éclatèrent alors entre lui et son père Léovigilde, et se terminèrent par le meurtre d'Herménégilde, qui fut honoré comme un martyr du catho-

[1] Florez, *Memorias de las reynas catholicas*, 3 edic. Madr., 1790, I, 6-11, *Ingunde, muger del rey S. Hermenegildo.*

[2] Gregor. Tur., V, XXXIX : « Jussit exspoliari et piscinæ immergi. » Florez explique ce passage du baptême administré à la façon des ariens.

[3] Grégoire de Tours est le seul qui le dise. Les Espagnols Jean de Biclaro et Isidore n'en parlent point. Peut-être Herménégilde était-il déjà catholique par sa mère.

licisme, et qui est justement vénéré comme tel[1]. Après ces actes de violence qui agitèrent profondément l'Espagne, Léovigilde suscita de nouvelles persécutions en voulant contraindre ses sujets à embrasser l'arianisme. Il mourut en 586.

Reccarède, son successeur, avait hérité de sa mère et plus encore de son frère un vif amour pour l'Eglise catholique, à laquelle il donna également son adhésion. A partir de ce moment, nous voyons une multitude de seigneurs visigoths et jusqu'à des évêques ariens rentrer dans le giron de l'Eglise. En 589, fut célébré à Tolède le célèbre concile de la réunion. Tous les Visigoths passèrent peu à peu et dans un bref délai dans la vraie Eglise. Quelques essais insignifiants furent encore tentés, il est vrai, pour raviver l'arianisme, mais son temps étant fini parmi les Visigoths, ces tentatives avortèrent. On se figure aisément qu'une révolution si radicale n'eût pas été possible sans les grands évêques que possédait alors l'Espagne ; car ce sont ordinairement les sectateurs d'une religion qui la font respecter et aimer, puis adopter. Nous aurons l'occasion ailleurs de constater l'ardeur magnanime déployée par les catholiques espagnols : je ne citerai ici que saint Léandre et saint Isidore de Séville.

Il y faut joindre encore leur frère Fulgence d'Astigi, le grand évêque Masona d'Emérite, Jean de Biclaro, évêque de Gérona, etc.

Avant les Goths, les Suèves espagnols avaient déjà embrassé le catholicisme. Cararich paraît avoir été leur premier roi catholique : c'est le sentiment de Grégoire de Tours[2]. Suivant la Chronique d'Isidore de Séville, le premier roi catholique des Suèves fut Théodemir, successeur de Cararich. La conversion des Suèves tombe dans les années 551 à 559. Après la première impulsion donnée par un illustre évêque catholique, Martin de Brague, on vit désormais les rois eux-mêmes prendre chaleureusement la défense de l'Eglise[3]. Le

[1] Il ne fut canonisé que sous Philippe II, dix siècles après sa mort. Dans le premier siècle qui suivit sa mort, le sentiment public en Espagne lui était plutôt contraire que favorable, parce qu'il s'était élevé contre son père et avait appelé les Grecs à son secours.

[2] Gregor. Turon., *De mirac. S. Martini,* I, XI.— Isidore n'en dit rien.

[3] Voir sa vie et ses écrits dans Gams, *Op. cit.*, p. 471. Les soi-disant lettres de l'apôtre saint Paul à Sénèque sont probablement de Martin. Fleury, *Paul et Sénèque,* 2 vol., 1853. — Holzherr, *Der Philos. Luc. Ann. Seneca.* Rast., 1858.

royaume des Suèves en Espagne fut de nouveau absorbé par celui des Visigoths et ne forma avec lui qu'un seul Etat. Le royaume visigoth prospéra sous plusieurs rois, jusqu'à ce que, vers la fin du septième siècle ou au commencement du huitième, la corruption des mœurs ayant envahi les rois électifs, leur puissance déclina, et ils furent pendant des siècles assujétis à la domination des Arabes.

§ 2. **Empire germano-chrétien des Vandales en Afrique**[1].

Nous avons vu plus haut que les Vandales, sans que nous sachions comment, avaient embrassé le christianisme, et, qui plus est, sous la forme corrompue de l'arianisme. Ils se fixèrent en Espagne pour quelques dizaines d'années. Rien ne leur fut plus agréable que l'invitation qu'ils reçurent du gouverneur romain Boniface de se diriger vers l'Afrique. En agissant ainsi, Boniface cédait à des vues personnelles; en vain saint Augustin, qui vivait encore, lui rappela ses devoirs de chrétien et lui exposa nettement les tristes suites qu'aurait pour l'Afrique son invitation aux Vandales. En 429, le roi Genséric entrait en Afrique. Dans le fait, l'intention des Vandales n'était nullement de secourir Boniface, mais de s'approprier eux-mêmes ce pays, ce qu'ils firent en peu de temps[2]. Genséric, qui était arien, prit aussitôt les plus ter-

[1] Victor. Vitensis, *Historia persecutionis vandalicæ lib. V* (sub Generico et Hunerico); *Notitia provinciarum et civitat. Africæ*, et Ruinart. dans *Histor. persecut. vandalicæ commentarius historicus*. Par., 1694, 1737; Venet., 1732. — S. Fulgentii, episc. Ruspensis, *Vita a Fulgentio Ferrando, ut videtur, conscripta*. A. C. 533, ap. Gallandi, XI, 319. — Procopius, *De bello vandalico*, lib. II, dans *Corpus scriptor. histor. Byzantinæ*, ed. Dindorf. Bonn., 1833, t. I. — Félix Dahn, *Prokopius von Cæsarea*, 504 p. Berl., 1865. — Isidor., *Historia Vandalorum et Suevorum*; *Op.* Isidor., ed. Arevalo, VII, 188. — C.-F. Rœsler, *Dissert. ad Isidori Hisp. historiam Vandalorum observ. cont.* Tub., 1805.

Louis Marcus, *Histoire des Vandales*. Par., 1836. — F. Papencordt, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Africa*. Berl., 1837. — A. Pfaff, *Deutsche Geschichte von der ælltesten Zeit bis auf die Gegenwart*, t. I, 1853. Cet auteur croit aux éloges exagérés que Salvien (*De gubernatione Dei*) fait des Vandales. — F. Dahn, *Die Kœnige der Vandalen* (1re part., Kœnige der Germanen). Münch., 1861.

[2] Selon Victor de Vite, ils étaient 80,000 hommes, y compris les femmes, les enfants et les esclaves; selon Procope, 50,000. On conciliera peut-être cette différence, en ajoutant aux 50,000 Vandales, 30,000 Alains, Suèves, Goths et autres peuples.

ribles mesures contre les catholiques de la province africaine. Il ordonna que les prêtres et les évêques sortiraient de l'Afrique sur-le-champ, sinon qu'il les vendrait comme esclaves. Plusieurs villes furent détruites. Le clergé catholique en était réduit à ne plus administrer les sacrements et à ne s'acquitter de ses autres charges que secrètement. On s'empara de plusieurs prêtres qui furent, au gré du sort, ou vendus comme esclaves, ou mis à mort. Les causes qui poussaient les Vandales à traiter ainsi les catholiques étaient les mêmes que chez les Visigoths. Ils partaient de ce principe, vrai en soi, qu'un empire où règne l'unité de religion et de culte, n'en est que plus affermi. Sidoine Apollinaire raconte d'Euric le Visigoth qu'il entrait en fureur au seul nom de catholique, et que chacun était convaincu qu'il s'intéressait beaucoup plus à la domination de l'arianisme qu'à celle des Visigoths[1]. Cela était encore plus vrai des Vandales. La cause principale des cruautés que les Vandales exercèrent contre les catholiques d'Afrique réside dans la fureur dont les ariens poursuivaient l'Eglise catholique. Plusieurs fois encore, du temps de Genséric, la cour de Constantinople essaya d'inspirer à ce prince plus de modération envers ses sujets catholiques; Genséric répondait : Pourquoi les ariens ne sont-ils pas tolérés dans l'empire romain d'Orient? pourquoi ne les laisse-t-on pas pratiquer librement leur croyance? Genséric oubliait que ce n'étaient pas les catholiques qui s'étaient séparés des ariens, mais les ariens des catholiques; qu'il exigeait des habitants de l'Afrique qu'ils sacrifiassent leur religion à des aventuriers étrangers, et qu'enfin, dans l'empire romain, l'arianisme, par sa propre faiblesse, en était réduit à un petit nombre de sectateurs épars çà et là, et qui, à dire vrai, s'intéressaient médiocrement que les lois impériales prescrivissent telle ou telle chose. Cet état malheureux de l'Eglise catholique en Espagne dura tant que vécut Genséric, et il régna près de cinquante ans (427-477)[2].

A Genséric succéda Hunéric. Si ce prince laissa quelques années de repos aux catholiques, on le doit aux efforts de l'empereur grec Zénon. Il fut de nouveau permis d'ordonner

[1] *Epist.* III, 1; VII, 6.
[2] H. Schulze, *De testamento Genserici*, 1859.

des évêques et des prêtres, et on les laissa se vouer librement à l'exercice de leur ministère spirituel. Ce qu'on voit ordinairement dans les jours d'angoisses et de persécutions : les hommes se recueillir en eux-mêmes, se concentrer dans leurs habitudes religieuses, je ne sais quoi enfin d'austère et d'élevé, se vit également parmi les catholiques d'Afrique pendant les persécutions vandales : la ferveur religieuse, la dignité morale dont ils firent preuve sont dignes de tout éloge. Entre les hommes qui se signalèrent alors, saint Eugène, évêque catholique de Carthage sous Hunéric, mérite une mention spéciale. Théologien profond, orateur entraînant, âme pure et sainte, cœur compatissant, tout en lui excitait au plus haut degré la confiance des catholiques ; les ariens eux-mêmes, ne pouvant s'empêcher de l'admirer et de s'attacher à lui, accouraient par troupes nombreuses dans le sein de l'Eglise[1]. A cette vue, Cyrille, évêque arien de Carthage, pris d'une fureur soudaine, s'adressa à Hunéric et l'excita à renouveler contre les catholiques les mesures qu'on avait employées contre eux sous Genséric. Hunéric se laissa persuader. Il fut de nouveau interdit d'ordonner des évêques et commandé d'exiler ceux qui étaient en vie : plusieurs furent mis à mort. Voici un fait qui donnera une idée de la cruauté des ariens. Près de cinq mille catholiques, (on croit qu'ils étaient 4,976) la plupart évêques, prêtres et diacres, furent réunis par une chaleur étouffante et entassés dans une vaste salle. Ils devaient y rester jusqu'à ce qu'ils eussent fait adhésion à l'arianisme. On se figure aisément que les émanations naturelles, les excréments, la puanteur insupportable concentrés dans un si étroit espace et accrus encore par une chaleur excessive devaient produire un état de malaise, un supplice auquel la mort eût été mille fois préférable. Cette troupe glorieuse résista héroïquement, et l'âme grossière d'Hunéric en fut elle-même ébranlée. Les captifs reçurent enfin la liberté de partir. Conduits par de là les frontières, ils furent livrés aux Maures et nourris d'orge grossière. Hunéric conçut alors le projet d'amener une

[1] Victor. Vit., II, 3, 14, 17. Ruinart, c. VIII. — Gennad., *De vir. illustr.*, c. XCVII. — *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 38-42. Eugène mourut exilé à Albi, le 13 juillet 505.

conciliation entre les catholiques et les ariens vandales. On réunirait une conférence où les deux partis proposeraient leurs raisons, après quoi chacun serait tenu d'embrasser la doctrine du parti qui sortirait victorieux du débat. L'épiscopat catholique possédait dans son sein des savants du premier mérite ; on les éloigna de la lutte en les égorgeant, afin d'avoir plus facilement raison des autres. On se trompait. Dans les jours de détresse, un enthousiasme extraordinaire s'empare des moins habiles et les rend capables des plus grands efforts. Les catholiques, quoique décimés, remportèrent une victoire décisive. La conférence terminée, chaque évêque catholique reçut cent coups de bâton, puis on les exila en Corse, en Sardaigne et sur d'autres îles conquises par les Vandales. Telle fut la situation des catholiques d'Afrique jusqu'à la mort de Hunéric, en 484.

Son successeur Gondamond, persuadé que ni la violence ni les persécutions les plus atroces ne parviendraient point à extirper le catholicisme du sol africain, mit un terme au bannissement des évêques et des prêtres catholiques. Pendant son règne, qui dura douze ans (jusqu'en 496), les catholiques d'Afrique respirèrent un peu.

Après sa mort, le trône des Vandales fut occupé par Thrasamond, autre arien fougueux et cruel qui renouvela les anciens édits, mais usa de plus de réserve, ce qui n'était qu'un danger de plus. Après avoir relégué trois cents évêques catholiques en Sardaigne, il tenta les voies de la douceur et de la conciliation. Il témoigna aux catholiques un intérêt et une sympathie particulière, donna des propriétés à ceux qui entraient dans le camp des ariens, ou les éleva aux plus hautes fonctions. Plusieurs, comme on se le figure aisément (car il en serait encore ainsi de nos jours), cédèrent à ces moyens de corruption et trahirent leur foi. Cependant l'Eglise n'en ressentit qu'un dommage relativement restreint. La masse des indigènes resta fidèle à son culte, et le souvenir des évêques absents exerça sur eux une influence si profonde et si bienfaisante, qu'on serait presque tenté de croire qu'il valait mieux qu'ils fussent en Sardaigne qu'en Afrique [1].

[1] Pietro Martini, *Storia ecclesiastica di Sardegna*. Cagl., 1839, vol. I, lib. II, p. 90-121.

Une cohorte de chrétiens vaillants et décidés eut le courage d'émigrer en Sardaigne. Parmi eux, on remarquait surtout Fulgence de Ruspe [1], égal par son érudition aux plus savants hommes de son temps, supérieur à tous par sa vie mortifiée, et tout ensemble homme de bon conseil et affable de caractère. Ces qualités firent de lui comme l'oracle du monde catholique ; l'Afrique surtout lui était profondément affectionnée. Sa grande âme élevait tous les cœurs, et le courage abattu des chrétiens d'Afrique, retrempé dans son propre courage, se sentait prêt à affronter des périls nouveaux et plus redoutables encore. Enfin, le règne de Thrasamond eut aussi son terme (523).

Hildéric, qui lui succéda, fut favorable aux catholiques ; aussi ne régna-t-il que jusqu'en 530, où il fut renversé. Sous Gelimer, qui le remplaça, l'empire des Vandales en Afrique fut détruit par Bélisaire, général de l'empereur grec Justinien (534). Comme on le voit, nul empire germanique ne pouvait subsister longtemps au delà de la Méditerranée. Si les Vandales avaient embrassé le catholicisme, s'ils n'avaient pas été si opiniâtrés dans l'arianisme et si avides de persécutions, il est probable que la suite de l'histoire aurait pris une tout autre tournure. Renouvelés et affermis par le mélange de l'élément germanique, ils auraient élevé en Afrique un boulevard contre les mahométans, et nous aurions vu l'Orient, au lieu d'être envahi et subjugé par eux, se retremper dans les idées et dans le génie du christianisme. C'est à ce point de vue seulement que nous démêlons bien les maux affreux que l'arianisme a causé à l'Eglise, lui qui, presque éteint en Orient depuis longtemps, s'anima d'une vie nouvelle chez les Germains et n'en fut que plus funeste.

A côté de Fulgence (mort le 1er janvier 533), le premier théologien d'Afrique, selon saint Augustin ; à côté d'Eugène de Carthage, banni sous Hunéric, rappelé en 487, exilé de nouveau par Thrasamond à Albi, sur le territoire du Visigoth Alaric, mort à Albi en 505 ; outre Victor de Vit, dont le reste de la vie nous est inconnu, il faut citer leur contemporain Vigile de Tapse, fugitif à Constantinople et à Naples en 484, ou après. Il fut avec Fulgence le principal adversaire dogmatique des ariens (vandales). On lui attribue le *Symbole de saint Athanase*. Citons enfin Eugyppius, auteur du *Thesaurus ex operibus S. Augustini*.

[1] Fulgentii *Op.*, ed. Mangeant. Par., 1684 ; Venet., 1742.

La vaillante légion de combattants qui surgirent dans la querelle des Trois-Chapitres prouve que ce long et sanglant démêlé n'avait point complètement épuisé l'Eglise d'Afrique. C'étaient : 1° le diacre Fulgence Ferrand, contemporain d'Eugyppius et de Fulgence, dont il écrivit la vie (*Epist. pro tribus Capitulis adv. Acephalos; Epist. de duabus in Christo naturis. Breviatio canonum ecclesiasticorum; de* VII *regulis innocentiæ* (Gallandi, t. XI, p. 319-400) ; *Epist. dogmat. adv. Arianos aliosque hæret.*, ex codice Casin. ed. Ang. Mai, in *Script. vet. nova coll.*, III, II, p. 169-190). 2° Facundus, évêque d'Hermiane (lib. XII *pro defensione trium Capitulorum, et alia opuscula*, ap. Gallandi, t. XII, p. 665), exilé par Justinien (547). 3° Victor, évêque de Tununum, exilé en divers lieux par Justinien, à l'occasion des Trois-Chapitres, incarcéré à Constantinople depuis 564. Il survécut à Justinien, rédigea une *Chronique* qui s'étend de l'an 444, où avait fini saint Prosper, à l'an 666, au commencement du règne de Justin II. Elle est très-intéressante pour l'histoire des Vandales. Victor raconte que Justinien, en suite d'une apparition de Lætus, martyr sous Hunéric, envoya en Afrique son général Bélisaire, qui expulsa les Vandales la quatre-vingt-dix-septième année de leur invasion (selon le calcul ordinaire, 429 — 533 = 104 années; ap. Gallandi, t. XII, p. 223-234). 4° Libérat, archidiacre de Carthage, écrivit, vers 566 : *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, ed. Garnier, Par., 1675, ap. Gallandi, t. XII, p. 121-190). 5° Primasius, évêque d'Adrumet, en 553, contemporain du pape Vigile à Constantinople, auteur d'un commentaire sur les Epîtres de saint Paul et sur l'Apocalypse (lib. V, Patav., 1686). 6° Junilius, évêque d'un siége inconnu, auteur de *De partibus divinæ legis*, lib. II, A. C. 550 (ap. Gallandi, XII, p. 79-94), adressé à Primasius. On y joint de nos jours : 7° Verecundus, évêque de Junka, province de Byzacène, exilé à propos des Trois-Chapitres et mort à Chalcédoine en 552. Cité comme auteur par le seul Isidore de Séville (*Append. n.* 16 *de scriptor. ecclesiast.*); ses écrits, retrouvés, ont été publiés par dom Pitra dans le *Spicilegium solesmense*, t. IV. Par., 1858. Ils renferment notamment une explication de chants bibliques usités autrefois dans l'Eglise d'Afrique (le *Spicilége* les donne d'après l'ancienne Italique) ; — un extrait des actes du concile de Chalcédoine ; plusieurs poésies, dont une sur la pénitence, mentionnée par Isidore, etc.

Depuis ce moment jusqu'à sa décadence, l'Eglise d'Afrique s'enveloppe dans un profond et impénétrable silence, qui semble comme l'annonce de sa mort prochaine. A partir du jour où elle fut délivrée de ses plus cruels persécuteurs jusqu'à celui où elle disparaît devant le mahométisme triomphant, 150 ans seulement se sont écoulés. Grégoire le Grand déplore cette chute dans ses lettres, mais surtout la persistance des hérésies. Les Romains d'Afrique furent abandonnés à eux-mêmes. Chez eux le sang et la vie ne furent pas renouvelés par le mélange avec d'autres peuples jeunes et vigoureux. En Italie, les Ostrogoths et les Longobards ; en Espagne, les Visigoths et les Suèves ; en Bretagne, les Anglo-Saxons ; en Gaule, les Francs et les Bourguignons, en se fusionnant avec les premiers habitants du sol, formèrent un peuple nouveau et régénéré. Les

Romains d'Afrique, dont Salvien trace une si sombre peinture, restèrent livrés à eux-mêmes, car ils ne tirèrent pas grand avantage de leurs relations politiques avec l'empire romain d'Orient, après la disparition des ariens. Dans le dernier siècle de son existence, l'Eglise d'Afrique ne comptait pas un homme marquant (du moins nous n'en connaissons aucun). — Nous avons de Grégoire le Grand quarante lettres envoyées en Afrique, huit à l'évêque Dominique de Carthage. — Les donatistes s'élevèrent avec une nouvelle force, surtout en Numidie; l'ordination fut conférée à des enfants ou vendue à prix d'argent. Il nous reste du septième siècle (646) deux lettres de l'Eglise d'Afrique au pape Théodore, une lettre collective des primats de Numidie, Byzacène et Mauritanie, une lettre de l'évêque Victor de Carthage, ainsi qu'une réponse du pape Martin Ier à l'Eglise de Carthage. Un âge d'homme s'écoule encore, et les Mahométans s'emparent du pays. Cependant, durant tout le moyen-âge, on essaya constamment ou de conserver ou de vivifier les derniers débris du christianisme en Afrique.

§ 3. **Royaume chrétien des Bourguignons dans la Gaule**[1].

Vers l'an 412, une autre tribu germaine, les Bourguignons, qui avaient dù habiter autrefois sur la Vistule, se fixèrent sur les deux rives du Rhône. Nous ignorons comment ils furent amenés à embrasser le christianisme, ou plutôt l'arianisme, car eux aussi étaient ariens. Socrate[2] dit qu'ils avaient été d'abord catholiques. Dans ce cas, leur apostasie aurait eu lieu vers 444 : c'est la date que lui assigne Tillemont. Il est peu croyable, toutefois, que les Bourguignons aient passé du catholicisme à l'arianisme, quoique le voisinage des Visigoths eût pu amener ce résultat. Ils habitaient un pays catholique et vivaient très-amicalement avec les catholiques subjugués par eux, ce qui n'eût guère été possible s'ils avaient été récemment convertis à l'arianisme. Voici peut-être comment il faut entendre le récit des Grecs. Il est certain qu'une branche de la famille royale des Bourguignons, en résidence

[1] Schœpflin, *De Burgundia cis- et trans-jurana commentat. histor. et criticæ.* Basil., 1741, 4. — E.-F. Gelpke, *Kirchengeschichte der Schweiz u. d. Rœmer-, Burgunder- u. Alemannen-Herrschaft.* Bern, 1856. — H Derichsweiler, *Geschichte der Burgundionen bis zu ihrer Einverleibung in's frænkische Reich.* Münst., 1863. — *Collatio episcop. præs. Avito Viennens. episc. coram rege Gundebaldo*, dans *Aviti opera*, ap. Gallandi, t. X, p. 690-800. — Pariset, *Saint Avit, évêque de Vienne, sa vie et ses écrits.* Louvain, 1859.

[2] VII, XXX; Oros., VII, XXXII, XXXVIII; Prosper, ad annum 435.

à Genève, s'était faite catholique de très-bonne heure, peut-être même dès la première émigration des Bourguignons en Gaule. Or, les Grecs auront appliqué à la totalité ce qui n'était vrai que d'une partie. Quoi qu'il en soit, les Bourguignons vivaient paisiblement avec les catholiques, et sous ce rapport ils étaient très-hostiles aux Vandales et aux Visigoths. Ces dispositions préparaient et facilitaient beaucoup la conversion des Bourguignons ariens au catholicisme.

A l'époque où les Francs se répandirent en Gaule sous la conduite de Clovis, les Bourguignons étaient régis par Gondebaud, prince d'un naturel affable et bienveillant. De son temps, la population catholique de la Bourgogne sentait tout particulièrement la nécessité d'avoir des pasteurs capables, afin de défendre l'Eglise catholique contre les ariens. Elle possédait effectivement un épiscopat distingué et renommé. Gondebaud, qui s'occupait volontiers de controverses religieuses et qui proposait une multitude de questions qui ne se rattachaient pas toujours aux doctrines qui séparaient les ariens et les catholiques, devait nécessairement, pour avoir une réponse satisfaisante, s'adresser aux évêques catholiques. Les évêques ariens ne pouvaient pas lui suffire. Ces services de l'épiscopat catholique, joints à leur supériorité intellectuelle, aidaient singulièrement aux bonnes relations du roi et des catholiques, qui comptaient parmi leurs hommes éminents saint Patient, évêque de Lyon (mort vers 491), d'une fermeté et d'une prudence tout apostolique, et en même temps d'une simplicité et d'une modestie admirables. Il dut à ces qualités d'être souvent mandé auprès du roi et de la reine, et il ramena à l'Eglise une multitude de Bourguignons ariens. Saint Avit, évêque de Vienne, ne fut pas moins influent[1]. Fameux comme homme d'Etat, consulté par le roi Gondebaud dans toutes les affaires importantes, il était de plus un théologien habile et savant, et doué de toutes les qualités qui donnent à la science et à l'érudition leur véritable prix. Il voyait avec peine, ainsi que la population catholique, ce roi chéri de tous impliqué dans l'arianisme et refusant de se convertir franchement. Un jour l'évêque de Lyon avait orga-

[1] *Histoire littéraire de la France,* III, p. 115-142. — R. Ceillier, nouv. édit., t. X, p. 553-569.

nisé une grande fête religieuse et y avait invité les évêques d'alentour. Quand la solennité fut terminée, les évêques allèrent trouver le roi pour lui présenter leurs hommages. Après les salutations d'usage, Avit se jette tout-à-coup aux pieds du roi, embrasse ses genoux, verse des larmes et adjure le prince de renoncer aux erreurs de l'arianisme et de s'attacher à la doctrine transmise par les apôtres. Tout cela se fit avec une dignité, une franchise et une gravité qui prouvaient que les évêques n'avaient rien tant à cœur que le triomphe de l'Eglise et le salut de Gondebaud.

Le roi, quoique profondément ému, n'était point décidé à se convertir sur-le-champ; il jugea plus opportun de provoquer encore une conférence religieuse entre les évêques ariens et les évêques catholiques. L'évêque Boniface fut chargé de défendre la cause arienne en présence de Gondebaud lui-même. Mais quel ne fut pas l'étonnement du roi lorsqu'il entendit Boniface, au lieu de discuter solidement et de fournir des preuves, se répandre en injures, trahir une ignorance complète de la doctrine catholique et ne parler que de la pluralité des dieux, de la superstition, etc., des catholiques. Blessé d'un procédé si indigne, Gondebaud se déclara pour le catholicisme en présence même de saint Avit; mais il ne voulut jamais le professer publiquement malgré les vives exhortations de l'évêque. — Il n'en fut pas de même de son fils, le roi Sigismond; il fit publiquement profession de la doctrine catholique, et avec lui plusieurs autres Bourguignons. Presque tous étaient incorporés à l'Eglise catholique lorsque le royaume de Bourgogne succomba sous la puissance des Francs et s'évanouit. A partir de ce moment, l'arianisme finit peu à peu par s'éteindre complètement.

Il était dans les desseins de Dieu qu'aucun royaume arien ne pourrait subsister sous les Germains, et qu'ils finiraient tous, malgré leur résistance opiniâtre à la vérité, par plier le genou devant elle et reconnaître son empire.

Nous avons parlé de la conversion des tribus ariennes qui avaient supplanté les Huns; maintenant, la suite du récit nous amène à traiter des tribus germaines qui furent subjuguées par les Huns et restèrent longtemps leurs tributaires.

Mais jetons d'abord un coup d'œil sur leurs expéditions, en tant qu'elles se rattachent à notre sujet.

§ 4. Expéditions des Huns[1].

Après que les Huns eurent absorbé dans leur sein ou chassé devant eux une multitude de nations germaines et slaves, l'idée leur vint de visiter les pays mêmes où s'étaient retirés les peuples qui avaient fui à leur approche. En 451, sous la conduite d'Attila, ils franchirent la Pannonie, et, passant par le centre de l'Allemagne, ils entrèrent dans les Gaules. Déjà les tribus germaines non encore converties avaient saccagé, autant qu'il était en elles, tout ce qu'elles avaient rencontré de villes romaines sur le Danube et le Rhin, les lieux mêmes où le christianisme s'était le plus répandu. Maintenant ce sont les Huns d'Attila qui vont égaler au sol les villes situées sur le Rhin et déjà chrétiennes depuis longtemps : Metz, Trèves, et plus loin Cambrai, Reims et plusieurs autres villes. Attila, vaincu dans une bataille près de Châlons-sur-Marne, revint sur ses pas et voulut visiter l'Italie (452). Déjà il avait dévasté une partie considérable de ce pays, lorsqu'un puissant obstacle vint tout-à-coup l'arrêter dans sa marche. La grande et imposante figure du pape Léon le Grand, premier de ce nom, s'élève devant lui, et fait ce que n'a pu faire ni général ni armée : Attila fléchit le genou devant le grand pontife des chrétiens[2]. Quelque chose d'analogue lui était arrivé dans son expédition en Gaule. Il allait s'emparer de la ville de Troyes et rien ne semblait devoir lui résister. Là aussi une figure majestueuse s'était dressée devant lui. Arrêté par saint Loup, évêque de Troyes, Attila n'avait osé franchir les portes de la ville. Le divin, dès qu'il se révèle

[1] K. Neumann, *Die Vœlker des südlichen Russland in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2e édit. Leipz., 1855. — H. Rückert, *Culturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Ueberganges vom Heidenthum zum Christenthum*, 2 tom. Leipz., 1853-1854. — Wietersheim, *Geschichte d. Vœlkerwanderung*, t. II-IV. — Dahn, *Kœnige der Germanen*, I. — Pallmann, *Geschichte d. Vœlkerwanderung*, t. I, 1863. — Améd. Thierry, *les Fils et successeurs d'Attila*.

[2] Alex. de Saint-Chéron, *Hist. du pontificat de saint Léon le Grand et de son siècle*. Par., 1846, 2 vol., t. I, p. 503.

clairement quelque part, ébranle les cœurs les plus barbares et les enveloppe de chaînes qu'ils sont incapables de briser. Attila fut même tellement épris du saint évêque qu'il le pria de l'accompagner dans son retour jusqu'au Rhin, convaincu qu'il ne lui arriverait rien de fâcheux s'il avait à sa suite un homme ainsi favorisé du ciel.

La mort soudaine d'Attila dispersa la puissance des Huns. Une foule de tribus soumises recouvrèrent leur liberté et se lancèrent, à leurs risques et périls, dans toutes les expéditions que leur suggéra la fantaisie de leurs goûts.

Un vaste mouvement de peuples se produisit alors et le cliquetis des armes retentit avec tant de force que les hommes auraient dû en perdre le sens et la réflexion. Le principal théâtre de ces agitations fut le pays que les Romains appelaient la Norique et qui constitue une grande partie de l'Autriche actuelle. Nous avons de cette époque des rapports officiels rédigés en grec, où nous voyons que le légat grec Priscus chemina des journées entières à travers des campagnes qui n'étaient couvertes que d'ossements et de débris humains [1]. Ce que le fer ne détruisait point, la famine et la peste le moissonnaient. Ces pays épuisés étant incapables de nourrir ces nuées de peuples qui ne cessaient d'aller et de venir, les vivres manquèrent bientôt et une famine effroyable éclata, à laquelle se joignirent des épidémies et des maladies de toute nature. C'était là, il le faut avouer, des temps bien misérables, et nous avons peine à comprendre que le christianisme y ait encore trouvé quelque part un point d'appui, et n'ait point disparu jusque dans ses derniers vestiges. Mais dans ces jours de détresse et de calamités où il semble que toutes les puissances sataniques sont déchaînées, où le génie du mal apparaît sous sa forme la plus hideuse, les anges du ciel descendent sur la terre pour recueillir les lambeaux épars de la société et rétablir l'ordre. Les hommes que Dieu emploie en ces sortes de rencontres se présentent communément avec un caractère particulier. Quand la corruption humaine s'étale sous les dehors les plus grossiers, il faut que les idées célestes et divines se manifestent par des signes extraordinaires;

[1] Dans *Corpus scriptor. histor. byzantinæ*, t. XII, éd. B.-G. Niebuhr. Bonn., 1829.

autrement la barbarie n'en démêlerait pas le côté surnaturel et ne s'inclinerait pas devant elles. Un homme de cette trempe fut saint Séverin, qu'on a souvent appelé l'apôtre de la Norique [1]. Cet abbé était un phénomène vraiment mystérieux. Nul ne savait d'où il venait, quelle était sa patrie, ses parents, sa vie passée. Seulement sa langue, ses connaissances variées, ses habitudes indiquaient une naissance illustre, un homme qui avait eu une existence exceptionnelle jusqu'au moment où la main de Dieu l'avait conduit dans ce pays sauvage. Séverin, quoique d'une complexion délicate, allait pieds nus en hiver, et se nourrissait en grande partie d'herbes et de racines. Il ne mangeait habituellement qu'une fois par jour, le soir, et en carême, une seule fois par semaine. Sa cellule, qu'il avait construite dans le voisinage de Vienne, était si basse qu'un homme d'une taille moyenne était obligé de se courber pour y entrer. Le saint dormait sur le sol, qu'il recouvrait le soir d'un cilice. Tel était saint Séverin, à ne le considérer que par le dehors, et c'est par là seulement qu'il pouvait impressionner les esprits. Cette pauvre cellule était visitée par les princes barbares qui allaient lui demander sa bénédiction; aucun ne méprisait ses conseils ou ses

[1] V.-A. Winter, *Vorarbeiten zur Beleuchtung der œsterreichischen und bayerischen Kirchengeschichte*. München, 1805, 1 vol. — Winter, *Aelteste Kirchengeschichte von Altbayern, Oesterreich und Tyrol*. München, 1813. — F.-S. Kurz, *Merkw. Schicksale der Stadt Lorch, der Grenzfestung Ennsburg und des alten Klosters Sct. Florian*, dans *Beitræge z. Geschichte des Landes Oesterreich ob der Enns*. Linz, 1808, 1828, 1838. — A. Muchar, *Das Ræmische Noricum, oder Oesterreich, Steyermark, Kærnthen*, etc., *unter den Ræmern, und die Anfænge des Christenthums daselbst*, 2 vol. Grætz, 1826. — Muchar, *Geschichte des Herzogthums Steyermark*. Grætz, 1844-1846. — M. Filz, *Ueber den Ursprung der einstmaligen bischœflichen Kirche Lorch an der Enns und ihrer Metropolitanwürde*. Wien, 1835. (*W. Jahrb. d. Literatur*, vol. LXIX.) — E.-C. Dümmler, *Piligrim von Passau, und das Erzbisthum Lorch*. Leipz., 1854. — M. Büdinger, *Oesterreichische Geschichte bis zum Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts*. Leipz., 1858. — C.-W. Glueck, *Die Bisthümer Noricums, besonders das Lorchische, zur Zeit der rœmischen Herrschaft. Ein Beitrag zur Urgeschichte des Christenthums in Oesterreich, Salzburg, Steyermark und Kærnthen*. Wien, 1855. — Pallmann, *Vœlkerwanderung*, II, 1865. — J. Waizmann, *Leben des heiligen Severin*, 1837. — Ritter, *Das Leben des heiligen Severin, Apostel von Noricum*. Leipz., 1853. — A. Kerschbaumer, *Eugyppius, Vita S. Severini, crit. edidit*. Schaffh., 1862. — J. Friedrich, *Kirchengeschichte von Deutschland*, t. I, 1867, p. 358-383, et dans l'appendice : *Vita S. Severini, auctore Eugyppio*.

ordres. Des paroles admirables de consolation découlaient de sa bouche : lui seul suffit à réparer tous les désastres. Il réussit à faire venir des plus lointaines régions des vêtements et des vivres, quand on croyait déjà que tout allait périr par la famine. Dieu l'avait gratifié en outre de la vertu de guérir les maladies et du don de prophétie. Plusieurs débris de la foi chrétienne furent ainsi sauvés dans ces contrées et transmis aux âges suivants. Son disciple Eugyppius nous a laissé de cet homme vraiment prodigieux une longue biographie. Après la mort de son maître, en 482, Eugyppius emporta sa dépouille terrestre dans l'Italie méridionale et la confia à la terre[1].

Une critique frivole a essayé de nos jours de rejeter tout ce qui est raconté de miraculeux et d'extraordinaire dans la vie de saint Séverin. C'est méconnaître les vues de la Providence. Quoi de plus digne de la Providence que de manifester par des signes certains l'existence d'un ordre supérieur, quand l'ordre sensible de ce monde disparaît aux regards de l'homme? Quoi de plus digne de l'amour divin, quand l'homme succombe au désespoir, que de lui donner, par de tels signes, un guide qui l'empêche de s'affaisser sur lui-même et de périr? Après la mort de Séverin, les chrétiens indigènes quittèrent la Norique et émigrèrent dans une province romaine. On voit par là que jusque vers la fin du cinquième siècle, depuis la Bavière jusqu'à Vienne et plus loin encore sur le cours du Danube, le christianisme et l'Église furent battus de si terribles orages qu'il est douteux s'il en resta encore quelques vestiges. Cette remarque nous servira de point de départ lorsque nous viendrons à traiter du réveil du christianisme dans ces contrées.

§ 5. Royaume des Ostrogoths et des Lombards en Italie[2].

Parmi les princes germains qui pénétrèrent dans la cellule de saint Séverin et s'inclinèrent devant cette étonnante figure

[1] Ces paroles de l'Africain Eugyppius : « Loquela tamen ipsius Africanum testabatur hominem, omnino latinum, » ne permettent guère de douter qu'il fût originaire d'Afrique.

[2] Hurter, *Geschichte des ostgothischen Kœnigs Theodorich*, 1807. —

pour implorer le secours de ses prières, se trouvait Odoacre, roi des Ruges et des Turcelinges. Le saint lui donna sa bénédiction et lui dit ces paroles : « Tu es encore vêtu maintenant des plus vils habits, mais tu seras bientôt en état de rendre de grands services à l'humanité souffrante. » Odoacre grava profondément dans son âme ces paroles du vénérable abbé, que l'évènement se chargea de justifier. En 476, il détrôna le dernier empereur romain, Romulus Augustulus, et dans la même année, il s'établit lui-même roi d'Italie [1]. Odoacre, se souvenant de saint Séverin, lui fit savoir par une députation que le nouveau roi d'Italie était prêt à lui accorder tout ce qu'il demanderait. La demande de Séverin fut telle qu'on devait l'attendre d'un si saint homme, et il n'est pas douteux que ce fut grâce à sa haute influence qu'Odoacre traita doucement les habitants catholiques; car ce prince était arien, de même que ses peuples, les Ruges et les Turcelinges, et généralement tout ce qui vivait sous son sceptre. L'Italie respira un peu après tant de secousses. Mais, nous

Sartorius, *Geschichte der Ostgothen*. Hamb., 1811. — Manso, *Geschichte des ostgothischen Reiches in Italien*. Bresl., 1824. — Du Roure, *Histoire de Théodoric le Grand, roi d'Italie*. Par., 1846, 2 vol. (J. Cochlæi, *Vita Theodorici, regis Ostrogothorum et Italiæ*. Ingolst., 1544. Eadem, *cum additamentis et annotationibus, Opera* J. Peringskiœldi. Stockholm, 1699.) — *Storia del regno dei Goti e dei Longobardi in Italia, dal cav.* Giov. Tamassio. Bergamo, 1825-26, 3 vol. — R. Kœpke, *Deutsche Forschungen. Die Anfænge des Kœnigthums bei den Gothen*. Berl., 1859. — Pallmann, *Vœlkerwand*, t. II. Weim., 1864 (*Der Sturz des westrœmischen Reichs durch die deutschen Sœldner*). — F. Dahn, *Die Kœnige der Germanen*, 2 part, Münch., 1861; 3-4 part., Berlin, 1866. — *Cassiodori chronicon breve seu consulare*. Roncalli ed., 1787, II, p. 161. — *Die Chronik des Cassiodorus Senator*, vom J. 519 n. Ch. *Nach den Handschr. hrgg. von* Mommsen. Leipz., 1861. — Cassiodori *Libri XII de rebus gestis Gothorum*; de cet ouvrage perdu, il n'en reste qu'un extrait donné par Jordanes. — Cassiodori *Variarum* (id est epistolarum) *libri XII*, dans *Oper.*, ed. Garetius. Rothom., 1679 (Venet., 1729). — Th. Mommsen, *Ueber den Chronographen von Ravenna*. — Mone, *Anzeiger zur Kunde der deutschen Vorzeit*, IV, VII (Gesta Theodorici). — Schirren, *De ratione, quæ inter Jordanem et Cassiodorum intercedat commentatio*, 1858. — Bessel, article *Gothen*, dans *Encyclopædie* de Ersch et Gruber, I, 75, p. 98-242 (1862).

L.-A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores ab anno 500 ad 1500*. Mediolani, 1723-1751, 25 tom. en 28 tom. in-fol. (t. I-III, en 2 part.). — Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi post declinat. romani imperii ad an.* 1500. Mediol., 1738-42, 6 vol. in-fol. (Aretii, 1777-80, 17 vol. in-4°).

[1] Alfr. Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. I. Berl., 1867, p. 701. — H. Hartmann, *De Odoacre dissertat*. Hall., 1863.

l'avons vu déjà, aucun empire arien ne pouvait s'affermir en Italie ; la volonté de Dieu s'y opposait. Envahie d'abord par une nouvelle tribu germaine qui avait vécu jusque-là parmi les Huns, elle fut de nouveau envahie par les Ostrogoths, qui étaient venus de l'empire romain d'Orient et qui s'en emparèrent. Ces conquêtes des Ostrogoths eurent lieu sous Théodoric le Grand, ou Dieterich de Berne (Vérone). Ils envahirent l'Italie en 489, défirent Odoacre dans plusieurs combats, et après lui avoir ravi l'empire d'Italie, lui ôtèrent la vie à Ravenne en 494. Une tribu arienne avait vaincu une autre tribu arienne.

Théodoric de Berne était certainement un roi remarquable, prudent et doué de toutes les qualités qui font les grands souverains ; mais il était dominé par un instinct de cruauté et entièrement épris de l'arianisme. Comment, dans de telles conjonctures et sous un roi aussi puissant, l'Italie se seraitelle relevée de son abaissement ? comment le catholicisme se serait-il soutenu ? Mais ici encore la divine Providence avait préparé les remèdes nécessaires. Deux hommes méritent surtout de fixer notre attention, l'un Anicius-Manlius-Torquatus-Severinus Boèce [1], l'autre Marcus-Aurelius Cassiodore, sénateur [2]. Ces deux hommes imposèrent à Théodoric, par la force invincible de leur autorité morale, et en lui inspirant un respect mystérieux pour l'Eglise catholique, ils l'empêchèrent d'appesantir sur elle sa main de barbare. Le premier, dont les noms multiples indiquent déjà qu'il se rattachait par son père et sa mère aux plus nobles familles de l'ancienne Rome, Boèce, avait été deux fois consul et avait eu la joie de voir encore ses deux fils promus à la même dignité sous des rois barbares. Boèce, ancien Romain par le caractère, avait été ennobli et épuré par une intelligence profonde du christianisme. Ses études l'avaient initié aux connaissances

[1] *De consolatione philosophiæ*, ed. Obbarius. Jen., 1843 (par L. Judicis de Mirandol. Par., 1861). — F. Nitzsch, *Das System des Boëthius, und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Eine kritische Unters.* Berl., 1860, 183 p. — Rohrbacher-Rump, *Kirchengeschichte*, t. XLIV (56-67).

[2] De Buat, *Abhdlg. von dem Leben Cassiodor's.* Münch., 1763. — F.-D.-F. Marthe, *Vie de Cassiodore, avec des remarques sur ses ouvrages.* Par., 1695. — A. Thijm, *Over Marc. Aur. Cassiodorus, en zijne eeuw.* Amst., 1858. — R. Kœpke, *loc. cit.*, p. 78-94.

les plus variées, et je n'hésite pas à le nommer le premier savant de son temps pour sa sagacité et sa pénétration. La théologie lui était également familière, et quoique juriste et homme d'Etat, il n'en composa pas moins divers ouvrages théologiques où il défendit avec une grande finesse d'esprit la doctrine catholique contre les ariens [1].

Peut-être lui devons-nous aussi l'ouvrage qui fut écrit contre Nestorius et Eutychès. Il composa le fameux traité *De consolatione philosophiæ* (5 liv.). Boèce donnait souvent aux papes les plus sages conseils; aussi était-il généralement estimé des uns et redouté des autres. Invincible du côté de l'âme, c'est par le corps seulement qu'il pouvait être abattu. Jeté en prison par Théodoric, il y subit une mort cruelle, à l'exemple de son père, qui avait les mêmes sentiments que lui. Théodoric avait ordonné de le mettre à mort, dans la crainte que Boèce ne nourrît la pensée de ressusciter l'empire romain et qu'il ne trouvât dans la fertilité de son esprit et l'énergie de son caractère la force de réaliser ce plan. Boèce avait de plus défendu l'Eglise avec une remarquable habileté contre cet arien couronné. Toutes ces causes contribuèrent au triste sort qui l'attendait, et il mourut vers 524. Mais il avait accompli sa tâche, et il ne suffisait plus de l'égorger dans une prison pour anéantir le fruit de ses œuvres. Nous n'examinerons pas si Boèce, pour n'avoir pas su dissimuler assez son chagrin de la décadence de l'ancienne splendeur romaine, n'excita point les soupçons de Théodoric.

Cassiodore n'aurait pas eu cette imprudence [2]. Lié par sa naissance à une des plus anciennes familles de Rome, il était en même temps un des hommes les plus riches de l'Italie. Jeune homme, il attirait déjà l'attention par ses magnifiques

[1] 1° *De duabus naturis et una persona, advers. Eutychet. et Nestorium;* 2° *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii;* 3° *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter prædicentur.* — Boèce, comme auteur de ces écrits, c'est-à-dire comme chrétien, a été défendu par A. Baur, *De Boethio christianæ doctrinæ assertore.* Darmst., 1841. — Gfrœrer, *Kirchengeschichte*, II, 948-953. — Suttner, *Boëthius, der letzte Rœmer.* Eichst., 1852. — Contre : Hans, dans Ersch u. Gruber, art. *Boëthius XI;* Nitzsch, *l. c.* Rohrbacher-Rump, t. IX, 56-67.

[1] F. de Sainte-Marthe, *Vie de Cassiodore,* 1684. — Mabillon, *Annales O. S. B.*, liv. V, c. XXIV, XXVII. — Montalembert, *les Moines d'Occident,* t. II, liv. V.

talents et par une étonnante application, et Odoacre l'avait élevé aux plus hautes fonctions de l'Etat. Après la défaite d'Odoacre par Théodoric, Cassiodore abdiqua sa charge publique et se retira dans une propriété qu'il possédait en Sicile. Les Siciliens tentèrent vainement de secouer le joug des Goths. Une insurrection générale devait éclater dans toute la Sicile; mais Cassiodore, prévoyant son inutilité et comprenant qu'il fallait se laisser conduire par la divine Providence, l'étouffa dans son germe. Cassiodore savait se plier aux conjonctures inévitables, et en s'y pliant, il les comprenait, et en les comprenant, il savait les dominer : de là les services immenses qu'il rendit alors à l'Eglise catholique. Par son entremise dans les affaires de Sicile, il s'était attiré la bienveillance de Théodoric, qui le prit aussitôt à son service, et l'éleva graduellement aux fonctions de consul et de chancelier de l'empire. Il était du nombre de ces grands hommes d'affaires sans lesquels Théodoric eût été incapable de gouverner son empire. Sa position lui permit d'être très-utile à l'Eglise; il sut déjouer prudemment les plans funestes que méditait Théodoric contre les catholiques, établit l'harmonie entre lui et les évêques, donna à ceux-ci les plus sages conseils et les détourna de certaines démarches irréfléchies qu'ils auraient faites sans lui. C'est ainsi que ce qui semblait un mal pour l'Eglise tourna à son avantage. Nous n'en citerons qu'un exemple. L'antipape Laurent s'était élevé contre le pape Symmaque et avait provoqué dans l'Eglise romaine un schisme, qui dans les circonstances d'alors aurait pu avoir les plus graves conséquences. Ne sachant plus quel parti prendre, on ne trouva rien de mieux que d'invoquer l'arbitrage de Théodoric, lequel, sous l'influence de Cassiodore, décida en faveur de Symmaque, le pape légitime. Le schisme ne tarda pas à disparaître. Là ne s'arrêtent pas les services que Cassiodore rendit à l'Eglise. Retiré sur la fin de sa vie dans la solitude du monastère de Viviers, dont il devint abbé, il y fut le promoteur d'un mouvement littéraire qui eut une portée considérable [1]. (Voir plus loin.)

A côté de ces deux hommes et soutenu par eux, notamment

[1] Freudensprung, *Commentatio de Jornande,* 1837.

par Cassiodore, florissait Denis le Petit, religieux de Scythie, d'un savoir très-varié et qui s'était approprié toutes les richesses intellectuelles des Grecs et des Latins. Ces qualités, jointes à son caractère moral, lui donnaient un grand crédit, et firent de lui un des éléments conservateurs de cette période [1].

Un autre personnage d'une valeur peu commune qui surgit au milieu de cette époque, pour la sauver de la ruine et de la corruption, c'est saint Benoît, fondateur de l'ordre des Bénédictins. Nous reviendrons à lui quand nous traiterons des ordres religieux de son temps; la congrégation qu'il a instituée intéresse l'histoire tout entière et ne se limite pas à la période du séjour des Ostrogoths en Italie.

C'est ainsi que l'Eglise catholique fut sauvée en Italie. La domination des Ostrogoths approchait de sa fin, et dès la mort de Théodoric le Grand elle commence à décliner. Justinien sut profiter habilement de la confusion des affaires, et après une guerre de vingt ans commencée en 535, il renversa l'empire des Ostrogoths en Italie, de même qu'il avait renversé celui des Vandales en Afrique. L'Italie se trouva donc bientôt sous la domination des Romains d'Orient. Cette guerre entre les Ostrogoths et les Romains orientaux fut effroyable. Sous le roi ostrogoth Totila, Rome ne comptait que 15 ou 16,000 habitants, tandis qu'elle en avait eu plus d'un million et demi aux siècles précédents.

Il n'était pas dans les desseins de la Providence que l'Italie restât une province orientale romaine; car elle n'aurait eu aucune part aux progrès du christianisme parmi les Germains. Il restait encore une tribu germanique qui, bien que mentionnée çà et là dans les annales du passé, n'a point encore révélé une activité propre et indépendante. C'est à elle qu'échut la mission de conquérir l'Italie et d'en ouvrir l'accès aux Germains, qui étaient appelés à s'y établir. C'était la race des Lombards.

En 568, les Lombards sortirent de la Pannonie et se dirigèrent vers l'Italie sous la conduite de leur roi Alboin [2]. Ils

[1] *Liber de Paschate* (et *Epistola de ratione paschæ*); *Codex canonum ecclesiasticorum.* — *Patrol. lat.*, Migne, t. LXVII.

[1] *Origo gentis Langobardorum*, dans *Monumenta historiæ patriæ Edicta*

en eurent bientôt fait la conquête, et de telle sorte que les Grecs ne conservèrent que pour un peu de temps une côte située sur la mer Adriatique (l'exarchat), avec Rome et la côte méridionale de l'Italie. Les Lombards étaient aussi ariens, et nous ignorons comment ils l'étaient devenus, de même que la plupart des autres tribus germaines infectées d'arianisme. Il se pourrait que, comme d'autres tribus germaines, elles eussent été séduites depuis longtemps par des missionnaires envoyés par les Visigoths. Mais ce sont là de simples présomptions. Si le plus grand nombre des Lombards étaient ariens, plusieurs étaient encore attachés au paganisme. L'Italie fut donc conquise à la fois par des ariens et par des païens, et c'est maintenant seulement que ce pays, agité depuis si longtemps, tombera au dernier degré. La rudesse et la cruauté des Lombards causèrent dans toute l'Italie des maux indicibles. Une foule d'évêques et de prêtres furent, les uns égorgés, les autres obligés de fuir, plusieurs églises détruites, les couvents dévastés ou livrés au pillage, leurs habitants expulsés. Le mont Cassin, ce berceau de l'ordre de saint Benoît fut aussi saccagé dans le même temps. Ce qui augmentait encore le malheur, c'est que les Lombards, peu de temps après qu'ils eurent occupé l'Italie, cessèrent d'élire un roi, seul moyen de mettre un frein à la licence des particuliers [1].

regum Langobardorum, *Op.* C. Baudii a Vesme, in-fol. Turin, 1855 (réimpress. du texte de Neigebaur. Münch., 1855, p. 1-4). — Paulus Warnefridus (Diaconus), *Historia gentis Longobardorum*, libri VI, ann. 568-744 (continuée par André Bergomas, Erchempertus, etc.). — Bethmann, *Pauli Diaconi hist. Long.*, dans Pertz, *Archiv*, VII, 274-358. — *Paulus Diaconus Leben und Schriften*, dans Pertz, *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, X, 247-334. — Bethmann, *Die Geschichtschreibung der Longobarden* (*Archiv*), t. X, p. 335-414. — O. Abel, *Paulus Diaconus und die übrigen Geschichtschreiber der Longobarden* (trad.), 1849.

Koch-Sternfeld, *Das Reich der Longobarden in Italien nach Paul Warnefr.* Mch., 1839. — *Del regno de' Longobardi in Italia, memorie di* D. Zanetti. Venez., 1753, 2 vol. in-4°. — *Histoire de la conquête de la Lombardie par Charlemagne, et des causes qui ont transformé dans la haute Italie la domination germanique sous Othon le Grand*, par T. de Partouneaux. Par., 1841, 2 vol. — A. Flegler, *Das Kœnigreich der Longobarden in Italien*. Leipz., 1851.

[1] *Vicende della proprietà in Italia, dalla caduta del imperio romano, fino allo stabilimento dei feudi*, da Carlo Baudi di Vesme. Torin, 1836, in-4°. — Carlo Troya, *Della condizione de' Romani vinti da' Longobardi.*

Trente-six ducs se partagèrent les lambeaux de ce pays, et ce morcellement ne fit qu'augmenter le chaos.

Dans les premiers temps des Lombards et de leurs dévastations en Italie, il fut donné à ce pays, pour sa consolation et celle de l'Eglise, un homme dont la vue ranima les courages et fit renaître l'idée qu'une Providence réelle veille sur les affaires humaines et fait tout converger vers une fin suprême. Cet homme était le pape Grégoire Ier [1], surnommé le Grand, grand homme en effet et grand prince de l'Eglise. Lorsque tant d'évêques étaient massacrés ou en fuite, lorsque tant de prêtres et de diacres étaient menacés du même sort, on se figure aisément combien d'églises devaient être privées de leurs pasteurs et destituées de tout secours spirituel. Grégoire Ier décida le premier qu'il y aurait des évêques et des prêtres errants, qui, n'étant point attachés à un lieu précis, mais constamment en voyage, viendraient en aide à l'Eglise et aux fidèles dispersés.

Au surplus, dans les temps de décomposition, le plus grand mal n'est point dans la pénurie relative des évêques et des prêtres, mais dans la corruption du petit nombre qui subsistent encore et qui sont loin de rendre à l'Eglise les services qu'elle pourrait en attendre. Saint Grégoire avait reçu du ciel cette justesse de coup d'œil qui sait démêler les aptitudes des incapacités; en choisissant les unes, rejetant les autres, il sema en Italie les germes d'un nouveau clergé. C'est une forte preuve de la dégénérescence de cette époque, que le paganisme ait pu renaître de ses ruines et menacer de s'étendre dans les pays mêmes où le christianisme

Milan, 1844. — C. Hegel, *Geschichte der Stædte-Verfassung von Italien seit der Zeit der rœmischen Herrschaft bis zum Augsgang des zwœlften Jahrhunderts.* Leipz., 1847, 2 vol.

[1] *Vita Gr. v. Paulus Diaconus,* a Joannes Diac. et aliis (in *Oper.* t. IV, ej. ed. Maur.). — Maimbourg, *Hist. de S. Grégoire.* Par., 1686. — G.-J.-T. Lau, *Gregor I der Grosse nach seinem Leben u. seiner Lehre geschildert.* Leipz., 1845, 556 p. — G.-Fr. Wiggers, *De Gregorio Magno ejusque placitis anthropologicis commentat.* II. Rostock, 1838-41. — E.-W. Marggraf, *De Gregor. Magni vita.* Berl., 1845. — *Expositio in Job, sive Moralia.* — *Liber regulæ pastoralis.* — *Liber sacramentorum.* — *Homiliæ.* — *Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum.* — *Epistolarum* (844) libri XIV. — *Op.* ed. St. Marthe. Par., 1705, 4 tom. in-fol. — Locuplet. ed. Galliccioli. Venet., 1768-1776, 17 tom. in-4°.

régnait jadis sans partage. Déjà sous les Ostrogoths saint Benoît avait converti une multitude de païens dans la contrée où il s'était fixé; car il voulait au moins vivre dans un entourage de chrétiens. Le mal, commencé alors, avait fait de grands progrès; mais nul ne s'en était occupé. Heureusement, il n'échappa point à l'œil vigilant de Grégoire, et, si faible qu'il fût de lui-même, il sut trouver les moyens d'arrêter les progrès du paganisme et de l'extirper jusqu'à la racine. La plus grande partie des habitants de l'île de Sardaigne étaient redevenus païens, principalement les gens de la campagne, les paysans et les esclaves, qui figurent dans les lettres de saint Grégoire sous le nom de Barbarazins. Il y envoya des missionnaires, qui y produisirent les plus heureux fruits[1].

L'Eglise romaine, étant fort riche alors, possédait des territoires considérables en Afrique, en Asie, en Sicile, en Gaule et en Espagne. Jamais fortune immense ne fut mieux employée et d'une manière plus agréable à Dieu que sous Grégoire le Grand. Il achetait du blé, de la viande et autres aliments, qu'il envoyait dans les contrées indigentes; relevant ainsi la vie de l'âme, en même temps qu'il soutenait l'existence du corps. Issu lui-même d'une ancienne famille noble, ce pape disposait d'un patrimoine important, dont il fit le même usage que des biens de l'Eglise. Il ouvrit dans Rome un refuge à toutes les infortunes : exilés, persécutés, délaissés, tout ce que la misère générale fait affluer dans Rome, il l'aidait en partie ou le soutenait totalement de ses ressources. Sa table était ouverte à tous ceux qui arrivaient à Rome, fussent-ils complètement inconnus, même aux pauvres. De là est venue cette gracieuse légende où Grégoire est représenté recevant à sa table, sans le savoir, Jésus-Christ et son propre ange gardien. Nous savons, en effet, que ce que nous faisons au moindre de nos frères, c'est

[1] Voir de nombreuses lettres de Grégoire Ier à Janvier, évêque de Cagliari. Sur ce sujet et sur les Barbarazins, voyez P. Martini : *Storia ecclesiastica di Sardegna*, t. I. Cagl., 1839, p. 134-171. — *Commentar. ad epistolas selectas Gregorii Magni de sacris antiquitat. Sardiniæ*, ed. Emman. Marongiu-Nurra, Turin, 1825 (1842-1866 archevêque de Cagliari, exilé depuis 1850).

à Jésus-Christ même que nous le faisons. Telle est la pensée consolante que la légende a voulu exprimer.

Grégoire le Grand avait encore pour mission de maintenir Rome sous la domination des empereurs romains d'Orient, car s'il n'entrait pas dans les conseils de la Providence que l'Italie restât sous leur dépendance, il n'était pas moins de la dernière importance que Rome ne tombât point au pouvoir des Lombards, qui auraient fait de Rome leur capitale et du pape l'aumônier de la cour royale[1]. Contentons-nous de remarquer en passant que c'eût été un grand malheur si Rome avait fait partie des possessions lombardes. Mais les Grecs étaient trop faibles et trop pauvres pour conserver ce qu'ils avaient retenu jusque là de leur domination en Italie. Ce fut saint Grégoire qui prit les mesures nécessaires pour ranimer le courage des troupes grecques démoralisées, qui s'occupa de leur solde et sauva une dernière fois les possessions des Grecs en Italie.

Les services qu'il rendit aux pays situés hors de l'Italie, sa sollicitude pour la Gaule, la Bretagne, l'Afrique, l'Espagne, etc., sont attestés par des traits particuliers. — Bornons-nous à dire ici que ce pape fut un écrivain très-fécond, car c'est à lui entre tous les papes que nous devons le plus grand nombre d'ouvrages[2]. Il a laissé 35 livres de *Morales*, ou méditations célèbres sur le livre de Job; sa Règle pastorale sur la manière dont un pasteur de l'Eglise doit remplir le ministère qui lui est confié, est restée pendant tout le moyen-âge la principale source où les pasteurs des âmes allaient se désaltérer : ce livre est conçu dans un excellent esprit. Il a composé aussi un grand nombre d'homélies sur Ezéchiel et sur les Evangiles, quatre livres de dialogues (sur la vie des Pères italiens de son temps), et plus de huit cents lettres partagées en douze (quatorze) livres : mine précieuse pour l'histoire de son temps, chef-d'œuvre de prudence et de sagesse pastorale. Telle fut la vie de cet homme depuis le moment où, après avoir été long-

[1] Mœhler ne pouvait pas songer à faire une allusion à l'époque actuelle, mais l'application se fait d'elle-même.

[2] A la seule exception du grand pape Benoît XIV.

temps légat du pape à Constantinople, il fut nommé pape, en 590, jusqu'à sa mort en 604.

Dans les premiers temps des Lombards, l'Eglise fut surtout redevable de sa conservation à l'activité de Grégoire le Grand, et l'on pouvait espérer que lorsque ce grand esprit l'aurait organisée et assise sur une base solide, Dieu la maintiendrait de nouveau pendant des siècles.

Saint Grégoire était en relations très-intimes avec la reine des Lombards, Théodolinde, princesse bavaroise qui avait épousé le prince lombard Autharis. Ce prince étant mort, les Lombards, confiants dans la sagesse et la pénétration de leur reine, la laissèrent libre de choisir l'époux qu'elle voudrait, disposés à se soumettre à sa loi et à le reconnaître pour leur souverain. Théodolinde donna la préférence au duc Agiloulf de Turin et l'éleva sur le trône des Lombards. Agiloulf, cédant à ses désirs, ne tarda pas à entrer dans le sein de l'Eglise; son exemple fut suivi par plusieurs Lombards, et toute la tribu se convertit peu à peu au christianisme. Ce mouvement, toutefois, ne fut ni très-rapide ni exempt de troubles. Vers 638, par exemple, même sous un roi catholique lombard, nous voyons encore dans toute l'Italie et dans chaque ville un évêque catholique et un évêque arien. Cependant on avait au moins obtenu ce résultat que les catholiques n'étaient plus persécutés et que les ariens inclinaient de plus en plus à rentrer dans l'Eglise. Sans doute, il y avait encore çà et là des rois ariens, des réactions en faveur de l'arianisme; les guerres de religions prenaient alors le caractère de guerres civiles, et réciproquement; cependant l'arianisme disparaissait peu à peu, et au commencement du huitième siècle, le nombre de ses sectateurs était devenu fort rare parmi les Lombards.

§ 6. **Conversion des Francs au christianisme**[1].

Le plus remarquable et le plus important d'entre les peuples qui embrassèrent le christianisme pendant cette période, fut incontestablement celui des Francs, destinés à

[1] Du Chesne (Duchesnius), And., *Historiæ Francorum scriptores coætanei ab ipsius gentis origine ad Philippi IV tempora*, quorum plu-

devenir pour longtemps les représentants de l'histoire et les vrais soutiens de l'Eglise catholique.

Etudions un moment la physionomie religieuse du monde chrétien au temps de la conversion des Francs sous Clovis, l'an 496. Un catholique qui jetait alors les yeux sur le monde devait éprouver dans son cœur les plus terribles angoisses. En Afrique, il voyait assis sur le trône royal Trasamond le Vandale; en Italie, le trône des Ostrogoths était occupé par un roi arien, Théodoric le Grand; chez les Visigoths, possesseurs d'une partie notable de l'Espagne, Alaric le jeune ceignait le diadème royal; en Bourgogne, régnait Gondebaud, qui ne songeait point encore à répudier l'arianisme. Dans l'empire romain d'Orient, il n'était pas rare que le trône fût occupé par des princes monophysites. Ainsi, de quelque côté qu'on tournât ses regards, l'avenir paraissait sombre et désespéré. Cependant la face des choses allait complètement changer dans un court délai : il était réservé à

rimi nunc primum ex variis codd. mss. in lucem prodeunt, alii vero auctiores et emendatiores; cum epistolis regum, reginarum, pontificum, ducum... et aliis veteribus rerum francicarum monumentis. Par., 1636-49, 5 vol. in-fol. (Vol. I, ad Pipinum usque regem, Par., 1636; vol. II, ad Hugonem Capetum, 1640; vol. III, ad Hugonis et Roberti regum tempora, 1640; vol. IV, ad regnum Philippi Augusti, Par., 1641; vol. V, ad Philippum IV Pulcrum, 1649). — M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (Scriptores rerum gallicarum et francicarum). Par., 1738-1855, 21 vol. in-fol. (nouv. édit., 1867); t. I-VIII, par Bouquet; t. I-IV jusqu'à Pépin; t. V, siècle de Pépin et de Charlemagne (752-814).

Gregorius Turonensis (mort en 594), *Historia ecclesiastica Francorum, libri X, ab O. C.* 591 (Gregorii *Op.*, et Fredegarii *Chronicon*) jusqu'en 641, continuée par d'autres jusqu'en 768, ed. Ruinart, Par., 1699, in-fol. (ap. Migne, *Patrol. lat.*, t. LXXI). — Ed. J. Guadet et Taranne. Par., 1836-37, 2 vol. in-8° (trois éditions différentes, dont la troisième, en 4 vol. in-8°, donne le texte et la traduction). Berl., 1851.

Huschberg, *Geschichte der Alemannen und Franken bis Chlodwig*. Sulzb., 1840. — P. Heber, *Die vorkarolingischen christlichen Glaubenshelden am Rhein und deren Zeit*, 370 p. Frankf., 1858. — J.-W. Lœbell, *Gregor von Tours und seine Zeit*. Leipz., 1839. — C.-G. Kries, *De Gregorii Turon. episc. vita et scriptis*. Vratisl., 1839. — A. Jacobs, *Géographie de Grégoire de Tours*. Par., 1858. — Lecoy de la Marche, *de l'Autorité de Grégoire de Tours, étude critique sur le texte de l'histoire des Francs*. Par., 1861. — L.-B. Des Francs, *Etudes sur Grégoire de Tours, ou de la civilisation en France au sixième siècle*. Chambéry, 1861. — W. Junghans, *Childerich u. Chlodwich*. Gœtt., 1857. — G. Bornhak, *Geschichte der Franken unter den Merowingern*. Greifsw., 1863. — W. Nædelin, *Das Merow. Kœnigthum*. Stuttg., 1865.

une tribu germaine, non encore chrétienne jusque-là, de renouveler la figure du monde.

Quelques explications, puisées exclusivement dans les faits que nous avons sous les yeux, suffiront en effet pour établir que les Francs furent les véritables promoteurs de cette grande rénovation. Nous savons que la princesse franque Ingonde convertit au catholicisme le prince visigoth Herménégilde, qui, à son tour, convertit son frère Reccarède. D'un autre côté, la conversion des Anglo-Saxons, dont nous traiterons plus loin, fut préparée par les Francs, et en quelque sorte par une de leurs princesses nommée Berthe. Des Francs et des Anglo-Saxons le mouvement se communiqua à l'Allemagne proprement dite. Ajoutons que, sans les Francs, les Bourguignons ariens, qui déjà s'étaient répandus dans la Suisse, auraient infecté de leurs doctrines les Alemanns et les auraient attirés dans l'arianisme. La Bavière, qui avait reçu le catholicisme des Francs, le transplanta, par l'entremise de Théodolinde, au milieu des Lombards, également ariens, et Gondebaud, roi des Bourguignons, ne fut pas moins redevable d'être catholique à Clovis qu'à saint Avit, évêque de Vienne. Nous voyons ici comment la Providence sait faire tourner à la propagation de l'Eglise les circonstances les plus insignifiantes, des faits inaperçus, comment elle sut employer les Francs pour développer partout la force et la splendeur de son Epouse. On entrevoit comment la divine Providence se servit du sexe le plus faible pour opérer de si grandes choses et changer la situation religieuse d'autres tribus plus importantes, et l'on comprend combien il importe de ne rien négliger pour donner aux personnes du sexe une bonne et solide éducation. Ce serait une noble tâche à un jeune théologien que d'établir par des recherches précises ce que les femmes doivent au christianisme, et ce que le christianisme et l'Eglise doivent aux femmes[1]. Sur ce dernier point la conversion des Francs nous offre plus d'un renseignement.

[1] Depuis Mœhler, cette partie de la littérature n'est pas restée inculte. G. Darboy, *les saintes Femmes, fragment d'une histoire de l'Eglise*, etc. Par., 1852. — J. Ventura, *la Femme catholique*, ed. Gaume. Voir les ouvrages de Florez, Zell, Clarus, Montalembert, etc.

Les Francs, dont nous avons à raconter la conversion, s'étaient fixés dans les Pays-Bas actuels au milieu du quatrième siècle; ils y étaient continuellement en guerre avec les Romains. En 486, sous la conduite de leur roi Clovis, ils taillèrent en pièces le général romain Syagrius, qui y possédait encore des parcelles de l'empire romain. Ils commencèrent dès lors à s'étendre hors de leurs frontières. En 493, Clovis épousa Clotilde[1], princesse bourguignonne. La race royale et régnante des Bourguignons professait l'arianisme, mais nous savons qu'une branche de cette famille était déjà catholique, et c'est d'elle que sortait Clotilde. Ne pouvant se faire à l'idée d'avoir un mari païen, elle lui exposa avec beaucoup de douceur, de clarté et de force la nécessité de renoncer aux divinités païennes, d'adorer le Dieu des chrétiens. Ce langage persuasif pénétra dans le cœur de Clovis, et il semblait qu'il ne fallût plus qu'une circonstance extérieure, quelque événement heureux pour lui faire embrasser la religion de son épouse. Cet évènement propice fut la victoire que Clovis remporta sur les Allemands près de Tolbiac, où il était allé porter secours aux Francs Ripuaires[2].

La bataille demeura longtemps indécise, et déjà la victoire penchait du côté des Allemands, lorsque Clovis, se souvenant de ce que Clotilde lui avait raconté de la puissance du Dieu des chrétiens, promit de reconnaître le Dieu de Clotilde s'il lui accordait la victoire. Il triompha et se fit chrétien. La conversion de Clovis eut pour témoins et promoteurs saint Vedaste, saint Remi de Reims et plusieurs autres évêques et prêtres distingués[3]. Trois mille gentilshommes Francs

[1] *Sainte Clotilde, et les origines chrétiennes de la nation et monarchie française*, par Fr. Gay, de la société de Marie. Par., 1867. — Ventura, *la Femme catholique*. — *Sainte Clotilde et son siècle*, par Bouquette. Par., 1867.

[2] S. Sugenheim, *Geschichte des deutschen Volkes u. s. Kultur*, I, Leipz., 1866, p. 188, où l'auteur résume ainsi la controverse sur la situation de Tolbiac : « Les doutes élevés (Türk, *Forschungen*, III, 98; Stælin, *Würtemb. Geschichte*, I, 145) sur le lieu de cette bataille décisive ne me semblent pas admissibles après les répliques de Smet (dans le *Bulletin de l'Acad. de Bruxelles*, nov. 1848, 413); cf. Bornhak, *Geschichte der Franken unter den Merovingern*, I, 209), et Düntzer (*Jahrbücher der Alterthumsfreunde im Rheinlande*, III, 30. »

[3] *Histoire littéraire de la France*, III, p. 155-63 (*S. Remi, apôtre des*

imitèrent l'exemple de Clovis. Nous ignorons si avant lui il y avait des chrétiens parmi les Francs. Mais une fois le branle donné, les sujets de Clovis, y compris la famille royale, les sœurs de Clovis, etc., se convertirent en foule[1].

Ainsi fut amenée au christianisme la nation que Dieu avait choisie pour être l'instrument de ses grands desseins et pour donner à l'histoire un aspect tout différent de celui qu'elle semblait devoir prendre ou qu'elle avait pris déjà. Clovis était du reste un prince d'un naturel farouche, mais doué, au moral comme au physique, d'une puissante énergie. Ame belliqueuse, il ne cessa pas pour autant de faire la guerre; mais tous les combats qu'il livra désormais ne furent plus dans sa pensée que des combats en faveur de la religion. La principale raison par laquelle il justifia son expédition contre les Goths était qu'il ne pouvait voir sans douleur une partie des Gaules occupée par des ariens : « Allons les vaincre, disait-il, avec l'aide de Dieu, et réduire leurs pays en notre puissance[2]. » Il marcha contre Alaric et restreignit les Goths dans la province de Narbonne. Il en fut de même de la guerre qu'il fit aux Bourguignons : la religion en fut le principal mobile, et, comme il arrive à tous les peuples, la religion fut mêlée à la politique. Cette attaque aux Bourguignons eut pour conséquence le bouleversement et la ruine de leur royaume dans les Gaules sous les fils de Clovis.

§ 7. **Conversion des Irlandais et des Anglo-Saxons en Bretagne[3].**

Il est certain que dès le quatrième siècle le christianisme fut transplanté en Irlande par les Bretons. Mais la conversion de ce pays était loin d'être complète, et ce ne fut qu'au

Français). — Vorigny, *Histoire de la vie de S. Remi*. Par., 1741. — On doit avoir découvert à Prague un homiliaire de saint Remi.

[1] Aug. Thierry, *Récits de temps mérovingiens*, 2 tom. Par., 1839. — Pétigny, *Etudes sur l'époque mérovingienne*. Par., 1843-45, 3 vol. Ozanam, *la Civilisation chrétienne chez les Francs*. Par., 1849. — Montalembert, t. II, *les Moines sous les premiers Mérovingiens*.

[2] *Gregor. Turon.*, II, XXXVII.

[3] Sur Bède, cf. t. I, p. 33 et 34; ibid., sur Orderic. Vital.; sur Usher, p. 64. — J. Lingard, *Antiquities of the Anglo-Saxon Church*. Newcastle, 1845, 2 tom. — J. Lingard, *Hist. d'Angleterre*. — J.-M. Kemble, *Die*

cinquième que le peuple proprement dit embrassa le christianisme. En 429, le pape Célestin I[er] envoya chez les Bretons des missionnaires pour entraver les progrès du pélagianisme. Saint Germain d'Auxerre était à la tête de cette mission. Arrivé en Bretagne, saint Germain apprit que l'Irlande possédait déjà un assez grand nombre de chrétiens, et qu'il ne leur manquait qu'un homme plein de zèle pour achever l'œuvre entamée. Le pape Célestin y envoya saint Pallade qui, rencontrant partout de la résistance, se vit forcé, après un court et inutile séjour, de quitter le pays. Parmi les missionnaires qui avaient accompagné saint Germain en Bretagne se trouvait l'homme qui allait devenir le véritable apôtre des Irlandais ; cet homme était saint Patrice, né en Armorique vers 387. Emmené en Irlande dès sa première jeunesse à titre d'esclave, Patrice avait dû garder le bétail pendant de longues années. Dans sa vie solitaire, il employait tout son temps à la prière et à la méditation des grandes vérités religieuses, pour lesquelles il se sentait un attrait irrésistible. Après un long séjour en Irlande, dont il connaissait parfaitement la langue populaire, il s'enfuit dans les Gaules, compléta son instruction dans les couvents de ce pays et accompagna saint Germain dans son voyage en Bretagne. Recommandé au pape par Germain, il entreprit en 432 la conversion des Irlandais. La mission évangélique de saint Patrice est unique en son genre. L'Irlande tout entière fut convertie dans un bref délai et sans effusion d'une seule goutte de sang, phénomène rare dans l'histoire des conver-

Sachsen in England, 2 vol. Leipz., 1853-1854. — K. Schrœdl, *Das erste Jahrhundert der angelsæchsischen Kirche,* 1840. — Gildas Sapiens (mort en 570 ou 577), *Liber querulus de excidio Britanniæ,* dans *Monumenta historica britann.,* 1848, I, p. 1-46. — Nennius, *Eulogium sive historia Britonum,* 796-994 ; *ibid.,* p. 47-82. — Sur les Bretons dans le Wales, voir F. Walter, *Das alte Wales.* Bonn., 1859, avec indication des ouvrages à consulter. — Montalembert, *les Moines d'Occident,* surtout dans le 3[e] volume le chapitre *S. Colomba et S. Augustin.* — Sur l'Irlande, voir *Opuscula et vita S. Patricii,* etc. — J. Lanigan, *Ecclesiastical history of Ireland,* 4 tom.; 2[e] édit. Dubl., 1829. — T. Moore, *History of Ireland* (allem.). Mayence, 1836. — W. Collier, *Staats-und Kirchengeschichte Irland's von Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart,* 1845. — Brenan, *Ecclesias. History of Ireland,* 1840. — H. Cotton, *Fasti Eccles. Hiberniæ,* 5 tom. Dubl., 1847-1860. — T. Walsh, *History of the Irish Hierarchy.* New-York, 1854.

sions de cette époque. Doux et charitable, en même temps que prudent et réservé, animé d'un zèle intarissable, sa parole pénétrait jusqu'au fond des cœurs avec une puissance irrésistible. Les princes du pays, d'abord ceux d'un ordre secondaire, les druides et jusqu'au chef même des druides, se soumirent au joug de Jésus-Christ, et saint Patrice eut la joie en mourant (465) de voir presque tous les habitants de l'île devenus enfants de l'Eglise.

L'histoire de la conversion de l'Irlande offre encore, sous un autre rapport, plusieurs particularités remarquables. En peu de temps, une foule prodigieuse de monastères couvrirent le sol de ce pays[1]. L'esprit austère des mœurs monastiques avait pour ainsi dire envahie l'Irlande tout entière. Outre la ferveur et la piété la plus profonde, ces couvents se distinguaient encore par une ardente émulation pour les sciences. De là le surnom de terre sacrée, d'Ile des Saints ou des Sages, qui a été donné à l'Irlande. Que de missionnaires, peu de temps après sa conversion, n'a-t-elle pas envoyés prêcher l'Evangile en d'autres contrées! L'histoire nous l'apprendra bientôt. Muzerdach, converti en 512, selon toute probabilité, et dont l'influence s'étendait sur tout le pays, fut le premier roi chrétien de l'Irlande.

L'Irlande était habitée par les Scots, dont une partie s'était rendue dans le pays connu sous le nom d'Ecosse et s'était emparé de districts importants. Les habitants de l'Irlande portèrent le christianisme à leurs congénères du nord de la Bretagne, pays que nous nommons l'Ecosse et qui n'était point encore habité par les Pictes. La partie méridionale du pays des Pictes fut convertie par saint Ninian[2], et la partie

[1] *Histoire ecclésiastique d'Irlande*, annotée par M. Neeken. Dubl., 1864. — E. O'Curry, *Lectures on the manuscripts materials of ancient Irish History*. Dubl., 1861. — *Acta sanctorum veteris et majoris Scotiæ seu Hiberniæ*, auct. J. Colgan. Lovanii, 1645, in-fol. (Se termine à la fin de mars.) — Id., *Triadis thaumaturgæ, sive divorum Patricii, Columbæ et Brigidæ, sanctorum Hiberniæ, acta*. Lovan., 1647, in-fol., tom. II. (L'ouvrage précédent forme le premier vol.) *Lives of the cambro-british saints of the fifth and succeeding centuries*, by W. J. Rees. Lond., 1853. — *An essay of the welsh saints founders of churches in Wales*, by Rice Rees. Lond., 1836. — *Vitæ antiquæ sanctorum, qui habitaverunt in Scotia*, ed. J. Pinkerton. Lond., 1789.

[2] Sur Ninian, cf. *Lifes of the English saints*, 1845, Nr. XIII. — Montalembert, II, 437-451; III.

septentrionale par l'Irlandais Colomba [1], à qui un roi d'Irlande, son parent, avait fait don de l'île d'Iona. De ce pays, où il avait institué des couvents, il se dirigea vers les Pictes qui habitaient le nord, et les convertit avec l'aide de ses compagnons. Une des personnes les plus remarquables et les plus influentes que l'Irlande produisit dans ce temps fut sainte Brigitte, surnommée d'Irlande, pieuse nonne qui mourut en 523 et qui fut la fondatrice des monastères de femmes dans ce pays. Le peuple ressentit à un rare degré les effets de son autorité bienfaisante.

La partie méridionale de la Bretagne, habitée par les Bretons, était déjà chrétienne dès la première période. Mais un grand et remarquable changement eut lieu sous ce rapport. Lorsque les Romains, de plus en plus pressés par les Germains, se virent contraints de retirer leurs légions de la Bretagne (vers 410), les Scots et les Pictes pénétrèrent dans la contrée occupée par eux; les Bretons, incapables de résister à ces peuples vaillants, appelèrent à leurs secours les Allemands, c'est-à-dire les Jutes, les Angles et les Saxons. En 449, des masses assez imposantes arrivèrent sous Hengist

[1] *An historical account of the ancient Culdees of Jona, and of their settlement in Scotland*, by J. Jamieson. Edinb., 1811. — Robert Keith, *An historical Catalogue of the Scottish Bishops down to the year* 1688, a new edition, by Russel. Edinbg., 1824, avec une *Preliminary dissertation on the first planting of christianity in Scotland and on the history of the Culdees*, by Walter Goodall, p. XLIII-CX. — J.-W.-J. Braun, *De Culdeis commentatio historic. eccles.*, in-4°. Bonn., 1840. — A. Ebrard, *Die Culdæische Kirche*, dans *Zeitsch. f. hist. Th.*, 1862, livr. IV; 1863, livr. III. — J. Lanigan, *Kirchengeschichte von Irland*, t. IV, p. 295-300. — *Acta sanct.*, t. VIII, octobre, p. 86. *Disquisitio in Culdeos.* — Reeves, *The Culdees of the British Islands as they appear in History, with an appendix of Evidences.* Dublin, 1864, in-4°. — Montalembert, *Saint Colomba, apôtre de la Calédonie* (tom. III, p. 100 des *Moines d'Occident*), imprimé à part, Par., 1867, 271 p. Par cet écrit, la conversion de l'Ecosse entre pour la première fois dans l'histoire ecclésiastique. — *History of Scotland*, by Patrick Fraser Tytler. Ed. 1828-1840, 8 vol.; 2e édit., 1864. — T. Lauchlan, *The early Scottish Church*. Edinburg, 1865. — *Das Leben Columba's von Adamnan, Abt von Hye*, mort en 704, *Libri tres de vita S. Columbæ*, ed. Canisius, *Thesaur. antiq.*, 1604; Colgan, 1647, *Acta sanct.*, 9 juin, Pinkerton, 1789; en dernier lieu par Will. Reeves, Dublin, 1857, in-4° (avec cartes, glossaires et appendices). — O'Donnel, *Vita quinta D. Columbæ*, ap. Colgan. — Cosmo Innes, *Sketches of early Scotch History*, 1861. — Id., *Scotland in the middle ages*, 1860. — W. Reeves, *Saint Mærubba*, parent et successeur de Colomba (642-722); *his history and churches*. Edinbg., 1861. — Bolland., t. VI, août, p. 132.

et Horsa. Mais les Anglo-Saxons, après s'être assujétis les Pictes et les Scotes, s'établirent les maîtres du pays. Une guerre s'alluma alors entre les peuples alliés et ceux qui leur avaient demandé secours. Ecrasés dans cette lutte gigantesque, les Bretons furent contraints de se retirer à l'extrémité méridionale de la Bretagne, dans les montagnes de Wales; le christianisme s'éteignit dans les régions qu'ils avaient jusqu'alors habitées et ne conserva de vestiges que dans le Wales (et le Cornwallis). Quelques Bretons émigrèrent encore dans la Gaule et se fixèrent dans la péninsule armoricaine, qu'ils appelèrent la Petite Bretagne (la Bretagne actuelle).

Les habitants chrétiens de la Bretagne n'étaient point en mesure de convertir les Angles et les Saxons. Les Bretons chrétiens étaient tombés trop bas dans la dégradation morale pour qu'ils pussent se présenter aux Anglo-Saxons avec cette gravité de mœurs et cette autorité de caractère capables de les entraîner vers le christianisme. Dans la première moitié du sixième siècle, Gildas[1], surnommé le Sage, envoya de l'Armorique, à ses compatriotes Bretons, deux traités remarquables, où il gémissait sur la décadence de sa patrie et en signalait les causes. Dans le premier, s'adressant à cinq princes Bretons qui habitaient encore le Wales, il énumère les vices et les crimes multipliés dont ils s'étaient rendus coupables et qui avaient si fort assombri leur existence Dans le second traité, il parle des évêques et des prêtres, auxquels il reproche leur ignorance grossière, leur fainéantise, leur esprit de lucre, leur simonie et divers autres vices si funestes aux chrétiens et particulièrement aux

[1] Gildas, *Sapiens S. Badonicus* (Cormac, mort en 570 ou 577), *Liber querulus de calamitate, excidio et conquestu Britanniæ, quam Angliam nunc vocant*, ap. Gallandi, t. XII, p. 198. — Gale, *Histor. Britann. scriptores*, 1691, p. 3-39. — Gildas, *De excid. Brit. Rec.* J. Stevenson. Lond., 1838. — *Monumenta historica britannica*, 1848, I, p. 1-46. (ap. Migne, *Patr. lat.*, t. LXIX.) — Pet. Roberts, *The chronicle of the kings of Britain, attrib. to Tysilio, to which are added original dissertations on the history and epistles attributed to Gildas*. Londr., 1811. — C.-W. Schœll, *De ecclesiasticæ Britonum Scotorumque historiæ fontibus*. Berol., 1851, p. 1-20. — Wright, *Biographia Britann. litteraria*, I, p. 115-135. — G. Thiele, *De Eccl. Britann. primordiis*. Hall., 1639, part. I. — L. Grieben, *Eccl. Brit. primig. fata*. C., 1843.

prêtres. — Partout ailleurs nous remarquons que les peuples germains se laissaient facilement induire à embrasser la religion des peuples qu'ils avaient vaincus et au milieu desquels ils s'étaient établis : il n'en fut pas de même dans le cas présent, et cela est aisé à comprendre. Pour convertir les Anglo-Saxons, la Providence préparait d'autres moyens.

Un jour, à Rome, des Angles étaient exposés en vente sur le marché des esclaves[1]. Grégoire le Grand, non encore pape à cette époque, les aperçut et fut touché de la beauté de leurs visages. Il les admira longtemps, pensant sans doute en lui-même qu'ils devaient être particulièrement accessibles au christianisme. Dans sa généreuse ardeur, il eut bien vite formé le dessein d'aller lui-même chez les Anglo-Saxons pour travailler à les convertir. Déjà il était en route lorsque son plan ayant été connu, il fut rappelé à Rome, où il était plus nécessaire que partout ailleurs, car nous savons déjà combien il était utile à l'Italie. Toutefois, la pensée de convertir le plus tôt possible les Anglo-Saxons ne le quitta point. Devenu pape, il engagea un moine, — lui-même avait été dans un couvent, et quoique pape il en suivait encore la règle, — à se rendre dans leur pays pour tenter la réalisation de son projet. Ce moine était Augustin, abbé des religieux de Saint-Benoît, dont il suivait la règle, ainsi que Grégoire le Grand lui-même. Augustin partit en 595 accompagné de quarante religieux. Ils traversèrent le royaume des Francs, dont la médiation leur était sans doute nécessaire pour se faire accueillir. Charibert, roi des Francs, était en rapports intimes avec les rois anglo-saxons, et sa fille Berthe avait été mariée au roi de Kent, Ethelbert, lequel avait dû lui promettre, en l'épousant, de la laisser vivre dans sa foi et d'avoir un service catholique particulier[2]. Berthe avait une église catholique à Cantorbéry, capitale du Kent et résidence d'Ethelbert. Les moines italiens avaient été recommandés au roi et à la reine. Berthe les accueillit avec bonté et recommanda à son mari de les traiter noblement,

[1] Montalembert, *les Moines d'Occident*, livre XII; *Saint Augustin de Cantorbéry et les missionnaires romains en Angleterre*, t. III, p. 335.

[2] Ventura, *la Femme catholique*, t. II, éd. Gaume.

car ils avaient à lui communiquer, ainsi qu'à toute la nation, des choses de la plus haute importance. Ethelbert acceda à ses désirs, se convertit lui-même en 597 et fut baptisé le jour de la Pentecôte. Dix milles conversions eurent lieu dans un court espace de temps, et le reste des habitants ne tarda pas à suivre l'exemple du roi et des grands du royaume.

Les moines, grâce à l'austérité de leur vie et à l'ardeur de leur zèle, eurent bientôt conquis tous les cœurs. En 680, Sussex, le seul royaume de l'heptarchie (Kent, Sussex, Westsex, Ostsex, Mercie, Estanglie, Northumberland) qui restait encore à convertir, confessa le christianisme. Sans doute, cette transformation de l'Angleterre ne s'opéra point sans effusion de sang; il y eut même çà et là de violentes persécutions, et les chrétiens de ce pays peuvent citer un assez grand nombre de martyrs; on ne peut nier cependant que la conversion des Anglo-Saxons n'ait eu lieu en très peu de temps[1].

Il importe donc de rechercher par quels moyens cette entreprise fut préparée et exécutée. Le moine Augustin (mort le 12 mai 605) qui devint évêque de Cantorbéry (ce point de départ des autres conversions), métropolitain-archevêque de toute l'Angleterre et primat de cette Eglise, Augustin, disons-nous, dans toutes les affaires importantes, s'adressait à saint Grégoire le Grand, dont la sagesse dirigeait toutes ses démarches. Ce pape lui donna entre autres conseils celui de ne point abattre les temples des idoles, mais de les faire servir au culte des chrétiens. Le peuple, disait-il, déjà habitué à fréquenter ces temples, continuera de s'y rendre plus volontiers que si on construisait des églises chrétiennes tout-à-fait nouvelles. Il lui conseilla aussi de ne point abolir rigoureusement certains usages païens, tels que les repas qui se donnaient en l'honneur des faux dieux, mais de les transformer en usages chrétiens en les célébrant aux fêtes

[1] M. de Montalembert est le premier qui ait tracé le tableau vivant de la conversion des Anglo-Saxons. Son troisième volume s'étend jusqu'en 633; le quatrième, de 634 à 735, traite surtout du Northumberland et de la Mercie. Dans ce dernier pays, domine surtout la figure de saint Wilfried d'York (né en 634, mort en 709). Il n'y eut ni martyrs, ni persécuteurs, dit M. de Montalembert (t. III, p. 420).

des saints martyrs, et d'en profiter pour montrer aux Anglo-Saxons que Dieu est le créateur et le conservateur de l'homme, l'auteur de la vraie religion, pour les habituer à l'honorer et à lui rendre grâce. A des hommes aussi grossiers il est impossible de tout enlever à la fois. Il faut maintenir, en le rattachant au christianisme, ce qu'ils sont accoutumés d'aimer. Saint Grégoire a écrit sur ce sujet des paroles magnifiques et qui méritent d'être connues. En voici la substance : Pour monter au sommet d'une échelle il faut marcher d'échelon en échelon; qui voudrait d'un seul bond s'élancer du degré inférieur au degré supérieur tomberait infailliblement et se donnerait la mort. De même dans les choses spirituelles : il y faut avancer pas à pas, initier graduellement ces barbares au véritable esprit du christianisme et de l'Eglise, et ne travailler que peu à peu à extirper l'idolâtrie.

Si les missionnaires usaient à cet égard de tolérance et de ménagements, ils trouvaient, d'autre part, dans la morale imprescriptible de l'Evangile de quoi exercer une grande sévérité. Le successeur du premier roi chrétien de Kent, Eadbald, avait marié la femme de son père, sa belle-mère par conséquent [1]. Malgré les graves reproches des missionnaires, il ne voulut point répudier son commerce incestueux. A cette vue, les missionnaires déclarèrent qu'il ne leur restait plus qu'à l'abandonner et qu'ils étaient prêts à quitter le pays. Avant de partir, toutefois, ils voulurent tenter une dernière démarche, espérant qu'il changerait peut-être de sentiment. Ils réussirent en effet, et Eadbald rompit cette union illégitime. De tels exemples sont fréquents à cette époque [2].

Augustin, pendant ses voyages d'Italie en Angleterre, avait remarqué une grande variété d'usages dans les diverses Eglises chrétiennes. Peu familier avec le monde, ce saint homme en fut contrarié et consulta saint Grégoire sur la conduite qu'il devrait suivre en Angleterre, quels usages il y

[1] C'était la femme qu'Ethelbert avait épousée après la mort de Berthe (Kemble, *Die Sachsen in England*, t. II, p. 407 (éd. angl.).

[2] L'archevêque Laurent de Cantorbéry (605-619) voulut suivre l'exemple de Mellitus de Londres et de Just de Rochester, qui avaient quitté le pays; mais la nuit suivante, saint Pierre le battit de verges jusqu'au sang. Le roi, devant lequel il se présenta couvert de blessures, abdiqua le paganisme, reçut le baptême et rappela les deux évêques.

devrait introduire, s'il devait s'en tenir aux seules coutumes romaines, ou s'il pouvait en adopter d'autres quand elles seraient bonnes. Saint Grégoire lui fit cette belle réponse : « Vous savez la coutume de l'Eglise romaine où vous avez été nourri ; mais je suis d'avis que si vous trouvez soit dans l'Eglise romaine, soit dans celle des Gaules ou ailleurs, quelque chose de plus agréable à Dieu, vous le choisissiez avec soin pour l'introduire dans la nouvelle Eglise des Anglo-Saxons ; car nous ne devons pas aimer les choses à cause des lieux, mais les lieux à cause des choses. »

L'Eglise chrétienne étant fondée sur de si sages maximes, la science ne pouvait manquer d'y fleurir dès qu'on s'appliquerait à la cultiver. Les Ecritures canoniques, ce commencement de toute culture supérieure, avaient pénétré en Angleterre en même temps que le christianisme : pour aller au delà, il fallait attendre le progrès des siècles. Les papes, étant les vrais créateurs de l'Angleterre, veillaient sur cette île avec une sollicitude particulière, et, de leur côté, les rois d'Angleterre donnèrent aux papes une confiance si absolue qu'ils accueillirent tout ce qui venait de Rome avec le plus vif empressement. Il s'agissait un jour de promouvoir au siége vacant de Cantorbéry. L'Angleterre n'offrant aucun sujet capable de le remplir, le roi s'adressa au pape et le pria de lui envoyer d'Italie un archevêque digne de ces hautes fonctions[1]. L'Italie elle-même n'offrant point de sujet convenable pour un tel poste, le pape Vitalien procéda avec beaucoup de prudence : son choix tomba enfin sur Théodore de

[1] L'élection fut déférée au pape parce que le moine Wighard, qu'Oswy, roi de Northumbrie, lui avait présenté, était mort à Rome de la peste. (Bède, IV, I.) Théodore, âgé de 67 ans quand il fut élu, siégea encore de 669 à 690. — Sur la succession des évêques d'Angleterre, cf. Wharton, *Anglia sacra*. Lond., 1691, 2 vol. in-fol. — *Fasti Ecclesiæ anglicanæ*, comp. by J. Le Neve, corr. by Duffus Hardy, 3 vol. Oxf., 1854, p. 1-23-62, sur Cantorbéry. — Godwin, *De præsulibus Angliæ*, 1743, in-folio. — *Registrum sacrum anglicanum, the course of episcopal succession in England*, by Will. Stubbs. Oxf., 1858, in-4°, travail accompli. — Suivant le récit de M. de Montalembert, l'archevêque Théodore offre plus d'une prise à la critique ; cf. Lingard, *Antiquities of the Anglo-Saxon Church*, I, 150-197; Kemble, VIII-XI (l'évêque, les clercs, les moines, les revenus ecclésiastiques, les pauvres). — J.-W.-H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendlænd. Kirche*. Halle, 1851. (*Das Beichtbuch Theodor's von Canterbury*, p. 13-37, 145-219.)

Tarse, Grec de naissance et l'un des plus pieux et plus savants hommes de son temps. Le pape lui adjoignit un religieux nommé Adrien, qui, à l'exemple de Théodore, avait été obligé de fuir devant les mahométans qui commençaient déjà à inonder l'Afrique et l'Asie. Ces deux hommes transportèrent en Bretagne des trésors d'érudition. Ils créèrent des écoles où ils enseignèrent eux-mêmes, en attendant qu'ils eussent formé des hommes capables de les remplacer. Nous savons que les Anglo-Saxons d'alors étaient assez versés dans la langue grecque pour la parler aussi couramment que leur propre langue. Cette école enfanta les hommes les plus remarquables, notamment le vénérable Bède, auquel nous reviendrons encore.

§ 8. **Conversion des Allemands dans l'Allemagne proprement dite**[1].

La conversion des Allemands sur leur propre territoire fut le fruit des conversions que nous venons de raconter; c'est pourquoi nous avons dû insister sur celles-ci avant de parler de l'Allemagne.

Nous avons vu précédemment que le christianisme s'était propagé de très-bonne heure sur les rives du Rhin et du Danube. Malheureusement, plusieurs églises épiscopales

[1] *Herigeri gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium, usque ad* 667; ap. Pertz, *Monumenta Germ. h.*, VII, 167-189. — *Annalium S. Amandi* pars I, ann. 687-740. Pertz, I, 6, 8. — *Annalium Laubacensium* pars I, ann. 687-740; *Annalium Petavianorum* pars I, ann. 687-740; *Annalium Tilianorum* pars I, ann. 708-740; *ibid.*, I, 6, 8. — *Annales Iuvavenses breves*, ann. 721-741; *ibid.*, III, 123.

Vita Bonifacii archiep. auctore Wilebaldo presbytero, ap. Pertz, II, 331-353. — *Appendices Anon. et ex Othlonis Vita Bonif.*, 353-359. — *Annales S. Gallenses* Baluzii, pars I, ann. 691-764, I, 63. — *Vita Chrodegangi, episcopi Mettensis*, 765, X, 553-572. — *Vita Galli abbatis*, II, 1-21. *Appendices* II, 21-34. — *Eigilis vita Sturmi, abb. Fuldensis* (mort en 779), II, 365-377. — Voir sur Hund, Hansiz, Calles, *Die Benediktiner von S. Blasien*, t. I, p. 56-58. — J. Friedrich, *Kirchengeschichte von Deutschland*, t. I, 1867. — F.-W. Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Gœttg., I, 1846; *Die Rœmerzeit und die Geschichte der austrasisch frænkischen Kirche bis zum Tode Karls der Grossen*, 653 p., t. II, 1848. *Die Geschichte der Kirche bei den Alemannen, Bayern, Thüringern, Sachsen, Friesen und Slaven, sowie Allgemeines bis zum Tode Karls der Grossen*, 823 p.

avaient été complètement détruites sur le Rhin dans le cours de l'émigration des peuples. Pendant longtemps, depuis le milieu du quatrième siècle, nous n'entendons plus parler de celles de Bâle, Strasbourg, Spire et Worms : nous ignorons si elles eurent des évêques jusqu'au temps où les Francs occupèrent les contrées du Rhin. A Mayence, à Cologne et à Trèves, on peut, il est vrai, citer assez exactement la succession des évêques; mais ici même, le christianisme était profondément déchu et souvent près de s'éteindre. Il ne commença à s'y relever que pendant la période des Francs, et principalement vers 630, sous le roi Dagobert I[er], qui donna une base solide à la plupart de ces évêchés.

Nous savons par les ravages des Huns et d'autres peuples l'état du christianisme sur le Danube. Il y était encore moins resté de chrétiens que sur le Rhin. Il paraît qu'après la mort de Séverin, les Romains évacuèrent complètement ce pays et se retirèrent en Italie (vers 482). Le christianisme avait-il déjà été adopté dans ces pays par de vrais Allemands? Nous l'ignorons. On voit par là que l'Allemagne offrait au christianisme un sol entièrement nouveau.

Ajoutons qu'avant l'ère des Francs, aucune tribu germaine n'avait encore embrassé le christianisme sur le sol de l'Allemagne. Les Bavarois furent les premiers qui donnèrent le branle ; les Saxons s'y associèrent les derniers. Ce mouvement occupe une période d'environ deux siècles, depuis la fin du sixième siècle jusqu'au commencement du huitième. L'Allemagne reçut ses missionnaires du royaume des Francs, de l'Irlande et même de l'Angleterre. Ceux qui contribuèrent le plus, par leur influence, à la conversion de ces contrées, furent les princes francs, principalement ceux qui reçurent du plus illustre de la race le surnom de Carlovingiens, avant même qu'ils fussent rois, et comme simples maires du palais.

Les missionnaires comptaient parmi les plus savants hommes de cette époque; c'étaient en même temps de rigides ascètes qui, malgré leurs travaux apostoliques, ne laissaient pas de vivre du travail de leurs mains. Leur désintéressement, visible à tous, prouvait assez qu'il s'agissait pour eux d'une œuvre sérieuse, car ils s'intéressaient vivement au bien de leurs disciples. Leur vie mortifiée prouvait aux Allemands

que leurs actes tendaient au même but que celui où ils voulaient les conduire. Le très-grand nombre des messagers de la foi étaient des religieux. Pour soutenir leurs travaux, ils fondaient des couvents, tous dirigés par des Bénédictins et servant à la fois de séminaires pour de futures missions, d'écoles savantes et populaires, d'institutions agricoles. Par ces œuvres multiples, les Allemands comprirent qu'en s'intéressant au bien de leur âme, on songeait aussi à leurs intérêts temporels. Attirés par des liens si puissants, ils s'attachèrent étroitement aux moines, et leur portèrent un amour et une vénération sans bornes. A dire vrai, ces missionnaires étaient de saints hommes, dont la charité ardente est encore capable d'enflammer au plus haut degré notre zèle religieux ; c'étaient des hommes pleins de confiance en Dieu et à qui rien ne semblait impossible en matière de religion : aussi Dieu bénissait-il toutes leurs entreprises. Doués d'une éloquence merveilleuse, ils soulevaient jusqu'au ciel les âmes absorbées dans les choses terrestres. Ce n'était pas une moindre entreprise que de faire goûter et aimer le christianisme à des êtres demi-sauvages et qui, ayant vécu jusque-là dans les forêts, ne se plaisaient qu'à la chasse, à la guerre, à tout ce qui tient en un mot à la vie extérieure de l'homme.

La parole victorieuse des missionnaires était appuyée par le don des miracles, non moins nécessaires alors qu'au temps de saint Séverin et dans les origines du christianisme. — La plupart des missionnaires allemands s'adressaient d'abord à Rome pour demander les pleins pouvoirs nécessaires dans un si vaste projet : de là vient qu'un si grand nombre d'entre les églises érigées alors sont placées sous le vocable de saint Pierre. C'est là un des côtés les plus remarquables de la conversion des peuples germains. L'unité régnait ainsi dans les travaux de ces hommes innombrables venus de tous les coins du globe, et ce concert des volontés leur donnait une autorité qui imposait à tous, mais particulièrement aux hommes incultes.

Les princes francs protégeaient les missionnaires et les recommandaient aux ducs, aux comtes et autres personnes notables de l'empire. Cette protection s'étendait jusqu'aux moyens de subsistance. Quelquefois, dans les cas de résis-

tance, on forçait les infidèles à embrasser la foi. Le premier exemple en ce genre se présenta sous saint Amand, qui travailla à la conversion des Germains dans les Pays-Bas actuels pendant la première moitié du septième siècle. Aussi les conversions des Saxons sont-elles particulièrement remarquables sous ce rapport. A cette exception près, l'histoire n'enregistre aucun fait de coaction physique. Parlons maintenant de chaque tribu germaine en particulier.

1. *Les Bavarois*[1].

L'entrée des Bavarois dans l'Eglise chrétienne eut lieu pendant le développement de la puissance des Francs. Après la défaite définitive des Allemands et la ruine du royaume bourguignon, les Francs, à partir de 534, régnèrent sur la Vindélicie, la Norique et la Rhétie. C'est à dater de là que le christianisme fut véritablement transplanté de la France, ou de la tribu des Francs, parmi les autres tribus germaines qui résidaient sur le sol d'Allemagne.

En 577, la ville de Worms possédait dans la personne de Rupert, ou Hrodbert, un évêque distingué. Il sortait de la famille royale des Francs et était orné de toutes les vertus sacerdotales. Sa réputation fut surtout propagée par l'énergique éloquence de ses discours. De toutes parts des Allemands accouraient à Worms pour l'entendre, pour rafraîchir et retremper leurs âmes dans cette parole qui, en donnant la foi à l'intelligence, versait la consolation dans les cœurs. La renommée de cet homme retentit jusqu'aux oreilles de

[1] *Monumenta Boica*, vol. I-XXXVII. Monaci, 1763-1864 (*M. Boic. nova collectio*). — E.-T. Rudhart, *Aelteste Geschichte Bayerns bis 752, und der in neuester Zeit zum Kœnigreiche Bayern gehœrigen Provinzen Schwaben, Rheinland und Franken*. Hamb, 1841. — M.-T. Contzen, *Geschichte Bayerns*, Münst., 1853 (indique les ouvrages à consulter sur chaque partie). — J.-E. Koch-Sternfeld, *Begründungen zur ælteslen Profan-und Kirchen-Geschichte von Bayern und Oesterreich; aus den neuern und neuesten Verhandlungen über das wahre Zeitalter und die Wirksamkeit des heil. Rupert*, etc., *mit dem Direktorium zur einschlægigen Literatur und ihren Quellen*. Rgsb, 1854. — Koch-Sternfeld, *Das Christenthum und seine Ausbreitung vom Beginn bis zum* VIII *Jahrhundert, insbes. in den Alpen, zwischen Rhein und Donau, allm. durch* 14 *Bisthümer gewahrt*. Regsb., 1855. — (A. Niedermayer, *Das Mœnchthum in Bajuwarien*. Landsh., 1859.) — K.-St., *Ueber das wahre Zeitalter der Wirksamkeit des hl. Rupert in Bayern*, 1850.

Théodon, duc de Bavière, qui le fit mander à sa cour pour y prêcher l'Evangile. Rupert accéda à sa demande et envoya des exprès pour lui annoncer sa prochaine venue. Arrivé à proximité de Ratisbonne, résidence du duc de Bavière, il vit venir à sa rencontre, suivi de toute sa cour, le duc Théodon, qui lui fit le plus gracieux accueil. Théodon se convertit, et avec lui plusieurs personnes nobles et roturières, ainsi qu'il est rapporté dans la courte biographie de saint Rupert. Le saint apôtre se dirigea ensuite vers la Pannonie en suivant le cours du Danube. Il prêcha aussi sur les rives de l'Enns.

Il s'agissait alors de choisir l'emplacement d'un évêché. Saint Rupert avait ouï dire qu'il subsistait dans les montagnes, dans l'antique Juvavia des Romains, près de Salzbourg, des restes imposants de vastes et magnifiques édifices. Il y alla pour s'assurer de l'état des lieux. Il trouva des ruines gigantesques, perdues dans des broussailles et des forêts. Il pria Théodon de lui accorder ce terrain afin de le défricher et d'y construire une église. Le duc y consentit volontiers. Plusieurs autres demandes furent accueillies de Théodon avec la même bienveillance. Rupert retourna dans son évêché de Worms, et revint accompagné de douze coadjuteurs, pour instruire et convertir au loin le peuple bavarois. Des temples furent érigés partout. Rupert, sentant sa fin approcher, retourna à Worms, sa ville natale, où il rendit son âme à Dieu, en 618 selon les uns, en 623 selon d'autres. Rupert est donc justement vénéré comme l'apôtre de la Bavière. Il avait institué à Salzbourg un couvent de bénédictins et un couvent de nonnes, sans parler de plusieurs autres fondations.

L'antique tradition de Salzbourg, de même que les plus anciens auteurs disent que saint Rupert arriva de Worms en Bavière dans la première moitié du sixième siècle ; suivant Baronius, Papebroch, Brunner, Rader, etc., ce serait à la fin de ce même siècle, et il serait mort en 623. Mabillon et Hansiz après lui ont accrédité et presque imposé l'opinion qu'il y arriva à la fin du septième siècle, et mourut le 27 mars 718, ou, suivant les plus récents champions de ce *système*, entre les années 705 et 710. Cette dernière assertion s'appuie sur la *Vie* de saint Rupert, écrite entre 871 et 883; d'après ce calcul, Rupert serait arrivé à Ratisbonne, sur l'invitation du duc Théodon II, la deuxième année du règne de Childebert (III, qui, en 695-711, régnait sur tout l'empire), par conséquent en 696.

L'ancienne tradition a été défendue par Koch-Sternfeld, Rupert Mittermuller, etc. Gfrœrer est de l'avis d'Hansiz. Dernièrement le docteur

Friedrich (*Das wahre Zeitalter des h. Ruperts*... Bamb., 1866, 62 p.) a tenté de prouver que saint Rupert était arrivé en Bavière dans la première moitié du sixième siècle, vers 536-540, et qu'il transféra l'évêché de Lorch à Salzbourg. Précédemment, on admettait un archevêché de Lorch, transféré ensuite à Passau. Dummler a suffisamment établi que les lettres pontificales y relatives, du temps de Piligrim, sont apocryphes[1].

En 591, un synode tenu sous Sévérus, archevêque schismatique d'Aquilée, disait, dans une lettre à l'empereur Maurice : « Si ce mouvement n'est point comprimé, aucune de nos Eglises ne permettra plus après notre mort que nos successeurs reçoivent la consécration à Aquilée. Les archevêques de la Gaule étant rapprochés, ils iront sans doute leur demander la consécration, et ainsi se dissoudra, sur votre propre territoire, la métropole d'Aquilée, par laquelle, avec l'aide de Dieu, vous possédez des Eglises parmi les païens; car il est arrivé déjà, il y a quelques années, que, dans trois Eglises de notre diocèse (*Beconiensi* [*Petavion.*], *Tiburniensi* et *Augustana*), dans les évêchés de Pettau, Tiburnia et Augsbourg, des évêques gaulois ont institué des premiers pasteurs; et si les empiètements faits sur nous n'avaient pas été arrêtés par ordre de l'empereur Justinien, des évêques de la Gaule se seraient introduits dans la plupart de nos Eglises. »

Ainsi, au temps de Justinien, des évêques de la Gaule avaient été sacrés pour trois évêchés appartenant au diocèse patriarcal d'Aquilée. C'étaient : Pettau, sur la frontière de la Norique et de la Pannonie, dont le premier évêque connu de nous fut le martyr Victorin; Tiburnia, aux sources de la Drau, dans la Carinthie : il est rapporté dans la vie de saint Séverin que le prêtre Paulin fut élu évêque de Tiburnia; enfin Augusta, nom de plusieurs villes anciennes, et que nous entendons ici d'Augsbourg, bien que les historiens de ce diocèse placent son origine vers la fin de ce siècle. Lorch aussi portait le surnom d'Augusta (Laureacensis), et on ne peut guère douter que cet évêché appartînt au diocèse d'Aquilée.

C'était ou dans les premiers temps de Justinien, ou avant lui que des évêques gaulois avaient commis ces soi-disant empiètements que l'empereur aurait arrêtés. Nous arrivons ainsi avant la querelle des Trois-Chapitres, avant 543, du moins avant 555, alors que Milan et Aquilée étaient déjà schismatiques, c'est-à-dire séparés de l'Eglise romaine[2].

Les conquêtes évangéliques des missionnaires francs dans les pays du Danube vont certainement de pair avec l'extension de la puissance des Francs dans l'Alemannie, la Rhétie et dans la direction de l'est. En 531, la Thuringe fut soumise aux Francs; de 534 à 535, ce furent les Alemanns, dont l'influence s'étendit alors sur l'ancienne Rhétie et la Norique. Après Clovis, l'Austrasie fut gouvernée par Théodoric Ier (511-534), Théodebert Ier (534-548) et Théodebald (548-555). Justinien, écrivant à Théodebert au commencement de son règne, lui reprochait que son père avait dévasté les églises. Théodebert lui répondit : « Non loca sacrosancta destituit, sed

[1] E. Dümmler, *Piligrim v. Passau, u. d. Erzb. Lorch.*, 196 p. Leipz., 1854.

[2] Voir tome I, p. 490, de la présente *Histoire*.

magis paganorum consumpta excidio, suis, Christo auctore, temporibus in meliori culmine revocavit. » — « Il n'a pas dévasté les lieux saints, mais il a donné, Dieu aidant, un lustre nouveau à ceux qui avaient été saccagés par les païens. » Théodebert se vantait lui-même de soutenir et de propager le christianisme.

Dans une autre lettre écrite à Justinien, vers 540, il fait ressortir que l'agrandissement de sa puissance est en même temps un agrandissement du christianisme : « Sachant que votre grandeur impériale se réjouit des progrès des catholiques, nous vous communiquons, selon votre désir, ce que Dieu nous a de nouveau accordé » (en territoires). Il dit que son empire s'étend jusqu'aux frontières de la Pannonie, jusqu'aux rivages de la mer : « Per Danubium et limitem Pannoniæ usque in Oceani littoribus, custodiente Deo, dominatio nostra porrigitur. » En soumettant les Alemanns, ce prince entrait en contact avec la Rhétie et la Norique, l'Autriche actuelle, jusqu'au voisinage de la mer Adriatique. Les anciens évêchés d'Augsbourg, Lorch, Pettau et Tiburnia faisaient alors partie de ce territoire[1]. Les archevêques gaulois, comme c'était leur devoir, y instituèrent des évêques, et la réaction n'eut lieu que dans les premiers temps de Justinien, c'est-à-dire que les évêques de Pettau et de Tiburnia furent de nouveau sacrés à Aquilée (peut-être aussi ces évêchés furent-ils supprimés par les incursions des Avares et des Slaves méridionaux.

Tout indique que ces faits se passaient entre les années 538 à 540. C'est précisément dans ces années que nous cherchons un apôtre des Bayoariens envoyé par les Francs. La *Vita primigenia* de saint Rupert émane de la fin du neuvième siècle, c'est-à-dire qu'elle lui est postérieure de trois siècles, s'il est vrai que saint Rupert vécut au sixième siècle. Cette *Vie* ne mérite pas toujours une confiance absolue. Les faits dignes de créance sont ceux qui sont confirmés par d'autres données, ou qui les complètent et les expliquent. Cette *Vie*, après avoir rapporté que l'évêque Rupert se rendit de Worms à Ratisbonne sur la demande du duc Théodon, qu'il le baptisa et instruisit dans la foi, lui et les siens, cette *Vie* ajoute que le saint alla prêcher l'Evangile sur le Danube jusqu'aux frontières de la basse Pannonie, et que revenu longtemps après, il se rendit à Lorch et guérit par sa prière et dans la vertu du Seigneur plusieurs infirmes et malades : « Per alveum Danubii usque ad fines Pannoniæ inferioris spargendo semina vitæ navigando iter arripuit, sicque tandem revertens ad Lauriacensem pervenit civitatem. » Ce récit complète les renseignements précédents. Nous y voyons de plus par qui et comment les Francs propagèrent le christianisme jusqu'aux limites de leur territoire, qui s'étendait jusqu'aux frontières de la Pannonie et de là jusqu'à la mer. C'est dans cet espace et jusqu'aux limites de la Pannonie inférieure que Rupert fit ses courses évangéliques. Pettau n'était pas loin des bornes de la Haute et de la Basse Pannonie. Il est probable que Rupert y établit un évêque. Il n'est pas dit qu'il revint par le Danube. Il se peut qu'il parcourut dans tous les sens le nouveau territoire des Francs, qu'il se rendit dès lors de Pettau à Tiburne

[1] F.-X. Mayer, *Tiburnia und die œltesten Bischœfe in Bayern aus rœmischer und agilolfingischer Zeit.* Rgsb., 1834.

ou à Lurn dans la Haute Carinthie et qu'il y sacra un évêque. Après un long séjour à Lorch, il alla construire sur le Walchensée une petite église en l'honneur de saint Pierre. Il y apprit qu'un lieu du même nom, situé sur le fleuve Juvava, était en ruines et enseveli dans les broussailles. Cette ville avait été détruite en 477 par les Hérules, qui avaient égorgé le prêtre Maxime et plusieurs autres. Depuis deux âges d'homme, l'antique Juvavia était couverte d'arbres et de buissons. Ici, à Salzbourg, Rupert fonda un nouvel évêché, ou y transporta celui de Lorch. La suite justifie cette translation, car peu de temps après Lorch fut détruite par les Avares. L'évêché nouveau ou renouvelé de Salzbourg resta en relation de dépendance avec Worms et avec l'Eglise franque, tandis que Pettau et Tiburnia, tant qu'ils subsistèrent, retombèrent sous la juridiction d'Aquilée, à cause de leur voisinage, comme le prouve le synode de 579.

On conteste qu'un duc Théodon ait régné en Bavière vers 540. Koch-Sternfeld croit avoir établi qu'il n'y eut pas moins de sept ducs bavarois du nom de Théodon, ni moins de quatorze évêchés érigés avant Salzbourg dans les pays alpestres. Suivant lui, Rupert aurait été appelé par Théodon III, vers 550, sinon plus tôt, et serait mort en 623 seulement, c'est-à-dire après une vie active de 73 ans. Or, les différents ducs de ce nom peuvent se placer ailleurs que dans le septième ou le huitième siècle. — Les chrétiens de la Bajoarie appartenaient au diocèse de Salzbourg, tandis que bientôt après les Avares opposèrent dans l'est une barrière à l'extension du christianisme. Après l'entrée des Lombards en Italie, en 568, les Avares occupèrent le pays jusqu'à l'Enns, en sorte qu'il n'est pas facile de croire aux travaux évangéliques de saint Rupert dans le temps de leur domination.

Ce n'était pas seulement la petite église du Walchensée, ni la nouvelle église et le couvent de Salzbourg qui étaient dédiés à saint Pierre, mais aussi l'église cathédrale de Worms. L'église Saint-Pierre est également la plus ancienne église de Vienne; vient ensuite celle de saint Rupert. Il en est de même à Ratisbonne [1].

Ces paroles qu'écrivait le roi Théodebert en 540 : « Per Danubium et limitem Pannoniæ usque in Oceani littoribus dominatio nostra porrigitur, » langage qu'aucun roi franc ne pouvait plus tenir avant l'ère de Charlemagne ; ces autres paroles de la *Vita primigenia :* « Vir Domini per alveum Danubii usque ad fines Pannoniæ inferioris spargendo semina vitæ iter arripuit ; » celles-ci enfin du synode de 591 : « Ante annos fieri cœperat et in tribus Ecclesiis nostri concilii, Becon. (Petavion.), Tiburnensi [2] et

[1] Filz, *Ueber das wahre Zeitalter der Wirksamkeit des heil. Rupert in Bayern.* Sulz., 1831. — J.-C. Koch-Sternfeld, *Ueber das wahre Zeitalter des heil. Rupert.* Wien., 1851; *Dessen Begründungen zur ældesten Profan- und Kirchengeschichte von Bayern und Oesterreich ; aus den Verhandlungen über Rupert.* Rgsb., 1854. — F. Blumberger, *Ueber die Frage des Zeitalters des heil. Rupert.* Wien, 1853. — R. Mittermüller, *Das Zeitalter des heil. Rupert.* Straubg., 1855.

[2] L'emplacement de Tiburnia fut occupé dans la suite par Maria-Saal, puis par Gurck dans l'archevêché de Salzbourg.

Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes; » ces paroles se complètent et s'éclairent mutuellement; sans l'intervention de Justinien, des évêques gaulois se seraient insinués dans la plupart des évêchés du diocèse d'Aquilée. Si nous comparons ensemble ces trois récits émanés d'époques et de pays différents, de l'Italie, de la Gaule et de l'Allemagne, nous verrons qu'ils se confirment les uns les autres. Nous sommes reportés aux années 534-546. Ainsi s'explique, ce qui est invraisemblable en soi, que Rupert ait pénétré dans la Pannonie.

Chaque peuple nouvellement converti envoyait, dans le temps de sa première ferveur, des messagers de la foi dans d'autres contrées. Les Francs, dont la conversion était récente, étendirent les conquêtes du christianisme. De 696 à 740, ce premier zèle était depuis longtemps refroidi. Saint Boniface, et après lui Charlemagne et ses aides, relevèrent l'Eglise franque affaiblie et chancelante. — Dans tout ce qui est raconté de Rupert, il n'y a d'inexact que l'endroit où il est dit qu'il arriva en Bavière la seconde année de Chilpéric Ier ou II, ou plutôt la seconde année du règne de Théodebert. On comprend la possibilité d'une telle erreur trois siècles après la mort de saint Rupert. Salzbourg ne pouvait conserver aucun souvenir des rois francs. — Qu'on se rappelle enfin que la fermeté catholique de la reine Théodolinde, à la fin du sixième siècle, suppose la présence de missionnaires en Bavière.

On se figure sans peine qu'une tribu aussi considérable ne pouvait pas, dans le laps d'environ vingt ans, être détachée du paganisme et imprégnée de la vie chrétienne au point de ne plus rien conserver de sa première religion, d'autant moins que les Bavarois étant alors en guerres incessantes avec les Avares, ceux-ci s'élançaient fréquemment des rives du Danube par bandes nombreuses et puissantes, semaient partout la destruction et renversaient souvent les établissements du christianisme. Telle était, vers 652, la situation de l'Eglise en Bavière, lorsqu'un missionnaire français, saint Emmeram[1], pénétra de nouveau dans ce pays. Emmeram s'était donné à Dieu dès sa première jeunesse, et devint plus tard évêque d'une ville que nous ignorons. Après s'être choisi un successeur, il franchit le Rhin et le Danube et alla en Pannonie travailler à la conversion des Avares. Arrivé à Ratisbonne, le duc Théodon, à qui il fut présenté, lui montra

[1] G. Scholliner, *Ueber d. Vaterland, das Episcopat und Martyrium des heil. Emmeram*, dans Westenrieder, *Histor Beitræge*, t. II et III. — Strauss, *Leben des heil. Emmeram.* Ldsh., 1830. — Aribo, *Vita Emmerami ap. Acta sanct.*, 22 septembre, t. VI, septembre, p. 474-486. — *Arnolfus* (Arnoldus) *Vohburg., de miraculis S. Emmerami*, lib. II, ap. Pertz, *Script.*, IV, p. 543-574, édit. Waitz. — Rettberg, II, 189-193.

l'impossibilité d'exécuter son dessein ; les deux rives de l'Enns étaient complètement dévastées par les Avares ; nulle sécurité ; toute escorte, si puissante qu'elle fût, serait incapable de le protéger ; il ferait mieux de rester en Bavière et de travailler à y affermir le christianisme. Saint Emmeram, en effet, y trouva encore des importants vestiges d'idolâtrie, aussi bien dans les idées que dans les habitudes et mœurs populaires. Parcourant les villes, les bourgs, les villages, il annonça l'Evangile avec toute l'énergie dont il était capable, et aida beaucoup au progrès du christianisme en Bavière. Il se consacrait même à l'instruction de personnes particulières et leur expliquait la religion en détail ; son ministère était à la fois général et individuel. Après avoir passé trois années en Bavière, il résolut d'entreprendre le voyage de Rome. Il venait de prendre congé de la cour de Ratisbonne et avait déjà fait quelque chemin, lorsqu'un fils du duc, Lampert ou Landbert, courut après lui et le retint. Une princesse de Bavière avait été séduite par un chevalier bavarois, un comte peut-être. Emmeram étant parti, et cette princesse croyant sans doute qu'il était impossible de l'atteindre, et en tout cas qu'on ne l'inquiéterait point, le donna pour l'auteur de sa chute. Lampert en fut tellement révolté qu'il maltraita horriblement le saint, lui arracha les yeux, lui coupa le nez et les oreilles, les mains et les pieds. Emmeram, réduit à cet état, fut emporté à douze milles de là et ne tarda pas à succomber.

Aribon, quatrième évêque de Frising, au temps de Charlemagne, a laissé une biographie de saint Emmeram, qui renferme quantité de faits peu dignes de créance. D'après cette biographie, le saint aurait avoué le délit afin d'épargner les reproches et les châtiments au vrai coupable. Cela est-il vrai ?

On cite encore comme missionnaires de la Bavière Eustasius et Agilus, qui seraient également venus du royaume des Francs pour combattre la secte de Bonosus. Tout cela est fort douteux, car leur itinéraire tracé dans la vie de sainte Salaberge ne permet pas d'y placer la Bavière. Les Bavarois n'y sont pas nommés Bajoariens ou Bajowariens, mais ils portent le nom étrange de Baicariens, que nous ne voyons nulle part

ailleurs donner aux Bavarois. Nous devons donc rejeter ce voyage [1].

Un autre personnage remarquable pour les Bavarois est saint Corbinien, qui arriva dans ces contrées au commencement du huitième siècle, en 718 ou 719. Dès sa première jeunesse, il avait fui le tumulte du monde et s'était retiré dans une solitude profonde, pour s'y vouer à la contemplation des choses divines et s'y rendre capable de promulguer et d'accomplir sur la terre les lois d'un monde supérieur. Déjà le renom de sa sainteté avait attiré, de loin comme de près, dans sa retraite établie près de Paris, des multitudes innombrables. Plusieurs de ses visiteurs furent ramenés dans de meilleures voies, et quiconque l'avait approché s'en retournait plein de forces et prêt à changer de vie. Contrarié de cette affluence, non moins que des présents qu'on lui offrait de toutes parts, il se rendit à Rome et conjura le pape de lui indiquer une solitude où il pourrait vivre selon son attrait. Le pape n'entra point dans ses vues. Sachant avec quelle rare et merveilleuse vertu il agissait sur les esprits, il le nomma évêque et le chargea de parcourir le royaume des Francs, qui se trouvait alors dans un état déplorable, pour y prêcher l'Evangile. Corbinien, par esprit d'obéissance, accepta la commission du pape. Il passa plusieurs années dans le royaume des Francs, affermissant les uns dans la piété et dans toute espèce de bonnes œuvres, versant dans les autres les premières semences de la religion, effrayant les pécheurs par la crainte des châtiments de l'autre vie, répandant en un mot, dans la société allanguie et ravalée des Francs, des étincelles de vie spirituelle qui devaient se développer dans la suite. Corbinien voulut retourner à Rome pour demander au pape de le décharger de ce fardeau, afin qu'il pût consacrer le reste de ses jours à la pénitence et à la contemplation dans la paix de la solitude. Il traversa la Bavière et s'y arrêta quelque temps pour prêcher. Il allait poursuivre sa route, lorsqu'il fut de nouveau sollicité de se vouer au service de l'Eglise : dans le cas où il ne voudrait pas rester volontairement, des senti-

[1] Rettberg, II, p. 186-189. — Jonas, *Vita Eustasii*, ap. Mabillon, *Acta sanct.*, O., Ben., II, 117; *Vita Agili*, ibid., p. 319. — *Vita Salabergæ*, ibid., p. 424.

nelles étaient chargées de l'arrêter quand il passerait dans le royaume des Francs. Ces ordres avaient été donnés par la cour ducale, tant la Bavière affectionnait cet homme et la nature de ses travaux. Il resta donc en Bavière, travailla partout et fonda l'évêché de Frising[1]. Le duc allait au devant de tous ses désirs, même dans les cas où saint Corbinien avait à flétrir les désordres de sa cour, comme lorsqu'il attaqua un mariage illégitime et demanda sa rupture. On pourrait citer d'autres faits analogues qui, tout en lui attirant quelques persécutions, n'entravèrent pas son action bienfaisante.

Tels sont les trois hommes auxquels la Bavière est redevable de sa religion. Grégoire II, en 716, y envoya des légats pour mettre ordre aux affaires religieuses. Plusieurs missionnaires y travaillèrent encore dans la suite, mais ne comptent point parmi les premiers fondateurs de l'Eglise bavaroise.

2. *Les Alemanns et les Suèves*[2].

Si l'on regardait seulement à l'érection de quelques évêchés, les Alemanns pourraient passer pour les premiers chrétiens d'Allemagne, car nous en trouvons de meilleure heure parmi les Alemanns et les Suèves (deux noms synonymes) que parmi les Bavarois. Le canton d'Argovie (Suisse) possédait une ville du nom de Vindonissa, où résidait depuis longtemps un évêque quand les Bourguignons s'en emparèrent. Il se peut toutefois, que l'arrivée de l'évêque ait coïncidé justement avec celle des Bourguignons. Cet évêque était Bu-

[1] *Vita S. Corbiniani Frisingensis episc.* I (mort vers 730), auctore Aribone episc. IV Frising. (mort en 784); ap. K. Meichelbeck, *Historia Frisingens.*, 2 vol. in-fol. Augsb., 1724-1729, I, II, p. 3. — F.-X. Sulzbeck, *Leben des heil. Corbinian.* Rgsb., 1843. — Rettberg, II, 213-217. — M. Büdinger, *Zur Kritik altbayer. Geschichte,* 1857. *Aus den Sitzungsberichten der Wiener Akad.* 23. (Budinger essaie également de prouver qu'Eustasius et Agilus n'ont pas été en Bavière.) — Id., *Oesterr. Geschichte,* I, LXXXV, XCIV (CXL).

[2] J.-F. Huschberg, *Geschichte der Alemannen und Franken bis Chlodwig.* Sulzb., 1840. — J. Héfelé, *Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg.* Tüb., 1837. — Ch.-Fr. Stælin, *Würtembergische Geschichte,* t. I. Stuttg., 1841. — Gess, *Versuch einer kirchlich-politischen Landes-u. Culturgeschichte.* - Rettberg, II, 4-112. — J.-G. Sauter, *Kirchengeschichte Schwabens bis zur Zeit der Hohenstaufen.* Nœrdl., 1864.

bulcus[1] (534). Sous les Bourguignons, l'activité des évêques catholiques, surtout parmi les païens, fut très-restreinte et pour ainsi dire nulle. Après la ruine de leur empire, le siége épiscopal fut transféré de Vindonissa à Constance : c'était en 533, sous Clotaire Ier. Maxime fut le premier évêque de Constance. De la Forêt-Noire jusqu'à Ulm, en suivant le cours du Danube, le christianisme ne fit que d'imperceptibles progrès. Soit inactivité dans les premiers évêques de Constance, soit tout autre motif, ses succès jusqu'à la fin du sixième siècle et au commencement du septième ne furent pas aussi rapides qu'on l'aurait souhaité.

Vers la même époque, les Irlandais abordèrent dans ces contrées. Un des plus doctes prêtres de l'Irlande, Bangor, qui avait vécu longtemps dans un monastère, éprouvait le besoin irrésistible de mettre le pied sur le continent. On finit, non sans difficulté, par le lui permettre. Suivant la coutume de ce temps, il se mit à la tête de douze individus qui partageaient ses vues et se sentaient animés du même zèle que lui. Entrés en 590 dans le royaume des Francs, ils y trouvèrent encore des étincelles de foi, mais la morale chrétienne y avait complètement disparu, suivant ce qui est rapporté dans la Vie de saint Colomban. Un vaste champ s'ouvrait donc au zèle de ce dernier[2] et de ses compagnons, et ils y déployèrent la même ardeur que saint Rupert et autres missionnaires. Colomban se fixa définitivement dans les Vosges où il fonda le monastère de Luxeuil; mais comme il reprocha

[1] Cf. Gelpke, I, 194-197, *Bubulcus in Christi nomine episcopus civitatis Vindonissæ*. Il assista en 517 au concile d'Epaon. On croit qu'il mourut en 534. — Sur la translation de l'évêché à Constance, voir Gelpke, t. II, p. 248-254. Les œuvres de T. Neugart, t. I, p. 57, sur l'histoire ecclésiastique d'Alemannie et de Constance. Voir aussi *Gallia christiana*, t. V, 1731. — Héfelé, p. 172. — Catalogue des évêques de Windisch-Constanz, dans E.-F. Muelinen, *Helvetia sacra*. Bern., 1858.

[2] *Vita S. Columbani* (mort en 615), *auct. Frodoardo*, ap. Mabillon, *Acta sanct.* O. S. B., II, p. 30-40. — *Vita*, auct. Jona, *ibid.*, p. 5-29. — G.-Ch. Knottenbelt, *Disp. histor. theologica de Columbano*. Lugd. B., 1839. — Ant. Gianelli, *Vita di S. Colombano*. Torino, 1844. — Pœsl, *Leben des heil. Columban* (d'après les Bolland.), 1846. — Rettberg., II, 35-40. — Montalembert, *les Moines d'Occident*, t. III, liv. XI. *Saint Colomba*, p. 99-331. — J.-M.-S. Gorini, *Défense de l'Eglise*, 4e édit. Lyon, 1866, t. I, c. IX. — P. Heber, *Die vorkarolingischen christl. Glaubenshelden am Rhein*, 2e édit. Gœtt., 1867, p. 149-165.

au roi franc qui régnait dans ce pays, sa vie désordonnée, et que sa libre parole déplut surtout à la fameuse reine Brunehaut, il en fut expulsé. Il se dirigea vers la Suisse et arriva dans le pays de Zug et de Zurich [1], où il évangélisa les païens et opéra de nombreuses conversions. Chassé de nouveau, il s'arrêta dans les environs de Constance, près de Bregenz, l'ancienne Brigantium. De même que dans les Vosges, où il s'était caché dans les forêts, Colomban et ses moines avaient défriché les bois et cultivé le sol, de même ici il enseigna aux indigènes la culture des champs et des jardins, tout en les instruisant dans le christianisme. Persécuté de nouveau, il passa en Italie et fonda dans les Apennins le couvent de Bobbio, devenu si célèbre dans la suite. Un de ses plus illustres disciples, Gall, était resté sur le territoire de Constance : c'est lui qui a donné son nom à la ville suisse de Saint-Gall. Ce pieux disciple vivait solitaire au sein des plus sombres forêts et travaillait activement, lui et les siens, à la diffusion de l'Evangile [2]. Ses disciples et amis, saint Magnus, appelé aussi Mang ou Magnoald [3] (mort en 655) et saint Théodore prêchèrent dans les environs de Kempis et de Fussen. Un des amis de saint Gall, Jean, devint évêque de Constance, après que lui-même eut refusé l'épiscopat. Zélé, enthousiaste en même temps que prudent, Jean [4] étendit les victoires du christianisme dans toute l'Alemannie et la Souabe, et le pays presque tout entier n'était plus habité que par des chrétiens. A partir de 633, ses travaux furent partagés par un autre Irlandais, saint Fridolin, qui, après avoir prêché dans le

[1] F. Keller, *Geschichte der Inseln Ufenau und Lützelau im Züricher See* (t. II des *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich*). — Montalembert, *loc. cit.*

[2] *Vita S. Galli* (mort en 640) primum ed. Ild. Arx, apud Pertz, t. II, p. 6-21. Berl., 1857. — *Vita*, auct. Walafrido Strabone, ap. Mabillon, II, p. 227-250. — Héfélé, p. 261-304. — Rettberg, II, 40-48. — Id., *Observationes ad vitam S. Galli spectantes.* Marb., 1842, in-4°. — Gelpke, t. II, 1861, p. 254-278, *Die Stiftung des Klosters Sct. Gallen.* — Ild. Arx, *Geschichte des Kant. Sct. Gallen*, 1810-13, 3 vol. — K. Greith, *Der heil. Gallus. der Apostel Alemanniens. St. Gallen*, 1864.

[3] G.-T. Rudhart, *Aelteste Geschichte Bayern's*, p. 343. — L. Babenstuber, *S. Magnus, Algoiorum apostolus*, 1721. — Koch-Sternfeld, *Der heil. Mangold in Oberschwaben* Passau, 1825. — J.-B. Tafrathshofer, *Der heil. Magnus, Apostel des Algæu's.* Kempt., 1842. — Rettberg, II, 146-151.

[4] Gelpke, II, p. 270-274 ; *Constanz u. St. Gallen*, 278-283.

canton de Glaris, à Coire même, se rendit à Bâle, où il étendit au loin son activité évangélique[1].

La lenteur des progrès du christianisme en Alemannie vient de ce qu'il n'y avait point là, comme en Bavière, un duc qui dominât sur toute l'étendue du pays. D'autres inconvénients s'y ajoutèrent vers la fin du huitième siècle. Le royaume des Francs ayant été attaqué par plusieurs nations barbaresques du nord, et surtout les mahométans d'Espagne ayant pénétré jusqu'au cœur de la Gaule, les Alemanns se persuadèrent qu'ils devaient, eux aussi, secouer la domination des Francs, et l'idée vint aux seigneurs de ce pays qu'en se débarrassant du joug des Francs, ils ébranleraient du même coup le christianisme. En ce temps-là, et pendant que Charles Martel était majordome, le christianisme dépérissait sensiblement, et il était à craindre qu'en plusieurs endroits on ne retombât dans l'ancien paganisme. Un gentilhomme alemann, Sindolas, avait entendu dire d'un évêque des Gaules que ses sermons produisaient des effets merveilleux : c'était saint Pirmin[2], évêque de Metz ou de Meaux, dont les mérites, fort grands assurément, ont été rarement appréciés à leur juste valeur. Sindolas alla le trouver et acquit la conviction que c'était vraiment un homme de Dieu. Sur sa prière, Pirmin se rendit en Alemannie pour y soutenir le christianisme chancelant. Le cercle de ses travaux s'élargit considérablement. Il convertit et évangélisa l'Alsace, le Brisgau, la Forêt-Noire, la Bavière rhénane, l'Odenwald, et y fonda plusieurs couvents. Il résidait de préférence dans l'île de Reichenau, sur le lac de Constance, qu'il affectionnait particulièrement. Il y établit un monastère qui fut pendant des siècles un soutien de la religion et des lettres dans ces contrées. Il fut aussi

[1] Cf. *Vita*, dans Mone, *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*. Carlsruhe, 1845, I, p. 1-17 (99-111). — Rettberg, II, 29-35. — La *Vie* de Fridolin qui, selon l'opinion actuelle, mourut vers 540, est attribuée au moine Balther, au dixième siècle. — Héfelé, p. 243-250. — Stælin, I, 266. — Schaubinger, *Geschichte des Stiftes Sæckingen und des heil. Fridolin*. Eins., 1852. — Gelpke, I, 291-306. — Ph. Heber, p. 108-142.

[2] *Vita S. Pirmini* (mort en 753), Mone, *loc. cit.*, 30-36 (connue depuis peu, écrite au neuvième siècle seulement; cf. *Nachtræge*, p. 528). — Héfelé, p. 334. — M. Gœrringer, *Pirminius, Geschichte des linken Rheinufers*. Zweibr., 1841. — Rettberg, II, 50-58. — Ph. Heber, p. 212-248. — F.-X.-C. Staiger, *Die Insel Reichenau*. Lind., 1860. — Gelpke, II, 283-310.

appelé en Bavière, sous le duc Odilon, et fonda plusieurs couvents sur le Danube.

Les renseignements sur les origines du diocèse d'Augsbourg[1] sont fort rares et peu sûrs. Ce qui est certain, c'est qu'un évêque du nom de Zosime y arriva du royaume des Francs sur la fin du sixième siècle. Vers 633, le roi Dagobert fixa l'Iller comme limite des évêchés d'Augsbourg et de Constance. Il suit incontestablement de là qu'il dut y avoir déjà précédemment des évêques à Augsbourg et qu'il est inutile de vouloir préciser davantage les travaux de Zosime et la durée de son épiscopat. Du premier au cinquième ou sixième évêque d'Augsbourg nous ne savons absolument que les noms conservés dans les catalogues de cette Eglise. C'est en 738 seulement que nous rencontrons l'évêque Wichpert ou Wikterp, connu par ses relations avec saint Boniface. Plusieurs auteurs ne commencent que par lui la série des évêques[2].

3. *Les Francs, les Frisons et les Hollandais*[3].

Vers 686, le christianisme fut importé dans la France orientale, l'ancien noyau des Francs, par des prêtres irlandais qui y arrivèrent sous la conduite de l'évêque Kilien[4]. Parmi eux se trouvaient le prêtre Koloman et le diacre Totéan. Ils

[1] Voir t. I, p. 232-233. — Pl. Braun, *Geschichte des Bischœfe von Augsburg,* 4 vol., ibid., 1813-1814. — Nous pensons que Narcisse (304-305) fut le premier évêque d'Augsbourg, et que Denis, malgré quelques doutes, fut son successeur; nous croyons qu'au temps de la domination des Alemanns, la succession des évêques fut interrompue, mais qu'un évêque fut de nouveau établi vers 536, lors de l'extension de la domination des Francs.

[2] C. Stengel, *Vita S. Wicterpi, episcopi Augustani.* Aug. Vind. 1607. — Pertz, *Monum.,* IV, 383, 427.

[3] Van Heusden, *Batavia sacra, sive res gestæ apostolicorum virorum, qui fidem Bataviæ intulerunt.* Bruxell., 1714 (1755). — *La Belgique chrétienne, ou histoire de la religion en Belgique,* par J.-B. Dufau. *L'Histoire du développement et de l'introduction du christianisme en Belgique.* Liége, 1847. — Fr.-X. de Ram, *Collectio synodorum Mechilinensium,* II, 1830. — *Collectio synodorum in diœcesi Gandavensi,* 1840. — Idem, *Levens van de voornaemste Heyligen en roemweerdige persoonen der Nederlanden.* Mecheln, 1824 (*Hagiographie nationale*).

[4] Ign. Gropp, *Leben des heil. Kilian.* Würzb., 1738. — J. Rion, *Leben und Tod des heil. Kilian und seiner Gefæhrten.* Aschaffb., 1834. — Rettberg, II, 303-307. — Reuss, *Monumenta kilianea.* Herbip., 1844. — J.-G. Eckhard, *Commentarii de rebus Franciæ orientalis.* Wirceb., 1729.

s'arrêtèrent dans le voisinage de Wurzbourg, et de ce centre ils annoncèrent le christianisme sur les rives du Mein. Ils y rencontrèrent un duc païen, du nom de Gozbert, qu'ils introduisirent dans le sein de l'Eglise. Gozbert vivait dans une union illégitime avec Gailane. Kilien garda d'abord le silence, et lorsqu'il le vit bien affermi dans le christianisme, il l'invita à rompre ce commerce. Le duc y consentit, mais non Gailane, et un jour que Gozbert était absent, elle fit saisir et mettre à mort les missionnaires irlandais. Mais le christianisme avait déjà poussé de trop profondes racines pour qu'il fût possible de l'extirper. Il survécut donc à la mort de ces missionnaires sans faire néanmoins beaucoup de progrès. La vie de saint Kilien, qui nous est restée, est une des plus faibles de ce temps. Les faits y sont trop rares ; rien n'y est mis dans un relief saisissant : ce ne sont que des lieux communs. De là vient que les travaux de ces Irlandais sont peu connus des Français actuels. Il est probable que l'histoire n'a conservé que les noms de quelques personnes isolées. En 686, Kilien avait demandé au pape Conon d'être envoyé en Allemagne ; il dut y rester environ quatre ans.

Vers le même temps, la mission avait déjà été ouverte dans un pays important, celui des Frisons, à l'endroit où le Rhin se jette dans la mer allemande. La prédication apostolique y fut inaugurée par un Anglo-Saxon, saint Wilibrord[1], aidé de douze compatriotes, dignes à tous égards d'être placés parmi les plus grands missionnaires d'Allemagne avant saint Boniface. Le théâtre de ses travaux s'étendait depuis

[1] *Remarques critiques sur l'histoire de S. Villibrord,* traduit de l'allem. du Dr Binterim. Louv., 1831. — P.-M.-P. Alberdingk Thym (et L. Tross), *Der heil. Wilibrord.* Münst., 1863. — Id., *H. Wilibrordus : Apostel der Nederlanden.* Amsterd., 1861. — Auch, *Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden.* — Diest Lorgion, *Geschied. van de invœring des christend. in Nederland.* — B. Glasius, *Geschiedenis der christel. Kerk in de Nederlanden.* Leyd., 1820, 3 t. — J. Engling, *Apostolat des heil. Willibrord im Lande der Luxemburger.* Lux., 1863.— Moll, *Kerkgesch. van Nederland.* — H.-J. Royaards, *Geschiedenis der Invœring en Vestiging van het Christendom in Nederland,* te Utrecht 1844 (avec indication des ouvrages hollandais). — Rettberg, II, 505-544. — Deyks, *Emendationen zur* Vita Willibrordi. Münst., 1856. (Cette *Vie,* par Alcuin, dans Alc. *Opera,* éd. Frobenius, II, 2, se trouve aussi dans l'appendice de Deberich, *Beitrœge zur rœmisch-deutschen Geschichte am Niederrhein.* Emmerich, 1850.) — Heber, p. 193-212.

Utrecht, connue alors sous le nom de Wiltenbourg, jusqu'au Luxembourg actuel, dans la direction de Trèves. Une guerre qui éclata alors entre Charles Martel, roi des Francs, et Radbod, prince des Frisons, entrava beaucoup l'œuvre paisible de la prédication évangélique, et Wilibrord, arrêté dans son œuvre, quitta le pays après un court séjour, espérant que la doctrine de la croix y retrouverait bientôt un succès plus heureux. Mais un long temps se passa avant qu'il osât retourner dans la Frise. En attendant des jours meilleurs, il alla évangéliser d'autres contrées, le Danemark, par exemple. Il avait aussi procuré de nombreuses conversions dans la Belgique, habitée en grande partie par des Allemands.

Avant Wilibrord, saint Amand, saint Audemar et saint Eloi avaient travaillé environ depuis Bruxelles jusqu'à Anvers, et érigé plusieurs églises. Saint Amand devint évêque de Maestricht et propagea au loin dans les Pays-Bas l'ordre de saint Benoît.

§ 9. **Saint Boniface**[1].

Saint Boniface est vénéré comme l'apôtre de l'Allemagne. Pour mieux constater ses titres, nous devons jeter un coup d'œil sur la situation où il trouva l'Eglise d'Allemagne. Le christianisme avait déjà jeté des racines en Bavière, en Souabe ou Alemannie, chez les Francs et dans les Pays-Bas. Toutefois, il existait encore partout de nombreux restes d'idolâtrie. Il s'agissait de les extirper jusqu'à la racine et de prendre des mesures pour en empêcher le retour. Entre

[1] *Vita sancti Bonifacii*, auct. Wilibaldo; *loc. cit.;* en allem. : Bern. Simson. Berl., 1863. — Auctore Othlone, c. MC. — Bonif. *Epistolæ*, ed. Wuerdtwein. Mogunt., 1789, in-fol., ed. Giles. Oxon., 1346, 2 tom. — *Monumenta moguntina*, ed. Phil. Jaffé. Berol., 1866; t. III de la *Bibliotheca rerum germanicarum*, p. 1-506. (*Briefe des heil. Bonifacius und Lullus*, de la *Vita*, auct. Wilibaldo, et ex Othlonis *Vita*.) — Ozanam, *Etablissement du christianisme en Allemagne*. — J.-Ch.-A. Seiters, *Bonifacius, Apostel der Deutschen*. Mainz., 1845. — Rettberg, t. I, 309-419; t. II, p. 307-372. — F.-H. Reinerding, *Der heil. Bonifacius*. Würzb., 1855. — Gams, *Die eilfte Sæcularfeier des Martyrtodes des heil. Bonifacius*. Mainz, 1855. — Héfelé, *Conciliengeschichte*, III, p. 458-549. — K. Hiemer, *Die Einfuhrung des Christenthums in den deutschen Landen*. Schaffhouse, 1857-1861, 6 vol.

les peuples placés sous la domination des Francs, deux nations restaient encore à convertir, celles des Thuringiens et des Hessois, peuples indigènes de deux vastes provinces. — La Bavière n'avait qu'un évêque, Vivilo, qui avait d'abord résidé à Lorch (?), puis à Passau, dont il est ordinairement cité comme le premier évêque. — Salzbourg et Frising n'avaient encore aucun évêque à cette époque. — Chose désolante, une multitude d'hérésies s'étaient propagées en Allemagne.

Nous avons vu jusqu'ici que de nombreux missionnaires sortis de l'Angleterre, de la Bretagne et de la France étaient allés évangéliser l'Allemagne. Plusieurs d'entre eux, imbus de doctrines hérétiques, d'opinions et d'idées aventureuses, d'absurdités de toutes sortes, produisaient plus de mal que de bien. Un grand nombre de ces hérétiques, Irlandais ou Bretons pour la plupart, figurent dans la Vie de saint Boniface.

Dans le capitulaire que Grégoire II remit à ses légats de Bavière, il leur était recommandé de s'enquérir s'il n'y avait point de gens qui niassent l'éternité des peines de l'enfer et la résurrection de la chair. Il voulait parler des manichéens et des Africains[1]. Les plus saillants de ces hérétiques étaient un Franc du nom de Clément et l'Irlandais Adalbert[2]. Celui-ci enseignait qu'il n'était pas permis de dédier une église aux apôtres ni aux saints en général; il parlait contre l'intercession des saints, inculquait au peuple de prier Dieu en s'adressant directement à lui, exemptait les fidèles de la confession détaillée de leurs péchés et absolvait quiconque se bornait à se déclarer pécheur, car il prétendait tout savoir. Quoiqu'il se donnât pour prêtre, et même pour évêque, il est probable qu'il n'avait jamais été ordonné. Pour accréditer sa mission, il eut recours à une fourberie insigne; il assura qu'un document tombé du ciel à Jérusalem ou sur le mont Sinaï, lui était enfin parvenu après mille détours rares et merveilleux : c'est là qu'il avait reconnu sa mission. — Le peuple, sorti naguère d'une barbarie si profonde, n'était point capable de démêler cette imposture, et comme Adalbert possédait

[1] 15 mars 716. — Mansi, XII, 257. — [2] Héfelé, III, 479, 485-513, passim.

d'ailleurs d'excellentes qualités, qu'il était sans doute éloquent et s'acquittait de toutes choses avec une grande aisance, il séduisit la multitude. Il connaissait des génies merveilleux dont nul jusque-là n'avait ouï parler : d'où il est permis de conclure qu'il avait dû avoir précédemment d'étranges relations. Il pratiquait aussi la théurgie, et se disait en possession de certains mystères par lesquels il pouvait forcer Dieu et les intelligences supérieures à faire toutes ses volontés. Saint Boniface crut qu'il s'agissait de reliques; en tout cas, il est peu probable que ce fussent des reliques de saints, car Adalbert en réprouvait le culte; c'étaient simplement de prétendus artifices de magie. Tel était Adalbert. Si de pareils hommes avaient prévalu, c'en était fait de l'Eglise d'Allemagne et de toute civilisation. Leurs sermons ne renfermaient que les plus grossières et les plus funestes extravagances; c'était un amalgame de toutes les superstitions imaginables. Quant à Clément d'Irlande ou d'Ecosse, il s'insurgeait contre l'autorité des Pères et de la tradition, et les remplaçait par ses propres rêveries. Ennemi du célibat des prêtres, il soutenait les mariages interdits parmi les chrétiens pour cause d'affinité et de parenté.

Des hommes de ce caractère, nous en rencontrons partout sur les pas de saint Boniface, tel que Eremwulf en Bavière, sur lequel nous manquons de données précises. Joignez-y une foule de prêtres immoraux qui suscitaient au saint mille embarras, et qu'il fallait ramener dans la bonne voie ou du moins rendre inoffensifs. Saint Boniface y parvint; aussi est-ce à juste titre qu'il porte le nom d'apôtre de l'Allemagne.

Boniface, qui s'appela d'abord Winfried, naquit en 680 de parents nobles, dans le comté de Devonshire en Angleterre. Ses parents confièrent son instruction et son éducation à un couvent de Bénédictins[1]. Après y avoir passé plusieurs années et fait de grands progrès, il fut envoyé au couvent

[1] *Bonifacii archiepiscop. et martyris opera quæ extant omnia, nunc primum in Anglia ope codd. mss. editionumque optimar.* ed. J.-A. Giles, 2 vol.; vol. I, epistolæ; vol. II, opuscula (38 1/2 vol.). Oxon, 1844-1846. — *Bonifacius, des Apostels der Deutschen, sæmmtl. Briefe zum Erstenmal vollstændig übers. von C. Chr. G. Wiss.* Fulda, 1842.

de Nhutscelle, où se trouvait une excellente école. Familiarisé avec toutes les connaissances que l'Angleterre possédait alors, il entra dans le sacerdoce et sentit l'invincible besoin de se consacrer à l'instruction du peuple délaissé, en l'initiant à la pure doctrine de l'Evangile. A une rare éloquence il joignait un air de distinction qui le signalait parmi tout le clergé d'Angleterre. Aussi des affaires très-importantes lui furent-elles confiées de bonne heure, même par des conciles. On se proposait de le nommer abbé de son premier couvent, mais il se crut à la fois incapable et indigne d'une telle fonction, et il l'accepta d'autant moins qu'il nourrissait déjà le projet d'aller convertir l'Allemagne. En 716, il entreprit le voyage de la Frise avec plusieurs compagnons; mais il trouva ce pays si bouleversé par la guerre et dans une telle confusion, qu'après un court et inutile séjour, il se vit obligé de retourner en Angleterre. A peine avait-il salué ses amis qu'il partait de nouveau pour Rome où il allait demander une mission en Allemagne. Autorisé par le pape Grégoire II (715), il pénétra dans la Thuringe. Mais soit que les circonstances extérieures lui fussent défavorables, soit qu'il n'eût pas assez d'expérience, il alla passer environ trois années dans la Frise pour achever de se former. Il reparut ensuite dans la Hesse et la Thuringe et y travailla avec un tel succès que la plupart des habitants se convertirent. Il y resta jusque vers l'année 723 et reprit le chemin de Rome pour y rendre compte de ses travaux en Allemagne. Heureux de ces magnifiques résultats, Grégoire le remerçia avec effusion et lui souhaita de porter dans la suite des fruits encore plus abondants. Sacré évêque[1], Boniface retourna dans la Hesse et la Thuringe, où il appela d'Angleterre plusieurs coopérateurs, qui animés du même zèle et de la même activité que lui, prêchèrent l'Evangile dans les lieux les plus écartés, dans les plus sombres forêts de ces deux pays, qu'on put considérer désormais comme convertis et affermis dans le christianisme. Les localités particulières où il prêcha, fonda des couvents, organisa les affaires religieuses, sont, dans la Hesse : Amœnebourg, Fritzlar, Burabourg; dans la

[1] Le 30 novembre 722, selon Jaffé (*loc. cit.*, p. 451).

Thuringe : Aschaffenbourg, Ohrdruf, Erfurt. Il passa ensuite en Bavière, sous le règne du duc Hucpert[1]. On raconte qu'il parcourait à pied de longues distances, prêchait partout avec enthousiasme et opérait de nombreuses conversions ; il expulsa plusieurs prêtres corrompus et confondit plus d'un hérétique. Dans la période actuelle de sa vie, nous le voyons occupé uniquement à convertir les païens. Désormais, il va paraître sur un théâtre plus vaste et presque entièrement nouveau.

En 738, sous le règne de Grégoire III, il entreprit son troisième voyage de Rome. Grégoire le nomma archevêque et lui conféra le pallium. Il fut aussi nommé légat du pape en Allemagne. Les pleins pouvoirs qu'il reçut à Rome et qui étaient fort étendus, Boniface ne les employa qu'aux intérêts du christianisme et à régler les affaires ecclésiastiques. A son retour, il entra aussi dans la Bavière, où, sur la demande du duc Odilon, il prêcha durant plusieurs jours. Mais son œuvre la plus importante fut l'organisation de l'épiscopat bavarois, et la fixation des limites de chaque diocèse. Il consacra des évêques pour Salzbourg, Frising, Ratisbonne, et confirma l'évêque Vivilo de Passau. Les autres évêchés d'Allemagne n'étaient pas non plus organisés; chaque évêque y était indépendant; nulle province ecclésiastique, point de métropolitain, point de conciles. L'action concertée des évêques, qui eût été si puissante et si avantageuse, était inconnue en Allemagne. Le pape chargea Boniface d'assembler plusieurs conciles, dont le premier, *concilium germanicum* I, fut tenu en l'année 742, sous le pape Zacharie, à Augsbourg ou à Ratisbonne[2]. On y vit aussi les évêques de Spire, de Worms et de Bâle. L'année suivante, un autre fut célébré à Leptines (Leptinum)[3], près de Cambrai : on y confirma les statuts du précédent et porta des décrets contre les hérétiques Adalbert

[1] Hucpert mourut en 739 (non de 735 à 736). Pertz, *Monum. germ.*, IX, 563, 768.

[2] Binterim, *Pragmatische Geschichte der deutschen Concilien*, t. II. Mainz, 1842, p. 117-122. — Héfelé, III, 464-467. — Binterim, p. 21, croit que le concile fut tenu à Francfort. Suivant Rettberg, il fut célébré hors de la Bavière.

[3] Hahn, *Qui hierarchiæ status fuerit Pippini tempore*. Breslau, 1853. — Oelsner, *De Pipino rege Francorum*, 1853. — Héfelé, III, 467-479.

et Clément. Un lien existait désormais entre l'épiscopat d'Allemagne ; l'Eglise y était régularisée et affermie. Boniface, qui avait aussi reçu le pouvoir de fonder de nouveaux évêchés, établit celui d'Eichstædt, dont Wilibald, appelé d'Angleterre par Boniface, fut le premier évêque[1] ; celui de Wurzbourg, qui eut pour premier évêque saint Burkard, un autre Anglais; ceux d'Erfurt et de Burabourg : ce dernier fut transféré plus tard à Paderborn[2]. A partir de ce moment, on pouvait dire avec raison que l'Eglise d'Allemagne était constituée et assise sur ses propres bases.

Dans ces derniers travaux, de même que dans ses autres courses apostoliques, Boniface fut puissamment soutenu par les seigneurs francs, les majordomes Pépin et Carloman. Pépin insista auprès du souverain pontife pour qu'il fût placé à la tête d'un archevêché particulier. Boniface reçut celui de Mayence, qui avait pour suffragants un grand nombre, ou plutôt la plupart des évêchés d'Allemagne. Ces évêchés, toutefois, si nous exceptons ceux de la Bavière, se réduisaient aux suivants : Coire, Bâle, Strasbourg, Spire, Worms, Eichstædt, Wurzbourg, Erfurt, Burabourg (ou Fritzlar), Cologne, Liége, Utrecht et Trèves (Augsbourg, Constance), archevêché immense, qui allait être modifié dans la suite et fournir plusieurs archevêchés. Carloman et Pépin, voulant que la Gaule proprement dite profitât aussi des travaux de Boniface, le mandèrent pour qu'il tînt des synodes et établît l'ordre dans les affaires ecclésiastiques. Le crédit du saint s'accrut à un tel point, qu'il fut chargé par le pape de conférer l'onction royale à Pépin devenu roi des Francs. Après avoir opéré tant et de si grandes choses, il désira visiter une dernière fois les Frisons et achever la conversion de ce peuple. Il s'y rendit de Mayence, édifia plusieurs églises et convertit un grand nombre de païens. Surpris par une bande de ces derniers au moment où il donnait la confirmation à une troupe de néophytes, il subit le martyre avec cinquante-deux des siens le 5 juin 755. Ainsi mourut, sur le sol même où il

[1] Popp, *Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland, besond. Einrichtung der Diœcese Eichstædt* (jusqu'en 1100, année jubilaire de l'évêché), 17 1/2 vol., 1845. — H. Hahn, *Die Reise des heil. Wilibald nach. Palæstina. Eine histor-geograph. Abhdl.* Berl., 1856, in-4o.

avait commencé ses missions, cet homme de Dieu qui a si bien mérité de l'Allemagne. Son cadavre fut transféré d'abord à Mayence, puis au couvent de Fulde, qu'il avait fondé lui-même et où il avait souhaité de reposer.

De même que la vie de saint Boniface peut se réduire à deux chapitres, ses mérites peuvent se partager en deux classes. La première moitié de sa vie fut consacrée à convertir des peuples encore païens, les Frisons, les Hessois et les Thuringiens; la seconde fut surtout employée à consolider et organiser la situation religieuse de l'Allemagne, à renouveler l'épiscopat de la Bavière, fonder de nouveaux évêchés, placer tous les évêques sous la surveillance et la direction d'un métropolitain. Sa lutte contre les hérétiques et les prêtres immoraux se prolonge également à travers les deux phases de sa carrière.

Saint Boniface, malgré les services éclatants qu'il rendit à l'Allemagne, n'en fut pas moins en butte, comme il l'est encore aujourd'hui, à toute espèce d'accusations. On lui a fait un reproche de ce qui était la condition même de sa haute influence et de ce qui lui a valu le titre d'apôtre de l'Allemagne. On l'a accusé, même parmi les catholiques, d'avoir placé l'Allemagne, l'Eglise allemande, dans une trop grande dépendance du Saint-Siége. Avant lui, dit-on, il était inouï qu'on consultât d'abord le pape avant d'ériger un évêché et qu'on le priât d'approuver la nouvelle circonscription d'anciens diocèses; inouï qu'on s'adressât au pape pour savoir s'il fallait tenir des conciles, et par conséquent qu'on en soumît les décrets à son approbation. En ce qui regarde les conciles, on oublie que saint Boniface n'aurait pas pu en tenir sans les pleins pouvoirs du pape. Les évêques de Constance, Spire, Augsbourg ne lui devaient, comme tels, aucune obéissance. Comment aurait-il songé à les convoquer en concile s'il ne s'était pas appuyé sur une autorité supérieure et reconnue de tous? Sans cette conduite de Boniface, les conciles eussent été impossibles; ces excellents décrets, cette action commune de l'épiscopat, rien de tout cela n'aurait eu lieu; chaque évêque fût resté isolé, et l'Eglise d'Allemagne n'aurait pas pris cette vigueur que nous lui voyons maintenant.

De plus, il est facile de voir, et les circonstances de l'époque le prouvent suffisamment, que l'avenir des évêchés institués par Boniface dépendait de la confirmation du Saint-Siége : existence, durée, progrès, tout était subordonné à Rome. Dans un temps si fertile en hérétiques, quels désordres et quelle confusion n'aurait-on pas vus s'il avait été loisible à tout hérétique d'établir un évêché? C'est justement parce que les créations de saint Boniface émanaient de Rome et s'y rattachaient qu'elles ont subsisté. Toutes les autres tentatives échouèrent, parce qu'il leur manquait cet appui. On a fait un reproche à saint Boniface de ce qui était le principe même de la prospérité de l'Eglise d'Allemagne.

On l'accuse encore d'avoir usé, dans son propre intérêt, d'une sévérité excessive envers les évêques et les prêtres. Il y avait à Mayence un évêque qui, selon la coutume de plusieurs prélats de ce temps, s'était joint à l'armée des Francs dans son expédition contre l'ennemi. Cet évêque resta sur le champ de bataille. Son fils, Gewilieb, qui lui succéda sur le siége de Mayence, irrité contre celui qui avait tué son père dans le combat, le fit rechercher, amener devant lui et le perça de son épée. Gewilieb n'avait du reste aucune des vertus et ne remplissait aucun des devoirs d'un évêque : il n'aimait que la chasse et les plaisirs qui l'accompagnent [1]. Un tel homme était certainement indigne de la charge épiscopale. Accusé à Rome par Boniface, Gewilieb fut déposé dans un concile allemand confirmé par le pape. Pépin et Carloman demandèrent alors et obtinrent de Rome que Boniface fût porté sur le siége de Mayence. La malveillance et la passion ont conclu de ce fait que Boniface n'avait accusé Gewilieb qu'en vue de le supplanter. Boniface, sévère comme il l'était, devait nécessairement intervenir, car il était impossible de laisser à l'Allemagne des pasteurs qui, loin de la retirer de la barbarie, n'auraient fait que l'y plonger davantage. Boniface a prouvé par toute sa conduite qu'il se souciait peu de devenir évêque de Mayence. S'il avait ambitionné de tels postes, il

[1] Suivant la *Passio S. Bonifacii* (Jaffé, III, 471-473), Gewilieb ne devint évêque que plus tard, et joignait à la manie de la chasse le dévergondage des mœurs. — Héfelé dit le contraire, t. II, p. 489, 493.

aurait obtenu depuis longtemps un évêché meilleur que celui-là[1].

On lui a reproché d'avoir usé de petits moyens dans son mode de conversions, par exemple, d'avoir défendu aux Allemands de manger de la viande de cheval, comme si ces choses-là avaient quelques rapports à la religion. En faisant une pareille défense, saint Boniface voulait habituer les Allemands à la culture des champs, de même qu'il les désaccoutuma peu à peu de la chasse, de leurs mœurs féroces et sauvages et les civilisa. Il leur rendit un véritable service. Quelques-uns lui ont aussi reproché une ignorance grossière, surtout à l'occasion de sa querelle avec l'Irlandais Virgile ou Véagil, qui fut ensuite évêque de Salzbourg et qu'on vénère encore aujourd'hui sous le nom de saint Virgile. Certains prêtres d'Allemagne se servaient, en donnant le baptême, de la formule suivante : *In nomine Patria, et Filia, et Spiritua sancta*. Boniface soutenait qu'un tel baptême était invalide ; Virgile affirmait le contraire, prétendant que ce n'était là qu'un latin vulgaire, une prononciation défectueuse qui ne nuisait point à la validité du baptême. Le pape, consulté, décida en faveur de Virgile. Le même Virgile prétendait en outre que d'autres hommes vivaient dans une autre hémisphère, c'est-à-dire qu'il y avait des antipodes. Boniface, qui n'était point de cet avis, consulta le pape, qui, cette fois, lui donna raison. Le pape Zacharie et saint Boniface se trompaient sans doute[2], mais on n'exigera point qu'un apôtre de l'Allemagne soit tout ensemble astronome et géographe. Tous ces reproches ne sont, on le voit, que des futilités et des vétilles : il fallait bien dire quelque chose pour essayer de ternir le gloire de ce grand apôtre.

Un autre mérite de saint Boniface, qui ne le cède à aucun de ceux que nous avons rappelés, c'est d'avoir, malgré la rigidité de ses mœurs, malgré son interprétation littérale des canons dont il imposait partout l'exacte observance, usé

[1] On lui avait autrefois promis Cologne; mais les Francs ne tinrent point parole.

[2] Seiters, page 434, dit le contraire. La manière dont Virgile parlait des antipodes était certainement contraire au dogme de l'unité de l'espèce humaine. — Héfelé, p. 523.

en bien des cas de ménagements et d'une condescendance exceptionnels. Très-affable de caractère, il possédait l'art d'attirer la jeunesse et de la remplir d'enthousiasme pour sa personne. Et c'est ainsi qu'il forma en Allemagne une vaste école, une sorte de confrérie de jeunes hommes qui devinrent très-influents, et qui lui ayant prêté leur concours, continuèrent après lui sa glorieuse entreprise. Toutes les institutions dont nous avons parlé, toutes les conversions qu'il opéra seraient retombées dans le néant s'il n'eût pas formé des hommes qui, animés du même zèle, poussés par la même flamme et imbus des mêmes vertus, continuassent d'agir selon son esprit. Les principaux disciples de saint Boniface sont : saint Grégoire, surnommé d'Utrecht, parce qu'il fut abbé d'un couvent de Bénédictins de cette ville. Né dans la province de Trèves et de Cologne, d'une famille allemande très-considérée, il avait fait d'excellentes études dans sa jeunesse. Il se trouvait un jour auprès de sa tante, abbesse de Trèves, lorsque saint Boniface vint à entrer. Le jeune Grégoire, âgé alors de quinze ans, faisait la lecture de l'Ecriture sainte aux religieuses qui prenaient leur repas. Quand il eut achevé, Boniface lui demanda s'il savait ce qu'il venait de lire. Sans doute, répondit le jeune Grégoire, je sais où j'ai commencé ma lecture. — Je ne l'entends pas ainsi, reprit le saint; je vous demande de me dire en allemand le sens de ce que vous avez lu. — Cette fois, Grégoire dut avouer qu'il ne savait pas ce qu'il avait lu. Saint Boniface lui expliqua le chapitre qu'il venait de parcourir, et cette explication parut si touchante à Grégoire qu'il se sentit plein d'amour pour le saint, et demanda à sa tante de lui permettre d'aller à son école et de l'accompagner. On fit tout pour l'en dissuader, car il était d'une complexion délicate, et Boniface menait au sein des forêts et parmi les barbares une vie très-rigoureuse et pleine de dangers. Grégoire persista cependant, et il fallut consentir à ses désirs. Dès ce jour-là il vécut souvent dans les forêts de la Hesse et de la Thuringe, et devint un des plus chers disciples de saint Boniface.

Il devint dans la suite abbé d'Utrecht, et fut chargé comme tel de l'administration épiscopale d'un vaste diocèse; c'est pourquoi on l'a nommé, quoique à tort, évêque

d'Utrecht. Un de ses disciples nous a laissé de lui une touchante biographie [1].

Un autre disciple également très-affectionné de saint Boniface fut saint Sturme (Sturmio). Boniface, traversant un jour la Bavière pour se rendre à Rome, exerça sa puissance ordinaire d'attraction sur plusieurs jeunes hommes de la noblesse bavaroise, et un grand nombre furent élevés à son école, conformément aux vœux de leurs parents. Sturme était de ce nombre. Il alla, très-jeune encore, auprès du saint et l'accompagna pendant trois ans dans ses voyages. Sturme avait un goût prononcé pour la solitude et la vie monastique, et saint Boniface ne l'appelait jamais que son ermite. Il demanda la permission de fonder un couvent, qu'il érigea à Fulde dans une vaste forêt nommée *Buchonia*, lieu complètement inculte et qui fut converti en un sol fertile par les soins de Sturme et de ses compagnons. Boniface, heureux de voir prospérer cette institution, la visitait souvent et l'avait choisie d'avance pour le lieu de sa sépulture. Fulde est devenu un des grands appuis de l'Eglise dans sa lutte contre les païens, un foyer de hautes études et de civilisation [2].

Devenu abbé, Grégoire d'Utrecht rassembla autour de lui, dit son biographe, une multitude de jeunes gens venus de la Souabe, de la Bavière, de la Frise, de la Thuringe, etc. Il les instruisit dans les sciences, et une foule de missionnaires et de pasteurs de l'Eglise sortirent de son école, de même que de l'école de Sturme de Fulde. L'Angleterre avait envoyé au secours de Boniface : Bourkard, évêque de Wurzbourg; Wilibald, évêque d'Eichstædt; Wunibald, qui fonda un couvent à Heidenheim, près de Monheim, au diocèse d'Eichstædt. Tous ces hommes avaient été formés selon l'esprit de saint

[1] *Vita sancti Gregorii, Trajectensis episcopi et abbatis* (mort vers 781), auct. S. Ludgero (mort en 809), premier évêque de Münster; ap. Mabillon, *Acta sanctorum,* III, II, p. 320. — Külb, *loc. cit.,* II, 288-305. — Rettberg, II, 530-535. — Grégoire, né vers 707, était allié à la maison mérovingienne.

[2] *Vita S. Sturmi, abbatis Fuld.* (mort en 779), auct. Eigile, ap. Mabillon, III, II, p. 269-284; Pertz, II, p. 365-377. — Rettberg, I, 371, 609, 622. — G. Zimmermann, *De rerum Fuldensium primordiis.* Giessæ, 1841.

Boniface. Mentionnons encore saint Sébalde, qui propagea le christianisme à Nuremberg et dans les alentours.

Ce n'étaient pas seulement des hommes, mais encore des femmes que saint Boniface faisait venir d'Angleterre, et dont les services ont acquis une juste célébrité. C'étaient de pieuses personnes, parentes pour la plupart de saint Boniface, de Wilibald et de Wunibald, et aussi de Lulle, autre disciple du saint apôtre, qui devint évêque de Mayence. Chunihilde, l'une d'elles, s'employa surtout dans la Thuringe; Thècle gouvernait un couvent de Kitzingen et séjourna aussi à Ochsenfurt; sainte Lioba[1] fut abbesse de Bischofsheim; sainte Walburge, de Heidenheim, dans le Saalfeld; Chunitrude travailla en Bavière. Plusieurs, ou plutôt toutes, étaient instruites, mais surtout Lioba. Elles se chargèrent de l'éducation des femmes et produisirent les plus heureux fruits. L'une d'elles[2] nous a laissé en langue latine les biographies des deux frères Wilibald et Wunibald, où nous voyons paraître un caractère, des connaissances, une énergie toute virile, et la preuve que rien ne leur manquait pour participer aux travaux de ces saints personnages, et préparer, parmi les personnes de leur sexe, les voies du christianisme.

§ 10. **Conversion des Saxons**[3].

Les Saxons furent convertis par les disciples de saint Boniface ou par leurs propres disciples. Les Saxons ayant été en contact avec des chrétiens longtemps avant Charlemagne, avaient dû entendre parler de leur religion. Plusieurs d'entre

[1] Karl Zell, *Lioba und die frommen angelsæchsischen Frauen*. Freib., 1860.

[2] Religieuse inconnue de Heidenheim, ap. Mabillon, III, II, p. 178-190, 267. — Rettberg, II, 351, 357-363.

[3] *Annales Guelferbytani*, ap. Pertz, t. II, ann. 769-805. — Altfridi *Vita Ludgeri episcopi Memegardefordensis* (mort en 809), II, 403-419. — *Ex vita Ludgeri*, II et III, II, 419-424. — *Poetæ Saxonis annales de gestis Caroli Magni*, ann. 771-814, I, 225-279. — Einhardi *Annales*, ann. 741-829, I, 135-218 (Einhardi *Continuat. annalium Lauriss.*, ann. 788-829, I, 174-218).

H.-A. Erhard, *Regesta historiæ westfalicæ. Accedit codex diplomat.*, t. I, 1847 (*Die Quellen der Geschichte Westphalens in chronologisch geordneten Nachweisen und Auszügen*, t. II. Münst., 1851, ann. 1126-1200).

Strunck, *Westfalia sancta*, ed. Giefers. Paderb., 1855, II, p. 56-74. — Kleinsorgen, *Kirchengeschichte von Westphalen und angrenzenden Oertern*.

eux s'étaient joints aux Lombards quand ceux-ci firent la conquête de l'Italie. Mais tandis que les Lombards étaient déjà chrétiens, du moins ariens, ou qu'ils le devinrent en Italie, les Saxons, après avoir prêté secours à leurs alliés, quittèrent l'Italie sans rien conserver du christianisme. Saint Faron[1], évêque de Meaux, avait converti, vers le milieu du septième siècle, toute une bande de Francs emmenés prisonniers par les Saxons. Plusieurs rentrèrent sans doute dans leur patrie, mais rien n'indique que quelques-uns aient opéré des conversions parmi leurs compatriotes. Un des disciples de saint Wilibrord, Suitbert[2], avait annoncé l'Evangile au moins sur les frontières de la Saxe ; mais la Saxe proprement dite ne fit guère attention à lui. Ce pays eut ensuite pour missionnaires les deux frères Ewald, surnommés le Blanc et le Noir[3], mais ils n'eurent point de succès. Les Saxons ayant été vaincus en 753 par Pépin le Bref, il était dit dans les conditions de la paix qu'ils recevraient des missionnaires parmi eux. Cette clause ne fut pas observée, et les missionnaires furent chassés et même égorgés.

Münst., 1779. — T.-B. Welter, *Einführung des Christenthums in Westphalen.* Münst., 1830. — G. Zimmermann, *De mutata Saxonum veterum religione.* Darmst., 1839. — Behrends, *Leben des heil. Ludger, Apostels der Sachsen*, 1843. — Giefers, *Ueber die Gründung des Bisthums Paderborn*, dans *Kathol. Zeitschr.*, Münst., 1851 ; *Anfænge des Bisthums Paderborn,* Münst., 1860 ; *Der Dom zu Paderborn,* Soest, 1860. — Bœttger, *Die Einführung des Christenthums in Sachsen durch Karl, von 775-785.* Hannov., 1859. — H. Kampfschulte, *Die westphælischen Kirchenpatrocinien in ihrer Beziehung zur Geschichte der Einführung und Befestigung des Christenthums in Westphalen.* Paderborn, 1867.

G. Paris, *De Ludgero, Frisiorum Saxonumque apostolo.* Amst., 1859. J.-B. Heismann, *De heil. Ludgerus, apostel der Saksen.* Gent, 1861. — Rettberg, II, 382-495.

[1] *Vita S. Faronis, ep. Meldensis* (mort en 672), ap. Mabillon, sæc. II, p. 607-625.

[2] Molhuisen, *Die Anglen van den Neder Rijn* (dans *Bijdragen voor Vaterlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde,* deel III, p. 13). — Cramer, *De veterum Ripuariorum et præcipue eorum metropolis Coloniæ statu civili et ecclesiastico,* p. 97. — *Elogium histor. S. Suidberti.* Mabillon, III, I, p. 239-244. — *Leben des heil. Bischofs Suidbertus.* Düss., 1845. — Strunck-Giefers, II, 3-10. — Bouterweck, *Swidbert, der Apostel des bergischen Landes.* Elberf., 1859. — Rettberg, II, 396, 423, 460, 525.

[3] *Passio S. Ewaldorum,* auct. Beda Venerab. (V, X, *Histor. eccl.*). — Rettberg, I, 543 ; II, 397-399. — Sur le lieu de sa mort, voir Steinen, *Westphæl. Gesch.*, n° 12, p. 736. — Tross, dans *Alberdingk Thijm*, p. 217-223.

Immédiatement avant les évènements plus graves que nous allons raconter, un missionnaire nommé Lebuin parut encore au milieu des Saxons, et il sembla d'abord que ses efforts ne seraient point inutiles. Mais lorsqu'il voulut parler du christianisme, une troupe de Saxons l'environna tout-à-coup et allait le mettre à mort, lorsqu'un sage, selon la légende, prenant la parole : « Il est possible, dit-il, que cet homme nous apporte la connaissance de Dieu; laissez-le parler, nous verrons ensuite s'il a raison. » On ne fit donc point de mal à Lebuin, mais on ne fit rien non plus pour lui être agréable[1].

L'ère de Charlemagne approchait et un pas décisif allait être fait sous son règne. Des contestations perpétuelles avaient lieu entre les Francs et les Saxons à propos des frontières. Les Saxons ne cessaient d'envahir le territoire franc et d'y semer la dévastation et le pillage. De là des guerres interminables. Politiquement, les Saxons devaient être assujétis. Dans l'état actuel des relations de l'Etat et de l'Eglise, de la religion et de la politique, une guerre politique devenait nécessairement une guerre de religion, et la soumission politique des Saxons entraînait leur soumission religieuse; les incorporer au royaume des Francs, c'était donc les incorporer à l'Eglise. De là sans doute, car on ne peut le nier, l'emploi de la coaction extérieure pour les obliger à devenir chrétiens.

Les évènements du dehors, les expéditions innombrables de Charlemagne entre les années 772 et 803, les Saxons tour à tour soumis et libres, chrétiens et apostats, ce sont là des faits que nous supposons connus par l'histoire générale. Ce qu'il importe ici, c'est de montrer le travail de l'Eglise. On ne peut nier, sans blesser la vérité historique, que dans la conversion des Saxons, l'Eglise ne se soit placée au véritable point de vue. Nous avons d'Alcuin plusieurs lettres adressées à Charlemagne où il dit à l'empereur que le baptême sans la pénitence et la foi est inutile, que ce sacrement doit opérer une renaissance intérieure, que le baptême imposé par des moyens physiques n'est point le baptême que demande

[1] *Vita S. Lebuini* (Liafwini, mort en 773), *Frisiorum et Westfalorum apostoli*, auct. Huchaldo (ann. 918-976). — *Histoire littéraire de la France*, VI, p. 210. — Strunck-Giefers, II, 19-30. — Rettberg, II, 405, 536.

l'Eglise. Ainsi, quand même le christianisme eût été imposé aux Saxons, il ne s'ensuivrait point que l'épiscopat franc eût méconnu le caractère du baptême et les conditions requises pour être vraiment chrétien. — Les disciples de saint Boniface, ou les disciples de ses disciples envoyaient des missionnaires dans tous les points de l'horizon, et ces hommes-là savaient à coup sûr ce qu'étaient le christianisme et l'Eglise.

Les principaux missionnaires de la Saxe sont : saint Ludger[1], Wiho[2] et Wilehad[3], disciples de saint Grégoire d'Utrecht, hommes exceptionnels, dont nous ne pouvons contempler l'image tracée dans leurs biographies sans être attirés vers eux par un élan d'amour irrésistible. Ces trois hommes prêchèrent surtout dans le voisinage de Munster, Osnabrück et Brême. Les moines de Fulde choisirent de préférence les environs de l'Ostphalie. L'abbé Sturme, malgré sa haute vieillesse, ne désertait point son poste et travaillait dans la vigne du Seigneur avec une ferveur et une activité dignes de tout éloge. Le couvent d'Amorbach, dans l'Odenwald, dirigeait les missions de Minden et de Verden. Tous ces hommes, entièrement dévoués à l'œuvre du christianisme, savaient ce qu'ils faisaient et ils opéraient d'une façon remarquable.

Pour achever d'affermir le christianisme dans la Saxe, Charlemagne y érigea des évêchés. Celui de la Westphalie fut fixé à Munster (Mimigardeford, comme on disait alors); saint Ludger fut son premier évêque, de même que Wiho fut le premier d'Osnabrück et Wilehad le premier de Brême, théâtre principal de ses travaux, quoiqu'on ne puisse fixer entièrement le temps de la fondation de cet évêché. Un autre fut établi à Paderborn, probablement en 800, quoique nous y trouvions déjà une église dès le huitième siècle. Hathumar,

[1] Louise Bornstedt, *Der heil. Ludgerus, erster Bischof von Münster* (mort le 26 mars 809), *und die Bekehrung der Friesen und Westphalen.* Münst., 1842. — Strunck, *Westfalia sanct.*, ed. Giefers, II, 56-74. — Rettberg, II, 538 et passim.

[2] C.-V. Grupen, *Origines osnabrugenses,* dans *Orig. Germaniæ.* Lemgo, 1768, t. IV, p. 377.

[3] *Vita S. Willehadi* (mort en 789), *primi episc. Brem.*, auct. Anskario, ap. Mabillon, III, II, p. 404-418. — Pertz, II, 378-390. — Rettberg, II, 537. — W. Wattenbach, *Deutschl. Geschichtsquellen*, etc., 2e édit., p. 166-167.

son premier évêque (795, mort en 815), et Badurad, son successeur, étaient Saxons d'origine et avaient été élevés à Wurzbourg par les disciples de saint Boniface.

Dans l'Ostphalie, on institua les évêches d'Halberstadt et d'Hildesheim, peut-être quelques années seulement après la mort de Charlemagne, en 814. — De ce que nous avons dit jusqu'ici on peut conclure par analogie que le christianisme et la civilisation trouvèrent aussi des auxiliaires dans les couvents de la Saxe. A Verden, dans le célèbre monastère de Corbie, nous trouvons des hommes qui propagèrent au loin la doctrine du Rédempteur vers le septentrion.

Nous assistons donc aussi à la conversion des Saxons, la dernière des tribus germaines qui aient embrassé le christianisme. Mais à voir la manière dont ils le firent, il est permis de conclure que le paganisme se conserva longtemps parmi eux, sinon d'une manière ostensible, du moins secrètement. Ils ne pouvaient l'exercer en public à cause des peines sévères qu'ils auraient encourues; mais on peut établir qu'il subsista clandestinement, au moins çà et là, jusque dans le onzième siècle. En 1053, l'archevêque de Brême publiait encore des ordonnances contre certains usages idolâtriques[1]. Aussi a-t-on prétendu souvent que le tribunal vehmique, en vigueur sous Charlemagne, avait été établi par cette raison principale que les Saxons, même baptisés, se livraient souvent, du moins en secret, à des pratiques d'idolâtrie. Ces restes, toutefois, disparurent de plus en plus, surtout au dixième siècle, après que les ducs de Saxe eurent été élevés à la dignité impériale. Au moyen-âge, nous trouverions difficilement des princes plus chrétiens que ceux de la maison de Saxe, notamment que Othon Ier ou le Grand, Henri II et Henri III.

§ 11. Conversion de l'Europe septentrionale[2].

Une preuve manifeste que le christianisme avait de bonne heure jeté de profondes racines parmi les Saxons se trouve dans ce fait que l'œuvre des conversions se répandit de là,

[1] Adalbert, *Erzb. v. Hamburg*, par Colmar Grünhagen. Lpz., 1854.
[2] Munch, *Die nordisch-germanischen Vœlker, ihre æltesten Heimathssitze,*

et sur-le-champ, dans d'autres contrées, à commencer par le Danemark. Ce fut un couvent de la Saxe, celui de Corbie, qui fournit les missionnaires du Nord. Déjà saint Wilibrord avait songé à évangéliser les Danois, mais il avait été ignominieusement repoussé. Saint Wilfried, archevêque d'York, avait conçu le même dessein, et Charlemagne avait déjà chargé un prêtre qu'il avait investi d'un emploi à Hambourg, de tenter l'évangélisation des Danois. Tout fut inutile. Plus féconde en un certain sens fut la mission d'Ebbon[1], archevêque de Reims, envoyé en Danemark sous Louis le Pieux pour vider des différends qui y avaient éclaté entre des princes. Les Danois se figuraient qu'introduire le christianisme en Danemark, c'était y introduire les Francs et se placer sous leur joug. Or, il arriva qu'en 825 un prince danois, Harald, chassé de ses possessions, implora de nou-

Wanderzüge und Zustænde, aus dem Dænischen. Lübeck, 1853. — J. Langebeck, *Scriptores rerum danicarum medii ævi*, t. I-VIII. Havniæ, 1772-1834, 8 vol. in-fol. — J.-M. Lappenberg, *Dænische Annalen, ein Nachtrag zu Langebeck's* Sc. r D. Altona, 1834. — Adam de Bremen (t. I, 36); id., *Libellus de situ Daniæ et reliquarum, quæ trans Daniam sunt regionum*. Holm., 1615 (Migne, *Patr. lat.*, t. CXLVI). — Saxo-Grammaticus, *Histor. danica*, ed. Klotz. Halæ, 1771. — Pontoppidan, *Annales Ecclesiæ danicæ*. Havn., 1741. — F. Münter, *Kirchengeschichte von Dænemark und Norwegen* (ou : *Geschichte der Einführung des Christenthums in Dænemark und Norwegen*), 3 part. Leipz., 1823, 1831, 1833. — Bahnsen, *Wann kœnnte Dænemark das tausendjæhrige Andenken der verkündigten Christuslehre feiern?* 1828. — Dahlmann, *Gesch. v. Dænemark*, 3 vol. Hamb., 1840. — A. Hvitfeld, *Den geistlige Historie over alt Danmarks Rige* (Chronique épiscopale). Kbh., 1653, in-fol. — P.-F. Kœnigsfeldt, *De katholske Erkebiskopper og Biskopperi Danmark*, dans *Historiske Aarbæger ved den Danske historiske Forening*, 3 die deel. Kbh., 1851. — J.-B. Daugaard, *Om de Danske Klostre i Middelalderen*. Kbh., 1830. — N.-M. Petersen, *Bidrag tilden danske Literaturs Historie*, 1 vol. Kbh., 1853. — W.-J. Karup, *Geschichte der katholischen Kirche in Dænemark. Aus dem Dænisch*. Münst., 1863. — *Vita S. Ansgari*, auct. Remberto, ed. C.-F. Dahlmann, ap. Petz, *M. G.*, II, 683-725. — Kruse, *Sct. Anschar*. Altona, 1823. — Kraft, *Narratio de Anschario, aquilonar. gentium apost*. Hamb., 1840, in-4°. — Daniel, *Der heil. Ansgar, das Ideal eines Glaubensboten*. Halle, 1842. — Klippel, *Lebensbeschreibg. des Erzb., Ansgar*. Bremen, 1845. — O.-F. Wehrhan, *Lebensgeschichte Sct. Ansgar's, des Apostels des Nordens*. Hamb., 1848. — A. Tappehorn, *Leben des heil. Ansgar*. Münst., 1863. — *Leben des heil. Ansgar*, von Drewes. Paderb., 1864. — H. Reuterdahl, *Geschichte der schwed. Kirche*, 1 vol. *Das Leben Ansgar's*, ou : *Ansgarius, oder der Anfangspunkt des Christenthums in Schweden*. Berl., 1837.

[1] H.-C. Rueckert, *De Ebbonis, archiepisc. Remensis, vita*. Berol., 1844.

veau le secours de Louis le Pieux, et se fit baptiser à Ingelheim en 826. Quand il dut rentrer dans son pays, il demanda que des missionnaires chrétiens le suivissent pour convertir ses sujets. L'œuvre des missions rencontrait en Danemark de très-graves difficultés : les Danois étaient réputés pour leur obstination dans le paganisme et pour la férocité de leurs mœurs. Saint Wala, abbé de Corbie, dans la France occidentale, se souvint qu'un jeune moine, parti pour l'abbaye de Corbie en Saxe, dépendance de l'autre Corbie, avait exprimé autrefois le désir d'être martyrisé. Ce moine s'appelait Anscaire et s'était senti attiré dès sa jeunesse vers les choses d'en haut. Cette tendance religieuse l'avait rempli d'un zèle ardent pour les sciences, et il s'était signalé dans les deux couvents de Corbie, dont il avait longtemps dirigé les études. On lui demanda s'il irait volontiers prêcher les Danois; il se décida joyeusement à accompagner le prince Harald dans sa patrie, et se distingua surtout par sa persévérance au milieu des conjonctures difficiles dans lesquelles il débuta. Il dut se contenter d'abord de baptiser les enfants, se réservant de les instruire plus tard. Plusieurs parents lui firent don de leurs enfants. Le Danemark étant alors agité de guerres intestines, et le roi Harald attaqué pour avoir embrassé le christianisme, les chrétiens furent naturellement victimes de toutes les commotions des guerres civiles : chaque fois que Harald était chassé, les chrétiens l'étaient pareillement. Anscaire fut contraint de se retirer avec les fidèles qu'il avait formés. Grâce toutefois à sa persévérance, il parvint peu à peu à désarmer même le plus grand ennemi d'Harald, Horich (ou Erich), lequel avoua qu'il ne connaissait point d'homme à qui il eût voulu confier ses plus graves intérêts avec autant de sécurité qu'à saint Anscaire, tant il l'avait trouvé loyal dans les négociations humaines, telles que les ambassades. Il lui permit de prêcher et de construire des églises à son gré, dont une, entre autres, fut édifiée dans le Schleswig (Hadeby).

Sur ces entrefaites, Anscaire fut appelé à Hambourg, dont il fut nommé évêque, puis archevêque par Louis le Pieux, et confirmé par Grégoire IV (vers 834). En 849, l'Eglise de Hambourg fut réunie à celle de Brême, et nous ne trouvons

plus désormais que l'archidiocèse de Brême-Hambourg. Niclaos Ier approuva cette réunion. Dans le Jutland, Anscaire avait donné au christianisme assez de consistance pour qu'il fût définitivement affermi après sa mort, survenue en 865.

Son disciple Rimbert, également religieux de Corbie, en Saxe, et animé de la même ardeur que lui, continua son œuvre et étendit les conquêtes du christianisme. Cependant nous arrivons jusqu'au dixième siècle sans trouver encore les princes et les peuples danois entièrement convertis. Au commencement de ce siècle, Gorm l'aîné, roi d'une partie du Danemark, qu'il réunit ensuite tout entier à sa couronne, était un ennemi du christianisme, et sa femme, qui était chrétienne, eut beaucoup de peine à lui faire tolérer dans son empire les disciples de Jésus-Christ. Mais les empereurs d'Allemagne, à commencer par Henri Ier et Othon Ier, allaient intervenir. A la suite des guerres qui éclatèrent entre les empereurs Saxons et les Danois, et qui tournèrent ordinairement à l'avantage des empereurs, trois évêchés furent fondés dans le Jutland par Othon le Grand : ceux de Schleswig, de Ripe et d'Aarhuus (948). Les conditions de la paix portaient communément que le roi de Danemark embrasserait le christianisme et le laisserait prêcher librement dans ses Etats. Ces conditions, qui ne furent pas toujours observées, le furent quelquefois avec d'excellents résultats, entre autre par Harald Blaatand. Cependant la victoire du christianisme ne fut complète que sous Canut le Grand, qui s'assujétit l'Angleterre (1014-1035). Ce prince fit un pèlerinage à Rome auprès du tombeau des apôtres Pierre et Paul. Il amena d'Angleterre un grand nombre de prêtres dans les Etats du nord, et le christianisme pénétra ainsi dans les recoins les plus obscurs de ce pays.

La Norwége[1].

Nous le voyons aussi se propager en Norvége dans le cours des dixième et onzième siècles. On sait par l'histoire

[1] F.-C.-H. Kruse, *Chronicon Nortmannorum, Wariago-Russorum necnon Danorum, Sueonum, Norwegorum inde ab ann.* 777 *usque ad ann.* 879; *ex annalibus repetitum.* Hamb. et Gotha, 1851, in-4°. (Recueil de tous les renseignements contenus dans les diverses Chroniques sur les peuples

générale que les peuples du nord, sous le nom de Normands, expression qui ne désigne pas seulement les Norwégiens, se précipitèrent brusquement vers le sud dans les neuvième, dixième et onzième siècles. Ils firent une multitude d'expéditions aventureuses, qui leur réussirent très-souvent, car ils conquirent divers pays, comme la Normandie en France, puis la Sicile et l'Italie. Dans ces excursions, les peuples du nord se familiarisèrent avec les mœurs et la civilisation chrétiennes, puis avec le christianisme lui-même, pour lequel ils se prirent d'enthousiasme et qu'ils s'efforcèrent ensuite d'implanter dans leur propre patrie. Il y avait là cependant plus de zèle que de discernement, et quand les conversions étaient trop lentes à leur gré, ces hommes habitués à manier le glaive s'en servaient pour précipiter le mouvement. Hakko, vers le milieu du dixième siècle, s'était familiarisé avec les habitudes et les idées chrétiennes à la cour de Athelstan, roi d'Angleterre. Comparant les mœurs de son pays, avec celles des chrétiens étrangers, il fut affligé que ses peuples ne fussent pas chrétiens. Il travailla donc avec la plus grande ardeur à féconder les premiers germes de conversion déjà répandus parmi les siens (935-961) ; mais son zèle immodéré n'eut aucun résultat. Olaf Tryggweson (995-1000), qui avait aussi connu le christianisme dans ses courses malheureuses, chercha également, quand il fut devenu roi, à le propager, mais uniquement par des moyens de coaction.

Maurer l'appelle un grand homme, qui assura le triomphe du christianisme dans les pays habités par les Norwégiens. Une guerre qui n'avait rien de commun avec la question religieuse éclata entre lui et les Danois alliés aux Suédois. Il perdit la vie dans une bataille navale, près de l'île de Svœldr (9 sept. 1000). Après une résistance héroïque, et quand la plupart de ses soldats furent tombés autour de lui, Olaf se précipita dans la mer avec le reste des siens, afin de ne point tomber aux mains de ses ennemis.

scandinaves, y compris la Russie.) — K. Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenthum in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmæssig geschildert*. Münch., 1855-1856, 2 vol. (avec indication des nombreux ouvrages à consulter). — *Diplomaticum norvegicum*... samlet og af C. — A. Lange og C. B. Unger. Christiana, 1847-1860, 4 tom. en 8 vol., et tom. V, 1. — P.-A. Munch, *Det norske Folks Historie*. Christ., 1852-58, vol. I-VI. — H. *Horeedaldig Unions perioden*. Ibid., 1861-1865.

La Norwége perdit en lui un grand roi, et l'Eglise son plus vaillant champion dans le nord.

Il est démontré que dans tous les pays de langue norwégienne, le règne d'Olaf a donné une impulsion décisive à l'œuvre des missions. Toutes les sources historiques du nord le reconnaissent pour le véritable fondateur du christianisme dans la tribu norwégienne, pour le missionnaire de cinq pays du nord, et même de six, en y comprenant les îles de Shetland, ordinairement comptées parmi les Orcades. Voici, dit une ancienne chronique, les noms des pays qu'il christianisa : la Norwége, le Hjaltland, les Orcades, les îles Faréennes, l'Island et le Groenland. »

Dans une autre source, il est appelé l'Apôtre des gens du nord ; et il est dit ailleurs que « le premier parmi les rois de Norwége, il professa la vraie foi, et que tout l'empire de Norwége fut christianisé par sa puissance et son gouvernement, sans parler d'autres pays : les Orkneys, les Faréens, le Shetland, l'Islande et le Groenland. Plusieurs événements importants signalèrent cette prédication de l'Evangile. »

Olaf n'avait que vingt-sept ans quand il arriva en Norwége, et pendant les cinq années qu'il y porta le nom de roi (995-1000), il convertit cinq contrées ; il construisit d'abord des églises dans ses principales résidences, abolit les sacrifices et les libations qui s'y faisaient, et accoutuma le peuple à des libations festivales qu'il établit à Noël et à Pâques, à la bière de la saint Jean et à la bière de la Saint-Michel ou d'automne. Il paraît même que l'influence d'Olaf s'exerça jusque sur les Irlandais et les Hébrides, et enveloppa aussi toutes les colonies de la tribu norwégienne [1].

Sous Olaf III (fils d'Harald), (1015-1030), le christianisme domina pleinement en Norwége. Ce prince fut attaqué du dehors et précipité du trône [2].

[1] Maurer, I, 264-464 ; II, 519-529.

[2] « En 1023, il tint une assemblée populaire (Ding) avec les paysans. Les paysans y arrivèrent en masse et armés jusqu'aux dents. A l'invitation que leur fit le roi d'embrasser le christianisme, ils répondirent par une déclaration de guerre. Les deux partis se rangent en bataille ; mais dès le premier choc, la panique s'empara des paysans, et aucun ne voulut figurer au premier rang. Ils se décidèrent à abandonner leur sort entre les mains du roi et à embrasser le christianisme. Le roi ne s'éloigna pas avant que tous fussent devenus chrétiens. »

Olaf succomba dans sa lutte contre le paganisme. « Le commencement de la révolte des paysans contre lui fut qu'ils ne pouvaient plus supporter la manière dont il rendait la justice. Quant au roi, il aima mieux renoncer à sa dignité qu'à la justice. C'est à tort qu'on l'a accusé d'avarice, car il était extrêmement généreux envers ses amis ; la cause de l'insurrection du peuple fut qu'il paraissait punir avec trop de sévérité et de dureté. »

Le roi Harald (21 juin, al. 31 août 1030) échoua dans ses efforts pour reconquérir son pays d'où il avait été expulsé. Des miracles furent opérés sur son tombeau dans l'église Saint-Clément, à Drontheim. Un parfum s'échappa de son tombeau quand on l'ouvrit ; son corps fut trouvé intact et animé de vives couleurs. Plusieurs signes miraculeux attestèrent la sainteté du roi Olaf.

Malgré la façon barbare dont ce prince convertissait les peuples, les rois de Norwége demeurèrent dans le sein de l'Eglise, et après quelques lustres, nous y voyons aussi les peuples norwégeois. Ils y restaient donc librement. Le premier évêché que nous rencontrons alors est celui de Drontheim. De la Norwége le christianisme passa en Islande et en Groenland. L'Islande fut découverte dans le neuvième siècle par des aventuriers norwégiens. Olaf Tryggweson, non moins qu'Olaf le Gros, prit un intérêt particulier à la conversion de l'Islande. Des évêchés y furent établis. Habitués aux longues et périlleuses navigations et les considérant comme un jeu, les Normands poussèrent leurs recherches au delà de l'Islande et découvrirent une partie de l'Amérique septentrionale, qu'ils appelèrent Groenland (pays vert), à cause des côtes verdoyantes qu'ils y rencontrèrent[1]. Une des

Depuis 1031, Olaf fut honoré comme un saint en Norwége, sans que Rome l'ait jamais canonisé. Il passait pour le martyr de la cause danoise en face de la domination étrangère. La construction de l'église dédiée à Olaf fut commencée par le roi Magnus ; ses ossements y furent transférés (ils y étaient déjà en l'an 1050) ; ils passèrent ensuite dans l'église Sainte-Marie, puis dans l'ancienne église du Christ et en dernier lieu dans la cathédrale de Eysteins. Le culte d'Olaf s'étendit dans tout le nord. Adam de Brême raconte qu'on célébrait sa fête en Norwége, en Suède, dans le Gotaland, le Danemark, chez les Wendes et dans le Samland. Partout des églises s'élevaient sous son vocable : en Irlande, à Londres, à Constantinople ; tout le nord allait en pèlerinage à son tombeau. (A. Minutoli, *Der Dom zu Drontheim, und die mittelalterliche christliche Baukunst der scandinavischen Normannen.* Berl., 1853.)

[1] Finnus Johanneus, *Historia ecclesiast. Islandiæ.* Hav., 1772, 4 t. in-fol. — Kristnisaga, *Histor. religionis christianæ in Islandiam introductæ.* Hav., 1773. — Münter, *Kirchengeschichte von Dænemark und Norwegen.* Leipz., 1823-1833, 3 part. — Maurer, I, 43, 44, 90-107, 191-242, 346-443, 568-577, 413-443, *Gesetzliche Aunahme des Christenthums in Island.* Depuis l'évêque Gizur (mort en 1118), il y eut les deux évêchés de Skalholt et Holar. Il y avait aussi un évêché pour les Faréens, pour les Hébrides (*Sodorensis episcopatus*), et pour les Orkneys.

Le premier évêque du Groenland fut Eirik, sacré en 1121 ; son successeur, Arnold, fut sacré à Lund et se rendit dans le Groenland, dont Gardar fut le siége épiscopal, et y resta jusqu'en 1406. (*Grœnland hist. Mind. Maerk,* III.) — Dix-sept évêques allèrent de la Norwége dans le Groenland. — Maurer, *Die Bekehrung Grœnland's*, I, 443-452 ; II, 600-607, *Die Bischofsreihen von Grœnland.*

Suivant des données plus récentes, c'est du Groenland que fut faite la découverte de l'Amérique septentrionale proprement dite, le pays qui entoure le Maryland et Massachusets, et qu'elle fut peuplée de chrétiens. L'Islande et le Groenland avaient des églises, des couvents, des évêques, des colléges et des bibliothèques. Les navigateurs Biorn et Laïf décou-

îles reçut le nom de Winland ou Weinland, à raison de la quantité prodigieuse des vignes qui couvraient ses collines. Ce pays reçut aussi la bonne nouvelle de l'Evangile. Entre la Norwége, à laquelle l'Islande était soumise, et le Groenland, nous voyons des relations incessantes jusqu'au quinzième siècle; mais à partir de là, le Groenland retomba dans l'oubli jusqu'à ce qu'il fut de nouveau découvert; mais alors il offrait à peine quelques vestiges de son ancienne forme, quelques restes de l'ancienne beauté qu'on avait tant admirée.

La Suède reçut le christianisme de l'Allemagne, de la Norwége et du Danemarck. Déjà saint Anscaire, apôtre des Danois, y avait envoyé deux députations. Horik, roi de Danemark, et pendant si longtemps l'ennemi d'Anscaire, lui avait même donné deux lettres de recommandation pour la Suède. Ce fut surtout dans sa seconde légation en Suède qu'Anscaire s'occupa d'y implanter le christianisme. Le roi de Suède fit jeter le sort pour savoir s'il devait y consentir. La réponse fut favorable, et le christianisme fut désormais prêché dans

vrirent le pays de Boston et de New-York, où des missionnaires se mirent incontinent à évangéliser les sauvages indigènes. Vers 1120, l'évêque Eric visita le Winland, où les colonies subsistèrent jusqu'en 1540 (Henri Courcy, *l'Eglise aux Etats-Unis* (*Ami de la religion*, 3 juin 1854).

Les colonies iriennes de l'Amérique ne doivent pas être confondues avec celles-là. Suivant des données islandaises, ce furent les Irlandais qui, d'abord, découvrirent l'Islande, où ils se fixèrent et introduisirent le christianisme bien avant les Normands. Ils fondèrent ensuite une colonie sur la côte sud de l'Amérique du Nord, dans le pays que les annales islandaises appellent *Hvitramannaland* (pays de l'Homme-Blanc) ou Irland it mikla, Grande-Irlande. La colonie subsista au moins jusqu'à l'an 1000. Un païen islandais, Aré Marson, qui y fut jeté par la mer, y reçut le baptême en 983.

Plus tard, après l'an 1000, eut lieu l'immigration des Normands. Entre les années 1000 et 1121, des chrétiens vivaient côte à côte avec des païens; mais les missionnaires chrétiens du Groenland arrivèrent de plus en plus nombreux dans le Winland; vers 1120, Eric y avait travaillé pendant trois ans; en 1121, il fut sacré à Lund premier évêque de l'Amérique par l'archevêque Adzer; mais il s'adonna exclusivement à l'évangélisation du Winland (dans l'Etat de Massachusets). Un nuage enveloppe les destinées des colons du Winland, du Groenland et du pays de l'Homme-Blanc : il est probable qu'ils auront été détruits par des guerres ou des pestes. (*Antiquitates americanæ*, p. 193. — *Memoiren der kœnigl. Gesellschaft für nordische Alterthümer*, ann. 1836-1848. — Lanigan, *Kirchengeschichte von Irland*, III, 20. — Maurer, I, 42-48. — J.-G. Shea, *Geschichte der kathol. Missionen unter den Jndianer-Stæmmen der Vereinigten Staaten*, 1864.

la Suède. Après y avoir établi une mission et converti plusieurs habitants, Anscaire s'y rendit de nouveau pour y continuer l'entreprise. Toutefois, les mesures qu'il avait prises pour la Suède ne furent que médiocrement heureuses dans le cours du neuvième siècle, et ce ne fut que dans le siècle suivant que l'esprit chrétien parvint à subjuguer entièrement les Suédois. Un archevêque de Hambourg, Unni de nom, dont le diocèse comprenait alors tout le nord, prêchait lui-même et fit prêcher en Suède avec un remarquable succès. Après sa mort (936), d'autres prêtres Suédois continuèrent son œuvre avec les plus heureux fruits. Le premier roi chrétien de la Suède fut Olaf d'Upsale, qui, comme les autres petits rois de ce grand pays, ne régnait que sur une partie de la Suède (vers 1008). Siegfried d'Angleterre eut une grande part à sa conversion. Le christianisme était désormais victorieux, quoique Olaf dût promettre formellement en montant sur le trône qu'il n'attaquerait ni ne détruirait le paganisme. Les princes restèrent chrétiens; les sujets les imitèrent, et les prêtres zélés ne firent point défaut. On peut donc admettre que sur la fin de notre période le nombre des chrétiens en Suède égalait à peu près celui des païens. La conversion complète des Suédois eut lieu au commencement de la période suivante, dans le douzième siècle[1].

C'est ainsi qu'à la fin de cette période le christianisme avait été porté jusqu'aux extrémités nord-ouest de l'Europe. Cependant il restait encore une partie immense de l'Europe à convertir. Sans parler de cette tribu dispersée au loin qui comprenait les Finnois, les Lettes, les Lithuaniens, etc., il fallait encore annoncer Jésus-Christ à la grande nation des Slaves.

§ 12. **Conversion des tribus slaves**[2].

L'évangélisation de ces tribus fut partagée entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque, que nous voyons alors travailler simultanément à la conversion de la Moravie et de la Bulga-

[1] *Geschichte Schwedens von E. G. Geijer*. Hamb., 1832.

[2] E.-J. Ignatijevic' de Tkalec, *De religione christiana in Slavis introducta, propagata, reformata*. Heidelb., 1848.

rie. Elles se disputèrent longtemps pour savoir à laquelle ces deux pays se rattacheraient. La Moravie fut assignée à l'Eglise latine et la Bulgarie à l'Eglise grecque. — Les peuples slaves, que nous rencontrons maintenant sous la domination autrichienne, en Carinthie, en Styrie, en Bohême, etc., puis sur les deux rives de l'Elbe jusqu'à son embouchure (car les Slaves avaient pénétré jusque-là de l'Allemagne actuelle), en Poméranie, en Pologne, tous ces pays furent convertis par l'Eglise occidentale et lui restèrent unis. — Pendant cette période, les Russes furent, ainsi que les Bulgares, convertis par les Grecs et leur ont appartenu jusqu'à ce jour.

Des essais de conversion tentés près des Slaves se remarquent dès le temps où les frontières du royaume des Francs s'étendirent jusque vers les tribus slaves. Mais avant et pendant l'ère de Charlemagne ce ne furent là que des phénomènes isolés, des conversions partielles dont nous n'avons point à nous occuper. La Carinthie seule et les peuples limitrophes furent convertis plus tôt. Salzbourg y entretenait une mission perpétuelle déjà sous saint Virgile (mort en 785) et son successeur (Arno, mort le 24 janvier 821), et la plupart des habitants de la Carinthie étaient chrétiens dès cette époque[1].

En Moravie aussi[2], des missionnaires furent envoyés

[1] *Beitræge zur Kunde steyermærkischer Geschichtsquellen.* Gratz, 1-3, années 1864-1866. — Kleinmayern, *Nachrichten von Juvavia,* 1784. — Kopitar, *Glagolita Mozianus.* Vindob., 1836. — Hansiz, *Germ. sacr.*, t. II. — Klein, *Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steyermark,* tom. I-VII. Wien, 1840-1842. — K. Tangl, *Reihenfolge der Bischœfe von Lavant-Klagenfurt,* 1841. — G. von Ankershofen, *Handbuch der Geschichte des Herzogthums Kærnthen bis zur Verein. mit den œsterreich. Fürstenthüm.*, t. I-II. Klagenf., 1850-1854. (Idem, *Urkunden-Regesten z. Gesch. Kærnthens.* Wien, 1854.) — Arno, *Erster Erzbischof v. Salzburg* (785-821), par Zeissberg. Wien, 1863. — Glagolitica, *Ursp. der slav. rœm. Liturg.* Bremen, 1832.

[2] W. Wattenbach, *Beitræge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mæhren und Bœhmen.* Wien, 1849. — Dümmler, *Die pannonische Legende vom heil. Method.* (*Archiv f. œsterr. Geschichtsqu.* XIII.) — Ginzel, *Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method.* Leitm., 1857.— E. Dümmler, *Geschichte des ostfrænkischen Reichs,* 2 vol. Berl., 1862-1865, p. 814-818. (Philaret, évêque russe de Riga, *Cyrill und Methodius, die Apostel der Slaven,* 1848.) — Beda Dudik, *Mæhren's Geschichtsquellen,* 1 vol. Brünn, 1850.— *Mæhren's allgemeine Geschichte,* vol. I-III, 1860-1864.— G. Wolny, *Kirchl. Topographie von Mæhren,* 5 vol., 1863.

sans interruption de Salzbourg, de Ratisbonne et de Passau par les soins de Louis le Pieux, et leurs travaux ne furent pas sans succès. A la fin cependant, les Latins y furent supplantés par les Grecs, représentés par deux moines illustres originaires de Constantinople, Cyrille et Méthodius, honorés comme saints par l'Eglise latine. Ils avaient déjà travaillé longtemps ailleurs comme missionnaires, et savaient la manière de gagner les peuples : là est le secret de leur prépondérance sur les missionnaires latins. C'était justement l'époque où Photius venait d'usurper avec turbulence le siége patriarcal. Exaspérés contre lui, nos deux moines s'attachèrent aux latins et au pape, et travaillèrent ainsi en Moravie en faveur de l'Eglise latine. Leur mission avait commencé dès l'an 868, sous le duc Swatopluk et son successeur; mais ce fut vers 870 que Méthodius eut le plus de succès. Ils avaient d'abord introduit le rite grec en langue moravo-slave (glagolitique); mais Méthodius ayant été accusé par les Allemands auprès de Jean VIII, qui prit sa défense, il se rattacha encore plus étroitement à l'Eglise latine. — Ces coutumes grecques disparurent dans la suite en Moravie.

En 845, sous Louis le Germanique, quatorze seigneurs de la Bohême furent convertis et baptisés à Ratisbonne en présence du roi. Ratisbonne était le centre de cette mission. Plusieurs prêtres allemands furent envoyés en Bohême et obtinrent de grands résultats. Sur la fin du neuvième siècle, les Bohémiens furent subjugués par les Moraviens sous la conduite de Swatopluck[1]. Méthodius evangélisa aussi la Bohême. Ce fut lui, aidé de Swatopluck, qui convertit Borziwoi, duc de Bohême (vers 890). Voici le moyen qu'employa Swatopluck

[1] F.-J. Dobner, *Monumenta historica Bohemiæ*. Prag., 1764-1768, 6 tom. in-4° — *Bibliotéky historické bêh druhy* (*Monumenta historiæ bohemica*, vydàva Antonin Gindely; *Codex juris bohemici, ætatem Prêmislidarum continens*. Prag., 1867.— P.-A. Frind, *Die Kirchengeschichte Bœhmens, nach grossentheils handschriftl. Quellen*, 1 vol. in-8°, 1864; vol. II, *Die Zeit des erblichen Kœnigthums bis zum Tode Carl's IV*. Prag, 1866.

Zeleny, *De relig. christ. in Bohemia principiis*. Prag, 1855. — F. Palacky, *Geschichte von Bœhmen*, 4 vol. Prag, 1844-1860. — G. Kapp, *Die Christianisirung der Bœhmen*, dans *Zeitschr. f. histor. Theol.*, 1867. — Idem, *Die Christianisirung der Mæhren*. Ibid., 1864, livrais. III.

pour faire comprendre au duc la supériorité des chrétiens sur les païens. Dans un festin qu'il donna un jour, il plaça les chrétiens à sa table, tandis que Borziwoi dut s'asseoir sur le plancher, mangeant et buvant ce qu'on lui présentait. Comme il demanda le motif de cette conduite, on lui répondit que sa qualité de païen le rendait indigne de s'asseoir à table avec des chrétiens. Ces paroles lui allèrent au cœur ; il commença à réfléchir, et cette circonstance insignifiante en apparence suffit pour lui ouvrir l'esprit[1]. Il se convertit, lui et sa femme Ludmilla. Son successeur Wratislaw, chrétien et dévoué au christianisme, mourut en 925. Sa femme, Drahomire, réputée pour sa férocité, était encore païenne. La mort de Wratislaw fut suivie d'une lutte terrible. Il avait laissé deux fils, Wenceslaw et Boleslaw, l'un chrétien, l'autre païen ; le premier soutenu par sa grand'mère Ludmille, le second par sa mère Drahomire, tous deux cherchant à se maintenir au pouvoir. Wenceslaw et Ludmilla sont au nombre des plus belles figures de cette époque : vertus grandes et sublimes, sérénité admirable d'esprit, œuvres bénies et fécondes, tout ce qu'on peut rêver pour des princes était réuni en eux. Tous deux furent lâchement assassinés (938). Boleslaw, surnommé dès lors le Cruel, fit mourir une multitude de chrétiens. Plusieurs Bohémiens se réfugièrent auprès des Allemands. Impliqué dans une guerre avec Othon, Boleslaw dut se résigner à la condition de recevoir les chrétiens en fuite et de laisser un libre cours au christianisme (950). Drahomire finit misérablement ; la légende bohémienne raconte que la terre ne pouvant plus porter ce monstre, l'avait englouti. Le christianisme triomphait en Bohême.

Boleslaw II, le Pieux, s'employa activement à augmenter l'influence de l'Evangile. Il fut le fondateur de l'évêché de Prague. A partir de ce moment (967-999), la Bohême ne renferma plus qu'un petit nombre de païens, mais elle retint encore quantité de leurs mœurs. Les Bohémiens ne voulaient point renoncer à la pluralité des femmes ni au trafic des hommes qu'ils emmenaient esclaves dans de lointaines con-

[1] Ce fait n'est point mentionné par le premier chroniqueur bohémien, Côme de Prague, mort en 1125 : *Chronicæ Bohemorum lib. III*, apud Pertz, *Monum.*, IX, p. 1-209.

trées. Des pratiques idolâtriques, les incantations, la magie, etc., subsistèrent encore longtemps parmi eux. Le grand et saint évêque Adalbert, qui avait été élevé en Allemagne, ayant voulu abolir ces superstitions, fut obligé de prendre la fuite, et lorsqu'il revint, sur un ordre du pape, les Bohémiens refusèrent de l'accueillir, disant qu'il leur imposait un joug intolérable. Adalbert s'en alla donc évangéliser la Prusse, et subit le martyre en 997. Les Bohémiens ne reconnurent leur faute que lorsque le sang d'Adalbert eut arrosé le sol prussien. Si nous l'avions gardé, disaient-ils, il n'aurait pas eu une fin si cruelle; nous seuls sommes coupables de sa mort.

Un courant pour ainsi dire électrique parcourut alors la Bohême tout entière, et ce qu'Adalbert vivant n'avait pu faire malgré tous ses efforts, il l'opéra après sa mort. Les Bohémiens renoncèrent à la polygamie et au trafic des esclaves. Rien de plus touchant que de voir les pèlerinages des Bohémiens au tombeau du martyr et la peine qu'ils se donnèrent pour obtenir son corps. Ils allèrent même le réclamer à Gnésen avec une armée. Tous ces faits contribuèrent puissamment à l'amélioration des mœurs de la Bohême.

La Pologne[1].

De la Moravie, de la Bohême et de l'Allemagne, le christianisme fut transplanté en Pologne. La ruine du vaste empire de Moravie, sous l'empereur Arnoulf, en 990, paraît avoir fourni l'occasion de jeter en Pologne les premières semences de la loi de grâce. Après la destruction de cet empire par les

[1] *Polonorum chronicæ ... usq.* 1113, — ap. Pertz, *Monum.*, IX, 418-478. — *Polonorum annales*, I, ann. 965-1325, t. XIX, 614-656. — *Polonor. annales*, II, ann. 899-1330, p. 612-654; *Annales*, III, 899-1325, p. 613-656. — *Annales*, IV, 899-1327, p. 613-656. — *Continuatio*, ann. 1330-1340, p. 656-663. — *Annales cracovienses breves*, 663-666. — *Annales sanctæ crucis polonici*, ann. 966-1410, 677-687. — *Polono-silesiacum chronicon*, 1278, t. XIX, 553-570.

C.-G. Friese, *Kirchen-und Reformationsgeschichte des Kœnigreichs Polen*, 2 part. en 3 vol. Bresl., 1786. — R. Rœpell, *Geschichte Polens*, 1 vol., 1840. — Gams, article *Pologne*, dans le *Dictionnaire théologique*, édit. Gaume. — J.-A. Zaluski, *Synodicon Poloniæ orthodoxæ*. Varsov., 1774, in-4°. — Rzepnicki, *Vitæ præsulum Polon. lib. IV comprehensæ*. Posen, 1761-63, 3 vol. — W.-Alex. Maciewjowsky, *Essai historique sur l'Eglise chrétienne primitive des deux rites chez les Slaves*, trad. du polonais en français par Sauvé, 288 p., 1846.

Allemands aidés des Magyares, plusieurs chrétiens de Moravie se réfugièrent en Pologne, quelques-uns même dans la Silésie actuelle, dont une grande partie était alors réunie à la Pologne. Peu de temps après, commencèrent entre les Polonais et les Allemands ces guerres incessantes qui se terminèrent par l'assujétissement des premiers aux rois et aux empereurs allemands sous les rois saxons. En 965, par l'influence d'Othon le Grand, le duc Minsko ou Mincislaw, le premier d'entre les princes polonais, embrassa le christianisme. Il avait épousé une princesse bohémienne, Dobrawa, qui eut une grande part à sa conversion. La conversion du duc fut bientôt suivie de celle du peuple. — Cependant, les efforts contraires, les luttes de toute sorte, les actes multiples de violence, même de la part des ducs, ne faisaient point défaut, et dans l'indifférence des Polonais, ce furent les Allemands qui durent s'occuper d'établir des évêchés parmi eux. Mincislaw fonda celui de Posen, qu'il subordonna à l'archevêché de Magdebourg, encore existant alors. Sous Othon III, un archevêché fut créé dans la Pologne même, à Gnésen, et eut pour suffragants les évêchés de Cracovie, Posen, Breslau et Kolberg[1]. Posen resta encore quelque temps subordonné à l'archevêché de Magdebourg. Ainsi s'exprime Dietmar de Mersebourg dans sa Chronique. Duglosz, écrivain polonais du quinzième siècle, soutient au contraire qu'il y eut dès le principe deux archevêchés en Pologne et plusieurs évêchés suffragants. Mais les données allemandes, plus anciennes et plus conformes à la tournure générale des faits, méritent la préférence. Du reste, la polémique de Duglosz tend à refuser aux Allemands toute participation à l'institution des évêchés polonais.

Le sol de l'Allemagne actuelle était alors occupé par plusieurs tribus slaves; les Obotrites habitaient le Mecklembourg et les pays environnants; les Wilzes, le Brandebourg et les contrées situées sur le Havel; les Sorbes, le Lausitz et la Misnie jusqu'au pays d'Anhalt, etc. Rien de plus navrant que l'histoire de la conversion de ces tribus slaves en Allemagne. Une vieille rancune nationale entre les Allemands et les Slaves

[1] Lukaszewiz, *Krotki opis historyczny, Kosciolow' w dijecesej Poznanskiej.* Poznan., 1858.

amena peu à peu, dans une autre période, ce tragique résultat, que les Slaves à peine convertis, furent massacrés, et qu'il fallut repeupler le pays qu'ils habitaient par des colonies, allemandes pour la plupart. Voici, selon toute probabilité, les causes de ce fâcheux événement. Lorsque les Allemands marchèrent vers le sud, ils furent suivis par les Slaves qui s'étendirent au loin, également dans la direction du sud, et se fixèrent sur les territoires abandonnés par les Allemands. Or il était rare qu'une tribu allemande abandonnât un pays sans y laisser au moins une petite population. Ce reste de population allemande fut anéanti par les Slaves. Les Allemands en gardèrent le souvenir et n'attendirent plus qu'une occasion de se venger. En s'imprégnant graduellement des idées chrétiennes, en se civilisant, ils arrivèrent à un degré de culture qui, en les plaçant bien au-dessus des Slaves, leur inspira du mépris pour eux et leur fit rompre toutes relations autres que celles qui existent entre maîtres et sujets. Un Allemand se serait fait scrupule d'épouser une Slave ou de donner à un Slave sa fille ou sa parente en mariage. De là chez les Slaves une aigreur invincible contre les Allemands leurs voisins et bientôt leurs vainqueurs. Sous les princes saxons, à commencer par Henri Ier, les Allemands s'étendirent de nouveau sur les terres occupées par les Slaves. Ils y avaient été contraints par les incursions perpétuelles qui venaient de là, ou qui du moins étaient à craindre. La soumission des Slaves fut suivie, ou plutôt aurait dû être suivie de leur conversion. Dans ces circonstances, leurs oreilles restèrent sourdes à la prédication évangélique, et toute l'éloquence des missionnaires chrétiens échoua devant ces cœurs obstinés [1].

Les Obotrites s'étaient unis avec Charlemagne contre les Saxons, puis avec les Danois, notamment avec Gorm l'aîné, contre Henri Ier. Battus, ainsi que les Danois, et assujétis au vainqueur, ils s'insurgèrent de nouveau sous Othon le Grand, et furent encore une fois vaincus et humiliés. Cependant un évêché fut fondé à Oldenbourg [2]. Tout ce que nous trouvons de bon et de louable dans ces relations des Obotrites avec les

[1] Krantz, *Metropolis*. Frankf., 1575, *Wandalia*, Colon., 1600. — Heffter, *Der Weltkampf der Deutschen und Slaven*. Hambourg, 1847.

[2] L. Giesebrecht, *Wendische Gesch.*, ann. 780-1182, 3 vol. Berl., 1843.

Allemands vient des prêtres et des évêques. Leur influence, toutefois, ne fut pas assez grande pour établir des rapports parfaitement amicaux entre ces deux nations. L'évêque Wago d'Oldenbourg donna sa sœur en mariage à un prince obotrite, Villug, et renonça à la dîme que les Obotrites repoussaient obstinément : d'excellentes relations furent ainsi établies pour quelque temps. Mais il arriva que Mistewoi, prince obotrite, sous prétexte qu'on lui avait refusé la main de la fille de Bernhard, duc de Saxe, apostasia solennellement le christianisme à Redra. Les Obotrites ne connurent plus de bornes à leur fureur : ils s'insurgèrent en masse contre les Allemands, les prêtres et tout ce qui était chrétien, les massacrèrent, et secouèrent avec le joug des Allemands le fardeau léger du christianisme. Ils se révoltèrent même contre leur propre souverain, obligé de se soumettre aux Allemands victorieux, et l'expulsèrent. Au onzième siècle, l'obotrite Gottschalk fonda le grand royaume des Obotrites. Ce prince avait fait connaissance avec le christianisme hors de sa patrie et était entré dans l'Eglise. Ses sujets ne pouvant le supporter, l'opprimèrent et lui firent subir toutes les vexations (il fut martyrisé le 9 juin 1066). Les évêchés que Gottschalk avait institués à Mecklembourg et à Ratzebourg furent détruits et ne se relevèrent que quatre-vingt-quatre ans plus tard [1].

Les Wilzes s'étaient presque toujours associés aux insurrections des Obotrites contre les Allemands, et avaient subi toutes les vicissitudes de leur destinée. Chez eux aussi, les missionnaires saxons aidés de leurs princes avaient fondé à Brandebourg et à Havelberg (946, Othon I[er]) des évêchés qui furent abolis pendant la révolte de Mistewoi. Un évêque d'Havelberg fut assassiné avec plusieurs prêtres, et on alla jusqu'à déterrer des évêques défunts et à faire subir à leurs cadavres les plus hideuses profanations.

Les Sorbes du Lausitz, dans la marche de Misnie, obtinrent sous les mêmes princes saxons les évêchés de Meissen,

[1] Schrœdl, art. *Gottschalk*, dans le *Dictionnaire théol.*, édit. Gaume. — Neuendorff, *Das Bisthum Ratzeburg*, 1832. — Masch, *Geschichte des Bisth. Ratzeburg*, 1835, p. 780, excellent travail. — *Jahrbücher für mecklenb Geschichte*, 1836. — J. Wiggers, *Kirchengeschichte v. Mecklenb.*, 1840. — Lisch, *Fundamental-Urkunden des Bisth. Schwerin*, 1841.

Zeiz (plus tard Naumbourg) et Mersebourg. Le christianisme, non entravé, ou moins entravé qu'ailleurs, put y faire des progrès. Ces évêchés furent subordonnés à l'archevêché de Magdebourg, créé par Othon. Cependant, nous ne voyons encore, dans ce pays, à la fin de notre période, que des tentatives de conversions. Nous dirons dans la période suivante comment ce coin de terre arriva enfin à être peuplé de véritables chrétiens. — D'autres tribus slaves de l'Allemagne, comme les Poméraniens, furent converties dans la période suivante.

Nous avons dit aussi que les Grecs évangélisèrent des tribus slaves, notamment les Bulgares et les Russes [1]. Les Bulgares, tribu slave et non tartare (ils parlent encore le slavon) se fixèrent vers 680 dans les contrées qu'ils appellent encore aujourd'hui la Bulgarie, puis dans la Thrace, pays limitrophe. Depuis lors, ils furent presque toujours en hostilité avec les Grecs; aussi ne faut-il pas songer de longtemps à les voir devenir chrétiens. Dans le neuvième siècle, une princesse bulgare fut faite captive par les Grecs et convertie à Constantinople. Peu de temps auparavant, les Bulgares avaient assassiné un évêque grec, Emmanuel. Mais ils paraissaient maintenant beaucoup mieux disposés pour le christianisme. Cette princesse exerça une heureuse influence sur son frère Bogoris (équivalent peut-être de Bojar), et le décida à se faire chrétien. Ce fut alors que les moines Cyrille et Méthodius furent envoyés de Constantinople aux Bulgares. Méthodius, qui était peintre, représenta un jour le dernier jugement et peignit les souffrances et les éternels gémissements des réprouvés. A la vue du sort affreux qui attendait ceux qui seraient exclus du royaume de Dieu, Bogoris et les siens furent si fortement émus que plusieurs, et Bogoris lui-même, assure-t-on, donnèrent aussitôt le branle. Une famine étant encore survenue, les Bulgares se tournèrent vers le vrai Dieu et lui promirent de se convertir s'il éloignait cette calamité. Des temps meilleurs succédèrent, et ce bienfait divin

[1] E.-J. Ignatijevic de Tkalec, *De religione christ. in Slavis introducta, propagata, reformata*. Heidelb., 1848, in-8°. Voir, pour les ouvrages à consulter, les paragraphes sur Nicolas Ier et Photius. Cf. Hergenrœther, *Photius*, t. I, p. 531.

fut pour les Bulgares un nouveau motif de conversion. Les Bulgares étaient aussi entrés avec les Allemands, et avec Rome même, dans des relations plus étroites, et avaient prié les Allemands de leur fournir des missionnaires. Louis le Germanique s'empressa de répondre à leur demande en leur envoyant un grand nombre d'hommes expérimentés : mais ils apprirent en route qu'il en était déjà venu de Rome. Les Bulgares avaient tant de confiance au pape Nicolas I[er] qu'ils l'avaient prié de leur envoyer un recueil de lois, un code pénal. Ce pape se comporta envers eux avec beaucoup de prudence et de charité. Les mesures qu'il prit, les prescriptions qu'il leur donna figurent certainement parmi les meilleures choses que nous ayons du neuvième siècle : c'est un vrai modèle de sagesse législative. Tout y est disposé en vue d'adoucir les mœurs farouches de ce peuple. A la fin cependant, les Bulgares n'appartinrent pas à l'Eglise latine, mais à l'Eglise grecque. Ce furent évidemment des considérations politiques qui décidèrent les princes bulgares à se rattacher à Constantinople et non à Rome. Constantinople était plus rapprochée, et les Grecs étaient beaucoup plus faibles que les Allemands, dont ils avaient plus d'une fois subi les plus rudes traitements.

Les Russes [1].

Les Russes sont mentionnés pour la première fois en 839, dans les Annales de Saint-Bertin, rédigées par des auteurs allemands. Entre les Russes (Ros, peuple des Ros) et les

[1] Assemani, *Calendaria Eccl. univers.* Rom., 1775, 5 tom. in-4°. — Semler, *Dissert. de primis initiis christ. inter Russos relig.* Halæ, 1762, in-4°. — *Dissertatio de origine religionis christianæ in Russia.* Romæ, 1822 (par Raym. Brzozowsky, mort à Neap. en 1848). — Fr.-Ch. Kruse, *Chronicon Nortmanorum, Wariago-Russorum*, etc. Hambourg, 1851. — Nestor, mort vers 1113, *Annales Petrsb.*, 1716 ss., 5 t. in-4°. — *Annal. d. russ. Kirche*, übers. von Schlœzer, *mit Anmerkungen* (jusqu'à Wladimir). Gœttg., 1802 ss. 5 tom. — Phil. Strahl, *Beitræge z. russ. Kirchengesch.*, 1 vol. Halle, 1827.— *Geschichte der Gründung und Ausbreitung der christl. Lehre unter den Vœlkern des ganzen russ. Reichs.* Depuis 988 jusqu'à nos jours. D'après des documents russes. Halle, 1827.— *Gesch. der russ. Kirche*, 1 vol., depuis les commencements du christianisme jusqu'à l'érection du patriarcat en Russie. Halle, 1829-1830.— Id., *Geschichte der russ. Staates.* Hamb., 1832-1839, 2 vol. Après la mort de l'auteur, Ernest Herrmann a publié les volumes III-VI. — Karamsin, *Geschichte des russ. Reichs.* Riga,

Byzantins des relations avaient été établies on ne sait trop comment, et l'empereur grec Théophile avait demandé à Louis le Germanique de laisser un libre cours aux députations de ces deux peuples. Peu de temps après, vers 860, dans le temps de Rurik, Photius rapporte que le plus féroce et le plus cruel de tous les peuples, les Ros, s'était converti au christianisme : ce serait par conséquent vers la soixantième année du neuvième siècle. Ce récit repose sur un malentendu. Il se peut qu'un grand nombre de Russes se soient convertis, mais quant à la nation russe elle-même, il n'en était point question. En 945, une alliance fut conclue entre les Russes et la cour de Byzance. Les Russes d'alors marchaient souvent, par terre ou par mer, contre Constantinople et tâchaient de s'en emparer. Durant la trêve pacifique née de l'alliance dont nous venons de parler, la femme du grand-duc russe, Igor, Ilga ou Olga, fit un voyage à Constantinople et embrassa le christianisme. L'Eglise russe l'honore sous le nom de sainte Hélène. Cet exemple entraîna sans doute un grand nombre de Russes. Quant à la population même, elle n'entra dans l'Eglise que sous le grand-duc Wladimir (980-1014). Wladimir, qui avait attaqué l'empire grec et occupé la forteresse de Cherson, mit entre autres conditions de la paix que la princesse grecque Anne, fille de l'empereur Romanus II, lui serait donnée en mariage et la forteresse de Cherson en dot. On lui répondit qu'il n'était pas permis à une chrétienne d'épouser un païen, que la princesse ne lui serait accordée qu'à la condition qu'il se ferait chrétien. Wladimir y consentit aussitôt, et pour en donner un gage, il fit attacher à une colonne, battre de verges et jeter dans le Dnieper l'idole russe Perun. De conversion véritable il n'en était point encore question :

1820 ss., tom. I et II. — Héfelé, *Die russ. Kirche*, dans *Beitræge zur Archæologie, Kirchengeschichte und Liturgik*. Tüb., 1864, I, p. 344-406. — Aug. v. Haxthausen, *Studien über die innern Zustænde Russlands*, t. I-III. Hannov., 1847-1852. — Schrœdl, art. *Russie*, dans le *Dictionnaire encycl.* — Al. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, t. II, 1865, p. 1-340. — J. Silbernagl, *Bestand und Verfassung sæmmtlicher Kirchen des Orients*. Landsh., 1865, p. 85-136. — Verdière, *Katholische Anfænge der russ. Kirche bis zum zehnten Jahrh.* 1857 (dans *Russ. Studien zur Theologie u. Geschichte*, par M. Brühl, livrais. 1). — H.-J. Schmitz, *Kritische Geschichte der neugriechischen und der russ. Kirche*. Mainz, 1841.

Wladimir se contenta de recevoir le baptême avec plusieurs Russes. Il ordonna un jour que les Russes se rassembleraient sur le Dnieper et se feraient baptiser. C'est par ce moyen que les Russes furent amenés au christianisme. Des évêchés furent établis à Kiew et Nowgorod, et on ne peut nier que les Grecs montraient alors un grand empressement à fonder des écoles en Russie ; bientôt après cette conversion nous voyons quelques écrivains paraître parmi les Russes. L'Eglise de ce pays fut subordonnée aux patriarches de Constantinople, point de départ de la conversion. Toutefois, le christianisme resta encore très-longtemps stationnaire en Russie.

Les (douze) fils de Wladimir se partagèrent son vaste empire, lequel fut de nouveau réuni sous Jaroslaw, très-favorable à la cause chrétienne. Malheureusement, la longue durée de l'assujétissement des Russes aux Tartares fit obstacle à leur éducation religieuse, et le christianisme ne fit que d'imperceptibles progrès. Il faut avouer cependant qu'il en a été ainsi jusqu'à nos jours dans plusieurs contrées où les Russes ne sont plus soumis aux Tartares. D'autres circonstances vinrent encore dans le cours du temps entraver l'action du christianisme. Je ne parle point ici de son extention au dehors, car tous les Russes le professent, mais de son règne dans les esprits. Ces obstacles vinrent surtout de leur union avec Byzance et de leur séparation prolongée d'avec l'Eglise catholique.

Outre les Germains et les Slaves, nous trouvons encore en Europe une troisième nation qui, partout où elle s'implanta en Europe, se rattacha au christianisme. Nous voulons parler des peuples du Caucase émigrés en Europe : les Chazares et les Hongrois ou Magyares.

Les Chazares se fixèrent dans la Crimée actuelle, la Chersonèse tauride, dans le cours du septième siècle. Au neuvième, ils furent visités et convertis par les missionnaires Cyrille et Méthodius. Ce fut là un événement très important dans l'histoire de cette période. A leur tour, les Mahométans, et même les Juifs, firent de très-grands efforts pour les attirer à eux, et peu s'en fallut que les uns et les autres ne les pliassent complètement sous leur joug. S'ils étaient tombés en proie au mahométisme, le nord de l'Europe eût été

asservi à l'islamisme, et l'Eglise, enfermée entre le nord et le sud, se fût trouvée dans une terrible impasse.

Quant aux Hongrois, nous les rencontrons déjà en 894, époque où ils firent de la Pannonie des incursions dévastatrices dans le royaume des Francs[1]. Mais lorsqu'ils voulurent en faire autant en Allemagne, ils furent repoussés à diverses reprises et avec tant de vigueur par les empereurs Saxons, par Henri II et Othon le Grand, qu'ils comprirent enfin que s'ils voulaient continuer de vivre ils devaient rester chez eux. C'est ce qu'ils firent à partir de 955.

Les Magyares étaient un peuple tout-à-fait sauvage. Dans la Chronique de Rheginon (vers 889) il est dit que tous, hommes et femmes, sont féroces et sans pitié, destitués de tout sentiment humain, qu'ils ne se sont jamais occupés d'agriculture, mais uniquement de chasse, de pèche et de batailles. Ils mangeaient de la viande crue, arrachaient la poitrine aux prisonniers, et mangeaient leur cœur en guise de médecine. Tels étaient les hommes qu'il fallait amener au christianisme. Geisa, leur chef d'armée ou duc, devint en 973 le premier prince chrétien des Magyares. Ici encore les Byzantins intervinrent. Geisa avait épousé une Grecque, et déjà avant sa conversion un magnat magyare avait amené avec lui un Grec qui devait être évêque de Hongrie. Toutefois, les Allemands conservèrent la prédominance dans l'esprit des Hongrois : peut-être l'avaient-ils acquise par la vaillance de leurs épées. Ce furent donc des missionnaires

[1] J. Klaporth, *Beschreibung der russ. Provinzen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere*. Berl., 1814. — K. Neumann. (Voir plus haut, t. II, p. 27). — Inchofer, *Ann. eccl. Hungar.*, 1644. — G. Pray, *Ann. vet. Hunor., Avar. et Hungar.* ab ann. 210-997, Wien, 1761, in-fol.; *Ann. regum Hungariæ* ab ann. 997-1564, Wien, 1764-1770, 5 t. in-fol.; *Dissertat. in annales*. Wien, 1775, in-fol. — *Histor. reg. Hungar.* Pesth, 1801, 3 vol. in-8°. — *Specimen hierarch. Hungariæ*. Posonii, 1784. — C. Peterffy, *Histor. conc. Hung.*, 2 vol. Posonii, 1741, 1742. — Ig. de Batthyan (mort en 1798), *Leges ecclesiast. regni Hungariæ et prov. adjac.*, 3 tom. Albæ Carolinæ, 1785-1827; ab anno 341-1515. — G. Fejér, *Codex diplomat. Hungariæ ecclesiast. et civilis*. Bud., 1829-1844. — *Rerum Hungar. monumenta Arpadiana*, ed. St. L. Endlicher. S. Galli, 1848-49, 2 tom. — Theiner, *Monum. Hung. sacram illustrantia*, 1859-1860, 2 vol. in-fol. (Voir t. II, p. 38.) — J.-G. Mailàth, *Geschichte der Magyaren*, 2e édit., 5 vol. Ratisb., 1852-1853. — E. Nagy sociorumque *Codex diplomat. patrius*. Jaurini, 1865. — Fuxhoffer, *Monasteriologiæ regni Hungariæ*, lib. II. rec. et aux. M. Czinar, t. I-II, in-4°. Pesth., 1858-1860.

allemands, notamment de Passau, dont le célèbre évêque Piligrim était allé lui-même en Hongrie, qui se chargèrent d'évangéliser les Magyares. Saint Adalbert, converti lui-même par l'évêque Bruno, s'y rendit aussi de la Bohême. Cependant Geisa, le prince des Magyares, n'avait que des notions très-incomplètes du christianisme, et lorsque, même après son baptême, on lui reprocha d'offrir encore des sacrifices aux idoles, il répondit qu'il était assez riche pour honorer tous les dieux : il voulait dire sans doute que si les chrétiens n'admettaient qu'un Dieu, c'est parce qu'ils étaient trop pauvres pour en honorer plusieurs.

La situation s'améliora sous son fils saint Etienne, surnommé le roi apostolique : non-seulement il s'intéressait aux progrès du christianisme, mais il prêchait lui-même, expliquait le symbole de la foi et le *Pater*. Il avait épousé une bavaroise, Gisela, la sœur de Henri II, qui fut une excellente princesse[1]. Etienne appela une multitude de missionnaires actifs et capables, érigea une foule d'évêchés, de couvents, etc., en un mot, il prit tous les moyens propres à affermir la religion catholique.

Pierre, son successeur et son neveu, fut chassé, et plus tard fait prisonnier et aveuglé par les Hongrois révoltés : il mourut quelques jours après. Les rebelles demandèrent qu'on leur permît, quoique déjà chrétiens, de vivre selon les mœurs païennes, et que tous les évêques et les prêtres fussent massacrés. Ils prétendaient également manger de la chair de cheval et honorer de nouveau les faux dieux. Ils imposèrent leur volonté et l'exécutèrent en grande partie. Un grand nombre de prêtres et d'évêques furent égorgés, et la plupart des Allemands qui se trouvaient parmi eux perdirent la vie. Les Hongrois avaient peu de goût pour les mœurs sévères du christianisme et pour les coutumes des Allemands. La révolte fut apaisée avec l'aide de ces derniers; Andreas parvint à se maintenir sur le trône et ordonna même que quiconque ne deviendrait pas chrétien et ne resterait pas en repos serait puni de mort. Les Hongrois demeurèrent en paix; l'esprit chrétien pénétra parmi eux,

[1] Ventura, *la Femme catholique*, édit. Gaume, tom. II.

quoique lentement, et après n'avoir été chrétiens que d'apparence, ils devinrent des chrétiens véritables.

Nous avons achevé l'histoire de la diffusion du christianisme en Europe dans le cours de notre période. Les dernières pages de ce tableau, on se le rappelle sans doute, ne sont rien moins que réjouissantes. Aussi avons-nous parcouru d'un pas rapide les vastes espaces sur lesquels le christianisme s'est étendu pendant ce temps. Il faut avouer, du reste, que les documents sont rares et parcimonieux : des chiffres, des noms de personnes, de villes et de pays, voilà ce qu'on y trouve : les scènes qui dilatent le cœur et élèvent le sentiment sont peu nombreuses. Tout se borne au récit des faits extérieurs; on s'occupe rarement de ce qui se passe au dedans, par cette raison principale sans doute qu'il y a peu de choses à dire sous ce rapport. Trop souvent le christianisme n'est imposé que par la force physique : cela est bientôt raconté. Si on avait eu à décrire la marche intérieure du christianisme, la narration aurait revêtu de tout autres couleurs. De là le contraste pénible qu'on remarque entre les conversions de ce temps et celles des trois premiers siècles. Quel empressement alors vers la foi ! Les païens ne dédaignaient point de combattre les arguments du christianisme, et les chrétiens trouvèrent l'occasion de composer les plus magnifiques ouvrages. De là les belles apologies de ce temps, qui comptent parmi les plus riches trésors de l'antiquité chrétienne. Nous ne trouvons presque rien de tout cela dans la période que nous venons de traverser.

Tant que l'histoire des conversions ne s'occupe que des Allemands, tout se présente sous un aspect meilleur et plus rassurant. Entre les tribus allemandes, les Saxons sont proprement les seuls qui, pour des raisons politiques, fort graves alors, furent contraints d'embrasser le christianisme. L'emploi des moyens coercitifs date de l'époque de saint Amand. Nous trouvons encore à cette époque, notamment parmi les Anglo-Saxons, et en Allemagne sous saint Boniface, de magnifiques expositions doctrinales parfaitement adaptées à l'état des esprits et excellentes à tous égards. A partir de là et à mesure que les peuples qui entrent dans l'Eglise sont

plus barbares, tout retombe de nouveau. Mais il ne faut pas oublier ici que leur ancienne religion, l'idolâtrie, n'était pour les peuples sauvages, tels que les Hongrois, les Norvégeois et surtout les Slaves qui résidaient sur le sol allemand, qu'une pure habitude. Ils la considéraient comme étroitement unie avec toute leur existence civile, avec leur vie extérieure; c'est pourquoi ils se sentirent peu troublés dans leur conscience, — car ils avaient à peine une religion, — lorsque leurs princes les forcèrent à se faire chrétiens. Au fond, ils ne revendiquaient que leur ancienne vie sauvage, leurs lois, si l'on peut les appeler de ce nom. Voilà, malgré tout, ce qui console un peu l'œil de l'observateur. N'oublions pas non plus que ces peuples, placés encore au plus bas degré de la vie intellectuelle, fussent restés peut-être complètement étrangers au christianisme, si le pouvoir civil n'eût soustrait à leurs regards et mis en pièces leurs idoles. Dans les régions inférieures de la vie intellectuelle, où les énergies physiques éclatent dans toute leur brutalité, on voit paraître une autre puissance physique qui les comprime et les dompte en attendant le développement graduel des forces morales.

Une autre conséquence importante qui résulte de ces conversions, c'est que l'entrée de ces tribus dans l'Eglise exerça une grande influence sur la constitution et le gouvernement de l'Eglise elle-même, sur sa législation, sur les mœurs et les usages de toute la période du moyen-âge. Il fallait que l'Eglise s'inclinât jusque vers les peuples placés au plus infime degré de la barbarie, afin de pouvoir les civiliser peu à peu. Pour les élever jusqu'à elle, elle devait descendre jusqu'à eux. Ce sont là des considérations qu'il importe de ne point perdre de vue si l'on veut comprendre l'histoire de l'Eglise pendant toute la période du moyen-âge.

Tant que l'Eglise subsistera sur la terre, elle sera constamment en lutte avec les choses du dehors. L'islamisme, tel fut pendant tout le moyen-âge le véritable ennemi du christianisme. Le paganisme qui aurait pu, en Europe, lui susciter des embarras, fut bientôt, nous l'avons vu, fortement refoulé. L'ennemi reparut sur un autre terrain et se fit jour parmi les mahométans. Cet ennemi des chrétiens apparaît pendant tout le moyen-âge sous les formes les plus

diverses : qu'on se rappelle les croisades, les longs et sanglants combats du mahométisme avec les empereurs chrétiens de Byzance. Au point de vue même scientifique, ces combats acquirent peu à peu une grande importance. Nous rencontrons là, sur le terrain littéraire, entre chrétiens et mahométans, toutes sortes de relations favorables ou défavorables ; en somme, cependant, c'est dans leur lutte qu'ils doivent être envisagés pendant tout le moyen-âge. L'Eglise orientale, la première engagée dans ce conflit, finit par succomber sans ressource. Une dernière question est celle de savoir comment la doctrine de l'islamisme fut attaquée et combattue.

§ 13. **Rapide propagation de l'islamisme** [1].

L'Arabie tout entière fut assujétie à l'islamisme du vivant même de Mahomet. Après la mort du prophète, en 632, les Arabes firent des excursions continuelles hors des frontières de leur péninsule, semant partout les plus terribles ravages. La pensée s'effraie, le cœur se resserre par un mouvement

[1] Mœhler, *Ueber das Verhæltniss des Islam zum Evangelium.* (*Theolog. Quartalschrift*, 1830, p. 1.) *Gesammelte Schriften*, I, 348. — Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthum angenommen?* 1833. — J.-J. Dœllinger, *Muhamed's Religion nach ihrer Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Vœlker.* Münch., 1838. — *De voornaamste Godsdiensten. Het Islamisme,* door Dr. Reinhard Dozy, *Hoogleeraar te Leiden.* Harl., 1863. — G. Weil, *Mohammed, der Prophet, sein Leben u. seine Lehre, aus handsch. Quellen und dem Koran geschœpft*, 1845. — Weil, *Das Leben Mohammed's nach Mohammed Jbn Jshak und Abd el Malik Jbn Hischam*, 2 vol., 1 vol., 1864. — G. Weil, *Geschichte der Chalifen,* 3 vol. Münch., 1847-51. — G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1844. — A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grœsstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet*, 3 vol. Berl., 1861-1865. Les lignes suivantes caractérisent le point de vue de l'auteur : « Plus de cent millions d'hommes sont persuadés que Mahomet fut un envoyé de Dieu. Les principales nations que console sa doctrine, les Arabes, les Perses, les Turcs, ne le cèdent à aucune autre par leurs aptitudes intellectuelles. La culture philosophique est plus fréquente chez les moslimes que nous ne le croyons communément ; ils se distinguent de toutes les autres sociétés religieuses par la solidité et la netteté de leurs convictions. L'incrédulité est rare ; tandis que la profondeur de la foi attestée par le dévouement et l'esprit de sacrifice est très-fréquente. Mes recherches m'ont affermi dans cette conviction que l'islamisme n'est pas né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais des besoins du temps ; et cette conviction, j'ai taché de la communiquer à mes lecteurs. »

convulsif quand on voit quel abîme de puissance démoniaque recèle le cœur humain sous l'empire du péché. Le prophète, en effet, sut exciter pour l'erreur un enthousiasme qu'on rencontre rarement pour la vérité. En 638-639, les Arabes avaient déjà conquis la Palestine, toute la Syrie et l'Egypte. A ces conquêtes ils joignirent bientôt celle de l'Afrique et celle de la Perse, dont ils renversèrent l'empire. Quand on assiste aux combats des Arabes contre les Romains de Constantinople, c'est à peine si l'on en croit ses propres yeux; déguenillés, à moitié nus, souvent à peine armés, tels sont ces soldats auxquels les Grecs sont incapables de tenir tête. La simple vue de ces hommes suffit pour effrayer les armées romaines; on les dirait en présence d'une légion de démons. La seule présence des Arabes suffit pour provoquer une déroute générale; à peine ose-t-on tenter une résistance insignifiante et passagère dans quelques places fortes. On a dit souvent que cette fureur aveugle et indomptable était l'effet des promesses de Mahomet et du caractère de sa doctrine, la prédestination, puis de cette conviction que le moslim qui tombait dans la lutte contre les incrédules entrait aussitôt en paradis, où il était inondé des joies les plus voluptueuses et les plus enivrantes. On a raison sans doute, mais la question est de savoir comment le prophète parvint à répandre une telle croyance, un enthousiasme si merveilleux, un fanatisme si outré? C'est là le côté mystérieux de ce phénomène, et l'on est tenté, comme les soldats grecs qui les redoutaient comme des démons, et prenaient la fuite, de traiter cet état, y compris Mahomet lui-même, de démoniaque [1].

Ce qui nous intéresse le plus, c'est de démêler les rapports des mahométans avec l'Eglise catholique. Ces rapports n'ont pas toujours été les mêmes. Lorsqu'après un siége de deux ans, Jérusalem se rendit à Omar par composition, celui-ci accorda aux habitants un sauf-conduit qui portait ce qui suit: « Au nom du Dieu clément et miséricordieux, à la ville d'Ælia (Jérusalem était ainsi nommé depuis des siècles), la sûreté est garantie aux hommes, femmes et enfants, à leurs propriétés et églises; les églises ne seront ni démolies ni fer-

[1] Cette vue est partagée de nos jours par J. Mœller et J.-B. Pagani.

mées. » Tel est le résumé de la capitulation. Comme Mahomet considérait Abraham, Moïse, le Christ même pour des prophètes, comme il reconnaissait Jésus-Christ pour le juge de l'univers, croyant seulement que le christianisme avait perdu dans le cours des siècles sa constitution originelle, et qu'il devait la recouvrer, Omar lui-même se rendit à Bethléem et fit sa prière au lieu de la naissance du Sauveur. Les chrétiens de Jérusalem pouvaient donc encore se dire relativement heureux.

Ces ménagements toutefois disparurent bientôt, surtout chez les généraux et chez quelques gouverneurs. Un général arabe s'étant avancé devant Gaza, somma le commandant des Grecs de lui livrer la ville. Le commandant entama lui-même des négociations : « Quel mal vous avons-nous fait, demanda-t-il, pour que vous nous déclariez la guerre? — Aucun, lui fut-il répondu; acceptez la vraie foi et devenez nos frères, sinon, payez le tribut et devenez nos alliés. Si vous refusez l'un et l'autre, vous serez anéantis. » Ainsi, les chrétiens qui refusaient de passer à l'islamisme étaient frappés d'un impôt plus lourd, et on mettait à mort, comme des païens, ceux qui refusaient de le payer ; car la loi de Mahomet voulait qu'on anéantît les païens.

Telle fut d'abord la situation des choses. Avec le temps, des mesures de plus en plus oppressives vinrent se joindre aux premières, et la situation des chrétiens devint en somme excessivement critique. Nous le voyons en particulier par les lettres du pape Martin Ier (vers 649-650), surtout par la neuvième, écrite pendant les disputes du monothélisme. Plusieurs églises n'avaient plus ni évêques ni prêtres, et souvent le culte était comme interrompu. Les évêques et les prêtres avaient pris la fuite ou s'étaient cachés ; plusieurs avaient péri pendant les incursions des mahométans. Mais ce qui aggrava surtout le mal, ce fut la réapparition des anciennes sectes nestorienne et monophysite, qui en peu de temps prévalurent sur les catholiques dans toute la Syrie et l'Egypte. Ces derniers étaient appelés melchites (ou royaux), parce que leur croyance était celle des empereurs byzantins. On cherchait donc parmi les catholiques les amis de l'empereur, et ses ennemis parmi les nestoriens et les monophy-

sites, qui ne montraient aucun penchant à rentrer sous la domination des empereurs grecs. Ces sectaires étaient traités avec faveur par les moslemins, tandis que partout le sort des catholiques devint plus malheureux que jamais. Ces pays, ainsi que nous l'avons vu, étant fort enclins au nestorianisme et au monothélisme, et ce penchant étant encore favorisé par les relations des mahométans avec ces sectes, on conçoit aisément que la situation devint de plus en plus triste et douloureuse. Aussi est-il très-difficile, à partir de ce temps, d'établir la succession des patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, tandis que nous avons des listes certaines de la succession des évêques hérétiques dans ces villes. Telle est la cause principale de la prompte décadence de l'Eglise catholique dans ces contrées. Elle avait perdu, avec l'unité, le prestige qui impose à l'esprit de l'homme. Pendant que les Grecs se querellaient entre eux et cherchaient à se supplanter mutuellement, ils succombèrent aux armes des mahométans. Aussi quand ces derniers entraient dans de nouvelles provinces grecques, étaient-ils reçus à bras ouverts par les monophysites et les nestoriens, et rien ne leur était plus facile que de les conquérir.

Des mesures oppressives, telles que nous en rencontrons souvent à partir de l'an 700 (et elles deviennent extraordinairement fréquentes) « défendent aux chrétiens de bâtir de nouvelles églises et de restaurer les anciennes ; » on renverse les croix sur les places publiques ou dans les campagnes; souvent même on les enlève des églises. Vers 756, quelques gouverneurs, entre autres Salem d'Antioche, parent d'Al-Mansor, publièrent des ordonnances plus sévères encore. Mansor prescrivit de faire l'inventaire des trésors des églises et de les mettre en vente. Cet ordre fut exécuté. Ailleurs, les gouverneurs interdirent aux chrétiens d'ouvrir des écoles ; car les Arabes vécurent longtemps dans une crasse ignorance, et comme ils redoutaient instinctivement la supériorité intellectuelle des chrétiens, ils voulaient les ravaler à leur propre niveau. Au moindre soupçon de connivence entre les catholiques et l'empereur grec, le patriarche était mis à mort ou exilé. C'est ainsi que Salem, sous Abdallah, l'oncle d'Al-Mansor, traita le patriarche d'Antioche, qui fut exilé à six

cents milles de son église. Toute dispute religieuse d'un chrétien avec un mahométan était punie de mort. Aux septième et huitième siècles, les relations des fidèles d'Orient avec ceux de Constantinople étaient à peu près complètement interrompues, comme l'attestent des monuments remarquables du septième siècle.

Quand il fut question de réunir le septième concile universel (deuxième de Nicée), deux moines de Constantinople furent envoyés aux patriarches d'Orient pour les consulter sur la tradition touchant le culte des images. Ces moines durent se rendre à Antioche, à Jérusalem et à Alexandrie secrètement et comme des espions. Quand ils arrivèrent en Palestine, les moines et les prêtres de ce pays furent tellement effrayés qu'ils osèrent à peine entrer avec eux en communication. Il est à craindre, disaient-ils, que l'Eglise d'Orient ne soit menacée d'une ruine complète, si ces relations, quoique d'une nature tout ecclésiastique, viennent à être connues. Aussi n'osèrent-ils donner aux deux moines aucun document écrit relativement à cette tradition; ils se bornèrent à en conférer verbalement.

Les chrétiens avaient principalement à souffrir quand des controverses, des guerres civiles éclataient entre les mahométans eux-mêmes, comme après la mort de Harun al Raschid en 810. En ces temps d'anarchie, chacun se précipitait sur eux comme sur l'ennemi commun ; ce n'étaient plus seulement d'horribles pillages : meurtres, assassinats, profanation des temples chrétiens de Jérusalem, viol des femmes, toutes les horreurs imaginables s'accomplissaient. Plusieurs chrétiens furent contraints de fuir en Chypre, à Constantinople et dans le reste du royaume byzantin.

Les grandes laures, les couvents de Jérusalem et de Bethléem furent abandonnés et les moines se dispersèrent. Il en fut de même en Syrie, en Egypte et en Afrique. L'institution monastique orientale en fut si fortement ébranlée qu'elle ne se releva jamais complètement, et perdit cette haute influence sur la vie dont nous avons caractérisé les salutaires résultats. Et il en fut de même, avec certaines variations, dans les siècles suivants. Si une trève succédait à ces temps orageux, l'Eglise ne pouvait que difficilement réparer ses pertes. Dans

ces conjonctures, plusieurs chrétiens se prenaient à douter de la vérité du christianisme et passaient à l'islamisme : leur nombre diminuait de jour en jour.

Le mal toutefois n'était pas encore à son comble. On sait qu'en 710 les mahométans arrivèrent de l'Afrique en Espagne et en firent la conquête. Les historiens qui ont dépeint sous de riantes couleurs l'état des chrétiens sous les mahométans n'ont vraiment pas étudié les sources et sont rarement bien versés dans la connaissance des choses. Nous avons du huitième siècle (734) un sauf-conduit rédigé par un général arabe en faveur des chrétiens de la province de Coïmbre, qui nous permet d'apprécier le sort des catholiques espagnols. Cette pièce statue que chaque église ordinaire paiera annuellement un tribut de vingt-cinq livres d'argent, chaque couvent cinquante livres, l'église cathédrale cent livres, un chrétien ordinaire le double des impôts et des redevances que paie le moslim [1].

Toutefois, on permit aux chrétiens d'exercer la justice selon leurs propres lois, et dans la province de Coïmbre deux comtes furent établis pour rendre la justice selon la coutume des Goths. Leurs prescriptions portent « qu'ils jugeront selon leur loi, mais qu'ils ne pourront décréter la peine de mort qu'avec l'approbation du cadi. Un chrétien qui a rendu mère une mahométane, doit se faire mahométan et l'épouser, sinon il sera puni de mort. Les différends entre mahométans et chrétiens sont vidés devant le tribunal mahométan, devant le cadi. Un chrétien qui entre dans une mosquée est puni de mort. De même celui qui maudit Allah ou Mahomet; de même celui qui suggère à un mahométan des motifs contre sa religion. » Ces lois, sauf ce qui regarde les impôts sous lesquels les chrétiens devaient tôt ou tard succomber, paraissent assez

[1] *Portugaliæ monum. histor. a sæc.* VIII *usq. ad* XV; Ulyss., 1865 sq. — *España sagrada,* tom. XIV, *della Iglesia Coimbric.,* c. IV, *Cautiverio de los Saracenos.* — Vicente de la Fuente, *Hist. eccles. de España,* tom. II. Barc., 1855. — J.-W. Lembke, *Geschichte von Spanien,* tom. I, p. 309-315. *Abgaben der Christen.* — Stolberg-Kerz-Brischar, *Geschichte der Religion Jesu Christi,* tom. XLV. — Aschbach, *Geschichte d. Omajaden,* 2 vol. Frankf., 1829. Lembke dit de cette pièce que, « si elle était authentique, nous aurions un monument inestimable de la constitution civile de ce temps; mais elle est évidemment apocryphe, » p. 314.

douces; mais nous remarquons aussi très-souvent que les chrétiens étaient excités par les mahométans à parler de Mahomet, et que s'il leur arrivait, comme il sied à des hommes qui se respectent, de dire franchement la vérité, d'immenses persécutions étaient déchaînées contre eux ; de là cette longue série de martyrs espagnols qu'offrent les huitième et neuvième siècles. Saint Parfait[1] rencontra un jour des mahométans sur la route : « Que pensez-vous, lui dirent-ils, de Jésus-Christ ? — Je pense qu'il est le vrai Fils de Dieu. — Et de Mahomet ? — Votre loi ne me permet pas de dire ce que les chrétiens pensent de lui. » Ils le prièrent de parler à cœur ouvert, promettant de ne le point trahir. Parfait déclara alors qu'il tenait Mahomet « pour un faux prophète qui n'avait donné aucune garantie de sa mission divine, qu'il fallait par conséquent le rejeter. » Les mahométans s'éloignèrent, bien résolus à ne faire aucun usage de cette explication; mais elle finit par devenir notoire et amena une persécution assez sérieuse.

Sous Charlemagne nous voyons un grand nombre de Visigoths déserter l'Espagne et se retirer sur le territoire des Francs, qui les accueillent avec bienveillance. Ces persécutions, on peut l'établir par des documents, durèrent jusqu'au milieu du neuvième siècle, mais elles furent souvent locales. Jusqu'à cette époque, nous avons sur la situation des chrétiens d'Espagne des données, non pas nombreuses, mais toujours suffisantes. Mais à partir de là, les Actes de martyrs disparaissent, et les destinées des chrétiens restent dans une obscurité profonde. Nous avons lieu de croire cependant qu'elles s'améliorèrent (?). Les Visigoths, refoulés dans les

[1] *España sagrada* : tom. X, *de la persecucion Saracenica*; tom. XI, *Vidas y escritos nunca publicados hasta hoy, de algunos Varones ilustres Cordobeses que florecieron en el Siglo nono.* — *Opera S. Eulogii, mart. Cordubensis, arch. Toletani*, et dans : *Patr. Toletan. quotquot extant opera*, tom. II, Madr., 1785 : *Div. Eulogii, mart., opera omnia*, p. 391-642 (ap. Migne, *Patr. lat.*, tom. CXV). — Vicente de la Fuente, *loc. cit.*, p. 71-135. — Reinh. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge*, 2e édit. Leyde, 1860, 2 vol. in-8°. — Idem, *Histoire de la domination des Musulmans en Espagne, jusqu'à l'an* 1115. Surtout les tom. I-II (tom. I-IV). Leyd., 1861.

Cet ennemi des chrétiens, qui traiterait volontiers les martyrs de Cordoue de fanatiques, ne peut nier cependant le joug insupportable que les mahométans firent peser sur les chrétiens d'Espagne.

Asturies, se propagèrent en très-peu de temps. Quand Charles Martel battit les mahométans sur le sol des Francs et les empêcha ainsi d'inonder le reste de l'Europe, Alphonse le Catholique s'étendit aussi dans l'Espagne, et reprit aux mahométans une multitude de villes[1]. Ainsi s'établirent en Espagne, dans le cours de notre période, plusieurs royaumes chrétiens solidement constitués, et qui à la fin de cette période donnaient déjà l'espoir que l'Espagne ne tarderait pas à être entièrement purgée de mahométans.

§ 14. Rapports de l'islamisme avec le christianisme.

La première idée qui vient à l'esprit, c'est que l'islamisme est un mélange de religion nationale avec la religion universelle. Mahomet ne se proposait d'abord que de déployer son activité dans l'Arabie, d'y abolir le culte des idoles et d'y introduire le monothéisme. Il y a dans le Coran près de vingt passages où Mahomet déclare que ses tentatives de réforme se restreindront à l'Arabie. Ce ne fut que vers la fin de sa vie qu'il agrandit son plan et y fit entrer l'univers entier. Cette contradiction flagrante, consignée dans le Coran même, a singulièrement embarrassé les savants arabes, en même temps qu'elle a fourni aux auteurs chrétiens un argument contre l'islamisme : Mahomet, se contredisant lui-même, ont-ils dit, est nécessairement un faux prophète. Cette contradiction, qui se voit encore dans le Coran, s'explique par l'humeur inconstante du prophète. Une fois convaincu qu'il n'existait qu'un seul Dieu, Mahomet fut bientôt amené à dire que sa religion devait être universelle, unique, de même qu'il n'y avait qu'un seul et même Dieu pour tous les hommes. Ainsi s'expliquent les phénomènes suivants.

Comme dans toutes les religions nationales, nous voyons dans l'islamisme l'identification complète de l'Eglise et de l'Etat : Mahomet, de même que ses successeurs les califes, est à la fois roi temporel de l'Arabie et prophète ; de là l'iden-

[1] Escalona, *El Rey Pelayo*. Madr., 1862. — *Esp. sagr.*, tom. XV-XXIII, tom. XXXII-XXXVI, tom. XXXVII-XXXIX, *las Asturias et Ovideo*, t. XL, XLI, Lugo.

tité des lois politiques et religieuses ; toute loi politique, toute coutume civile est en même temps religieuse, et trouve sa sanction dans une révélation prétendue. On s'explique ainsi les crises terribles que dut subir le mahométisme en présence des fluctuations incessantes de la politique et de la société. Si le mahométisme devait être pris pour une révélation divine, il allait nécessairement tomber dans les plus grandes complications, ainsi que nous le voyons particulièrement de nos jours, où se sont opérés des changements politiques et civils tout-à-fait contraires au Coran. Ces changements, ces variations proviennent de ce que l'islamisme est un mélange de religion universelle et de religion nationale. Chaque prescription nationale y devient une loi universelle. Ainsi, tout moslim doit au moins une fois en sa vie faire le pèlerinage de la Mecque; plus souvent il le fait, et plus il est agréable à Dieu. C'était là une loi nationale, bonne pour les Arabes, mais inapplicable pour le reste de l'univers, et par conséquent pour une religion universelle : comment chaque homme pourrait-il entreprendre le voyage de la Mecque? Ainsi encore, il est défendu aux Arabes de boire du vin. Le vin est contraire à la nature d'un habitant du sud, et par conséquent d'un Arabe, mais non à la nature des hommes qui habitent sous un ciel plus modéré. Le vin est donc aussi défendu dans les Indes; chez les Indiens, un buveur de vin et un homme de la lie du peuple sont des termes synonymes.

Ce qui convenait à l'Arabie et aux Indes fut, par ordre de Mahomet, érigé en loi universelle. Nous reconnaissons là le caractère borné du mahométisme. Il en est de même de la défense de manger de la viande. Enfin le culte de la Kaaba, à la Mecque, était également une coutume nationale que les Arabes faisaient remonter à Abraham, reconnu pour leur ancêtre.

Ces nombreuses contradictions d'une religion nationale et universelle doivent nécessairement entraîner la ruine de l'islamisme. Comme religion nationale, l'islamisme voulait que le roi fût en même temps prophète. Cela pouvait convenir à un peuple particulier. Mais dès que les Arabes se répandirent sur de vastes étendues de pays, il y eut séparation

des deux dignités; aussi, à partir de ce moment là jusqu'au temps présent, rencontrons-nous un très-grand nombre de sultans qui ne reconnaissent point de chef à la fois spirituel et temporel, contrairement aux dogmes fondamentaux de l'islamisme. Il suffirait aux mahométans d'un instant de réflexion pour découvrir leur erreur et l'opposition de leur conduite avec le Coran.

La grande raison de ce phénomène, c'est que Mahomet n'a saisi dans l'homme que la superficie de sa vie spirituelle; sa doctrine n'est pas réellement spiritualiste, elle n'a point les caractères de l'universalité, mais seulement les apparences; ce qui le prouve surtout, c'est que l'islamisme n'exprime nulle part l'idée de la culpabilité et de la faiblesse de l'homme : il n'en a point conscience. Méconnaissant la chute et la déchéance de l'humanité, il n'éprouve pas le besoin d'être affranchi et replacé dans son état originel. Le Christ, ou comme il est ordinairement appelé, le Fils de Marie, n'est qu'un prophète, un maître; sa mort est positivement niée ou défigurée à la manière des docètes. L'enseignement de Jésus et de l'Eglise est ou dénaturée ou faussement compris. On dit que Mahomet a puisé sa doctrine dans des évangiles apocryphes qui circulaient en Arabie. De pareilles traditions n'auraient pu trouver place dans le système de Mahomet; elles auraient attaqué les fondements mêmes de l'islamisme, suivant lequel l'homme n'a pas besoin de rédemption. De là encore, selon Mahomet, l'abîme éternel qui existe entre Dieu et l'homme; l'islamisme n'a pas compris et ne pouvait comprendre l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. Il ne sait rien non plus du Saint-Esprit; l'homme n'étant pas tombé, n'a pas besoin de le recevoir, puisqu'il ne l'a pas perdu; il n'a pas besoin d'être renouvelé par lui. Cette théorie dénature complètement le dogme de la Trinité chrétienne. Mahomet reprochait lui-même aux chrétiens d'avoir déserté le monothéisme primitif et d'être tombés dans la superstition. Il aurait raison si la Trinité chrétienne était ce que croit Mahomet, si elle se composait du Père, de la Mère et du Fils; si, comme le veut Mahomet, la sainte Vierge était l'épouse du Père, et le Fils le fruit de leur union charnelle. Toutes ces bévues sont la conséquence inévitable des prin-

cipes fondamentaux du mahométisme. Ne connaissant que l'homme dans son état actuel, dégradé et corrompu, Mahomet ne remontait point à son état primitif, et c'est pourquoi il conserva la polygamie, ce produit essentiellement païen.

Tels sont les remarquables rapports du christianisme et de l'islamisme. Néanmoins, tout en étant obligé de reconnaître un élément démoniaque dans le mahométisme, on ne peut douter que la Providence divine s'en servit comme d'un moyen pour réaliser les vastes desseins qui allaient s'accomplir dans l'histoire du monde. Les Arabes sont étrangement attachés au Coran, et il faut avouer qu'ils ne puisent pas à une source stérile ; la plupart d'entre eux y sont déjà attirés par la beauté et la poésie du langage. Le Coran invite ses sectateurs à pratiquer la douceur, l'hospitalité, la justice, la bienfaisance, la prière. Le moslim prie cinq fois par jour. Le monothéisme qu'enseigne le Coran n'en reste pas moins, quoique complètement dénaturé, le monothéisme, c'est-à-dire la condamnation de l'idolâtrie. Il faut avouer aussi que les premiers successeurs de Mahomet, et Mahomet lui-même, se distinguaient par de sublimes vertus naturelles, quoique associées à de grands vices. Les successeurs du prophète étaient remarquables par leur esprit de justice et par la simplicité de leur vie au milieu de toutes les richesses et de toute la puissance dont ils disposaient. Tous les jours Harun al Raschid fléchissait cent fois le genou devant Dieu et donnait cent drachmes en aumônes. Il était aussi extrêmement juste. Tout cela est incontestable.

Maintenant, comment devons-nous envisager l'islamisme? Simplement comme une préparation au christianisme. Qu'il le veuille ou non, il faut qu'il serve le Christ ; il faut que son royaume prépare les voies au royaume de Dieu.

Le christianisme, par sa nature même et considéré comme une croyance, s'adresse exclusivement au libre arbitre de l'homme, comme le prouverait à elle seule cette première prédication chrétienne : « Faites pénitence et convertissez-vous. » Faire pénitence, se reconnaître pécheur, c'est là le plus grand acte d'un être libre ; dans le péché il n'y a point de liberté. Or, de même qu'il y a parmi les hommes des individus qui ne parviennent à la réflexion, à l'activité de l'es-

prit, que sous l'aiguillon des peines corporelles, il y a parmi les nations des masses entières qui ne peuvent être élevées que par des moyens physiques et qui ont besoin du stimulant de la verge. Cette verge divine, ce fut Mahomet qui la fit jouer. Nous avons vu, à propos de la propagation du christianisme dans les neuvième et dixième siècles, que la coaction fut aussi employée çà et là, non par l'Eglise, toutefois, mais par l'Etat, car si l'Etat peut user de violence, l'Eglise ne peut en avoir la pensée, les principes même du christianisme s'y opposent. L'islamisme, au contraire, par cela même qu'il occupait un degré inférieur dans l'ordre spirituel, regardait les hommes comme étant placés au même niveau ; il pouvait donc employer la force matérielle, il pouvait dès l'origine se propager par le glaive ; le christianisme ne le pouvait pas. Et c'est ainsi que l'islamisme, après s'être fait accepter par la terreur, aura préparé à la foi chrétienne un grand nombre d'intelligences[1]. — En plusieurs endroits du Coran, Mahomet est signalé comme le premier d'entre les prophètes, de même que dans plusieurs autres, le Fils de Marie est placé au-dessus de lui.

Nous allons faire établir brièvement que l'islamisme contient tout ce qu'il faut pour nous convaincre qu'il est destiné à conduire ses sectateurs dans le sein de l'Eglise. Mahomet ne se donne point pour un prophète sans précurseur ; afin d'accréditer sa doctrine, il se dit issu d'Abraham. De là le respect profond qu'il témoigne pour Moïse et pour Jésus-Christ. Il comprenait le besoin de mettre sa religion au nombre des religions révélées. C'est là précisément le point de transition entre le mahométisme et le christianisme. Mahomet lui-même se posait déjà cette question : « Comment peux-tu prouver que tu es un vrai prophète, que ta doctrine fait partie essentielle de la révélation divine ? » Obligé d'avouer avec douleur qu'aucun texte de l'Ecriture ne faisait allusion à lui, il s'excusait en disant que les Ecritures l'avaient certainement annoncé comme le prophète de Dieu, mais que les chrétiens avaient rayé les passages qui le concernaient. Il ne pouvait pas se figurer que son nom et son avènement n'eussent pas

[1] L'islamisme existe et domine depuis plus de dix siècles, et jamais les mahométans n'ont montré d'inclination pour le christianisme.

été prédits. Cette particularité fera une impression pénible sur les mahométans, quand un jour la réflexion leur viendra. Ensuite, puisque Mahomet reconnaissait Jésus-Christ, on pourrait demander à ses sectateurs pourquoi ils ne l'admettent pas dans toute sa pureté. Le Coran les y force en quelque sorte, et leur sert ainsi comme de point de départ pour aller au christianisme. Plusieurs dogmes chrétiens, tels que la résurrection de la chair, le dernier jugement rendu par Jésus-Christ, figurent dans les catéchismes ordinaires des mahométans.

§. 15. **Polémique des chrétiens contre le mahométisme.**

A la vue des lacunes et des erreurs de l'islamisme, des contradictions que renferme le Coran, plusieurs docteurs chrétiens s'élevèrent aussitôt pour le combattre. La polémique chrétienne fut inaugurée vers le commencement du huitième siècle par le traité *des Hérésies* de saint Jean Damascène, dont un chapitre est consacré au mahométisme. Saint Jean, employé ainsi que son père à la cour du calife, avait eu occasion de connaître le Coran, et on voit en effet qu'il l'avait lu. Il s'applique surtout à en faire ressortir vivement les contradictions. Son principal argument consiste à dire que Mahomet ne donne aucune garantie de sa mission divine, point de miracles ni de prophéties [1]. Ce travail, au surplus, laisse encore beaucoup à désirer.

Au neuvième siècle, vers 870 (770!), l'islamisme fut combattu par Théodore Abucara avec une rare pénétration. Métropolitain de Carée, longtemps partisan de Photius et de son schisme, Théodore sentit le besoin de se réconcilier avec le pape, et publia contre les nestoriens et les monophysites plusieurs écrits qui se propagèrent alors sous le drapeau de

[1] *Lib. de hæresibus* ... dans Cotelerii *Monumenta eccl. græcæ*, t. I. Par., 1677, p. 278-337. — J. Damascen., *Disputatio christiani et Saraceni*, Op. ed. Mich. le Quien. Par., 1700, t. I, p. 466 et 470. — Theodori Abukaræ (vers 770) *Dissertatio contra Saracenos. Interrogatio Arabum contra christianos. Ex concertationibus cum Saracenis*, etc., ed. Migne, *Patr. gr.*, tom. XCVII, p. 1446-1610; Fabric.-Harles, tom. X, p. 364-372. On distingue maintenant deux Théodores : celui dont il est question plus haut (vers 770), et un autre plus jeune, partisan de Photius.

l'islamisme. Toutefois, ses principales attaques furent dirigées contre l'islamisme même. Il connaissait parfaitement la langue arabe, et le Coran lui était familier. Il eut aussi plusieurs entrevues avec les moslims. La manière dont son livre est conçu laisse entrevoir les réponses qu'il recevait des mahométans. Il y a là tous les vrais éléments d'une polémique anti-mahométane. Ses adversaires, à leur tour, connaissaient toutes les particularités du christianisme, notamment la transsubstantiation. Les mahométans qui discutaient avec Théodore ne voulaient point qu'on en appelât à la Bible, ni même quelquefois au Coran; ils n'entendaient se rendre qu'aux preuves rationnelles. Théodore les réfute avec beaucoup de sagacité, non par des abstractions, mais par des arguments sensibles, et, à la manière orientale, avec de nombreuses figures qui ne laissent pas d'être très-intelligibles pour nous et parfaitement convaincantes. Nous pouvons donc considérer son livre comme un des meilleurs ouvrages polémiques du moyen-âge.

D'autres ouvrages moins importants furent écrits contre l'islamisme. Dans l'époque suivante la polémique contre les mahométans aura une profondeur inconnue jusque-là.

CHAPITRE II.

HISTOIRE DE LA HIÉRARCHIE ET DE SES RAPPORTS AVEC L'AUTORITÉ CIVILE.

§ 1er. La puissance spirituelle matérialisée en quelque sorte.

1. *Dans les évêques*[1].

L'esprit et la vérité étaient la seule puissance dont se prévalaient les apôtres et sur laquelle ils appuyaient la prédication évangélique. L'esprit dont ils étaient pleins, la vérité

[1] Thomassini, *Vetus et nova eccl. discipl.*, p. III, lib. I, c. XXVI-XXX; p. II, lib. II, c. XLVIII, XLIX. — G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. III. Rgsb., 1850, *Historische Entwicklung des Verhæltnisses zwischen der Kirche und den Staaten*, p. 1-325.

dans laquelle ils enseignaient, voilà ce qu'ils transmettaient aux fidèles, et les fidèles en recevaient une énergie incomparable. Le christianisme et l'Eglise ne trouvaient d'appui qu'en eux-mêmes. C'était parmi les peuples les plus cultivés de la terre, parmi les Grecs et les Romains, que le christianisme se propageait alors ; ces peuples, à leur tour, l'envisagèrent comme une puissance spirituelle, et c'est à ce titre seul qu'il pouvait opérer parmi eux. Mais la divine Providence avait décidé aussi que le christianisme serait annoncé aux peuples barbares. Il le fut dans un temps singulièrement orageux. Comme les anciens Romains avaient eux-mêmes beaucoup perdu de leur culture intellectuelle; en communiquant le christianisme à ces barbares, ils contractèrent quelque chose de leur barbarie. Tout était donc singulièrement déchu de l'état précédent. A de tels peuples, le christianisme ne pouvait pas être offert comme quelque chose de purement intellectuel, ni transmis par une vertu et des moyens purement spirituels, ni par conséquent se conserver parmi eux comme une force purement morale. La première conséquence fut que la hiérarchie dut revêtir une forme plus sensible, se matérialiser pour ainsi dire, afin de trouver dans cette forme matérielle les moyens d'agir sur ces peuples grossiers et d'assurer son influence. Le christianisme était encore trop haut, trop sublime pour de tels hommes ; en conservant son ancienne forme, l'épiscopat n'aurait plus été capable d'agir convenablement sur eux. Les évêques furent donc investis d'une puissance et d'une autorité temporelle, environnés d'un éclat extérieur dont ils n'avaient pas eu besoin autrefois pour agir efficacement, mais qui leur étaient devenus nécessaires maintenant. Voici de quelle manière ce nouvel ordre de choses se développa, surtout dans l'empire des Francs, qui bientôt après servit partout de modèle.

Lorsque les peuples allemands se fixèrent sur les ruines de l'empire romain, ils s'approprièrent des territoires plus ou moins étendus dans les pays qu'ils avaient conquis. Odoacre, par exemple, demanda le tiers des biens-fonds de l'Italie, et ils lui furent accordés. Les Ostrogoths, qui arrivèrent ensuite en Italie, se contentèrent de cette portion. Les Lombards, au contraire, chassèrent presque tous les proprié-

taires, les Romains eux-mêmes, et accaparèrent toutes les terres. En Espagne et en France, les Visigoths prirent les deux tiers, et laissèrent l'autre aux Romains, les anciens propriétaires du pays. Voilà ce que firent, chacune à sa manière, les diverses tribus allemandes. — Le territoire ainsi occupé par ces peuples et incorporé aux nouveaux royaumes, constitua le bien de l'Etat, le fisc. Chaque Franc ingénu reçut du fisc une portion équivalente à sa dignité et à son mérite, non toutefois à titre de propriété, mais en récompense des services qu'il avait rendus pendant la conquête et de ceux qu'il rendrait encore à l'Etat. Après sa mort, ces biens retournaient au fisc, que le roi administrait ou faisait administrer. Ces sortes de biens s'appelaient fiefs, ou, selon le terme latin, bénéfices. Tous les Francs libres en avaient reçu, chacun selon sa condition, et nous verrons bientôt le roi en accorder aussi aux évêques et sans doute aux abbés. Par là, les évêques devinrent les vassaux des rois, ses fidèles, selon le langage du temps, et, comme tout autre feudataire, ils lui prêtèrent le serment d'hommage. Par là encore, ils devinrent sujets de l'empire et furent honorés à l'égal des ducs et des comtes, jouirent des mêmes droits, furent soumis aux mêmes charges et aux mêmes obligations que les Etats de l'Empire. On a souvent demandé pourquoi ce furent les Francs qui les premiers eurent la pensée d'accorder aux évêques de pareils biens-fonds, avec les avantages qu'ils conféraient. On a répondu que les Francs étant une nation ignorante et voyant le clergé en possession de tout le savoir et de toutes les connaissances dont eux-mêmes avaient besoin, avaient accordé ces honneurs au clergé dans la personne des évêques. Il y a du vrai dans cette explication. D'autres ont dit : Les rois, selon les idées des anciens Germains, étaient les souverains pontifes, et les familles nobles étaient les races sacerdotales. Or, les Francs, devenus chrétiens, comprenant que le roi et les familles nobles ne pouvaient plus conserver leur dignité sacerdotale, considérèrent le clergé catholique comme ils avaient considéré jusque-là le roi et la noblesse, et accordèrent aux archevêques et évêques le même rang, la même position, la même puissance politique qu'au roi et à la noblesse.

Avant d'accepter cette déduction, il s'agit de savoir si ce que nous trouvons dans les poésies et les légendes anciennes subsistait encore lors de la conversion des Francs, si lorsqu'ils se convertirent ils ne renoncèrent pas à ces vieilles maximes, en voyant que l'ancien ordre de choses avait totalement disparu. Je ne veux point nier, au surplus, qu'il y ait aussi quelque chose de vrai dans cette opinion : elle peut servir à compléter l'ensemble des idées qu'on doit se faire sur ce sujet. L'explication la plus simple me paraît être la première. Les vieux Germains, quand ils entrèrent dans le giron de l'Eglise, ne saisissaient guère le christianisme que par son côté extérieur, tout en lui portant une affection et un respect profond. Cette vénération et cet amour, ils le témoignèrent d'une manière conforme à leur caractère, par des marques sensibles. Honorant le christianisme et l'Eglise dans la personne des évêques, ils donnèrent aux évêques ce qu'ils estimaient le plus sur la terre, des terres et des fonctions élevées dans l'Etat.

Quoi qu'il en soit, et quelle qu'ait été la cause de cette situation nouvelle, nous verrons bientôt partout (quoique à des époques différentes) l'épiscopat en possession de tous les avantages dont nous venons de parler.

Une autre preuve que cette manière d'envisager la situation n'est pas erronée, c'est qu'à partir de ce moment l'Etat confère aussi à l'Eglise le droit de percevoir la dîme. Les circonstances où cet usage s'établit sont particulièrement remarquables. Dans les premiers temps, les fidèles s'estimaient heureux de contribuer à l'entretien des prêtres et des évêques; ils se sentaient naturellement portés à fournir à tous leurs besoins. Ils appréciaient, et ils étaient en état de le faire, le grand bienfait spirituel du christianisme, et ils étaient tout disposés à soutenir les ministres de l'Eglise. Mais, au sixième siècle, quand le nombre des fidèles se fut accru, plusieurs ecclésiastiques tombèrent dans une grande détresse, et divers conciles furent obligés, dans la deuxième moitié du sixième siècle, d'insister sur la prestation de la dîme, sans laquelle les ecclésiastiques seraient incapables de subsister. Les décrets des conciles servirent de peu, et le malaise continua. Ce fut seulement quand Charlemagne

se vit parvenu au faîte de sa puissance qu'il publia en 779 une loi qui rendait la dîme obligatoire. Vingt ans plus tard, en 799, dans le capitulaire *De villis*, il soumit les biens de la couronne aux mêmes redevances, afin de donner lui-même l'exemple. En 789, dans le capitulaire *De Saxonibus*, la loi fut étendue aux Saxons, etc. L'application de la loi des dîmes à l'Eglise rencontra en France de grandes difficultés. On sait que lorsque les Saxons se révoltaient contre Charlemagne et contre l'Eglise, les dîmes figuraient presque toujours au nombre de leurs griefs. Ne comprenant pas le christianisme, ils ne s'expliquaient pas l'existence de cette contribution. Le christianisme lui-même leur semblait un joug intolérable; ils ne l'avaient pas encore pris sérieusement à cœur. — La dîme fut également une des principales causes de la rébellion des Hongrois après la mort de saint Etienne. Au onzième siècle, sous le duc Boleslaw, les Polonais tramèrent une vaste conspiration, qui était également dirigée contre le christianisme, dont ils voulaient se débarrasser, surtout à cause des dîmes qu'ils ne comprenaient point. Ils dédaignaient l'état ecclésiastique, parce qu'ils ne connaissaient pas les biens qu'il dispense. En Danemark, dans le cours du onzième siècle, l'établissement des dîmes entraîna le martyre du roi saint Canut (1076). Les Thuringiens, au onzième siècle, se révoltèrent contre l'archevêque de Mayence, qui voulait user de son autorité spirituelle à propos des dîmes.

On voit par là que cette forme nouvelle des évêchés, cette puissance temporelle des évêques était réclamée par l'esprit et le caractère de l'époque. C'était une condition nécessaire de l'existence de l'Eglise. Quiconque, alors, n'était pas affermi sur le sol, n'était ferme nulle part, car la puissance spirituelle était nulle parmi ces peuples.

Une autre institution significative fut la consécration et plus tard l'onction des rois par les évêques. Aidan, roi d'Irlande, sacré en 579 par saint Colomba, est le premier exemple que nous connaissions en ce genre. En Espagne, le roi Reccarède fut également sacré lorsqu'il passa dans le sein de l'Eglise (589). Environ un siècle plus tard, Wamba, roi visigoth, fut le premier qui reçut la consécration. Depuis

le milieu du huitième siècle, après que Pépin eut reçu l'onction royale des mains de saint Boniface, cette coutume devint générale dans les pays chrétiens. Il y avait donc protection de l'Eglise par l'Etat et de l'Etat par l'Eglise. La royauté était désormais envisagée au point de vue vraiment chrétien. Le roi règne par la grâce de Dieu, et non par la grâce du peuple. Comme il porte le glaive par ordre du Seigneur, il doit naturellement se charger de la défense de l'Eglise; et de même que l'Eglise a besoin, pour se conserver, de prendre racine dans le sol, l'Etat prend ses racines dans le ciel par le moyen de l'Eglise. Telle est cette union admirable et si riche en conséquences qui fut établie entre l'Etat et l'Eglise[1].

2. *Fondation de l'Etat de l'Eglise*[2].

Ce phénomène que présente l'épiscopat dans chaque Etat germanique, ou du moins dans chaque royaume régi par les maximes et les mœurs des Germains, se retrouve dans

[1] Sur le couronnement et le sacre des rois chez les Germains, voir *Histor. polit. Blætter*, XX, 218-231. — Phillips, *Kirchenrecht*, tom. III, § 120. — Gonzalez Tellez, *Comment. ad cap. un. X d. sacra unct.* (Lib. XV), n. 18, tom. I, p. 512. — Lingard, *Antiquités de l'Eglise anglic.* — Th. Silver, *The coronation service or consecration of the Anglo-Saxon Kings.* Lond., 1831. — Stolberg-Brischar, t. XLIX, p. 139-183. — Montalembert, *les Moines d'Occident*, tom. III, ch. IV.

[2] *Monumenta dominationis pontificiæ sive Codex Carolinus juxta autographum Vindobon. Epistolæ Leonis III, Caroli Augusti; diplomata Ludovici, Ottonis et Henrici, chartulæ comitis Mathildæ, et Codex Rodulphinus;* edita et illustrata a Cajetan. Cenni. Rom., 1760-61, 2 vol. in-4°. (*Patr. lat.*, Migne, XCVII-XCIX.) — Ag. Theiner (I, 42). — J.-A. Orsi, *Della origine del dominio e della sovranita degli romani Pontifici sopra gli stati loro temporalmente soggetti, dissertaz.* Rom., 1742 (1788). — Sabbathier, *Essai historique critique sur l'origine de la puissance temporelle des papes.* Haag., 1765. — (Sugenheim, *Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates.* Leipz., 1854.) — P. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum* (usque ad ann. 1198). Berol., 1850. — Ant. Scharpff, *Die Entstehung des Kirchenstaates.* Freib., 1860. — K. Schrœdl, *Votum des Katholizismus über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft und Souverænitæt des heil. Stuhles, sammt einer Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates und der weltlichen Souveränitätæt der Pæpste.* Freib., 1867. — Gosselin, *la Puissance du pape au moyen-âge*, 2 vol. — S. Abel, *Papst Hadrian I und die weltliche Herrschaft des rœmischen Stuhls*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, I, 483-532.— Niehues, *Geschichte des Verhæltnisses zwischen Kaiserthum und*

la papauté sous une forme absolument identique. Le pape aussi devint un prince temporel, et il le fallait de toute nécessité s'il voulait rester pape. Voici dans quelles circonstances cet ordre de choses fut établi.

Les Lombards avaient essayé, vers le milieu du huitième siècle, de s'emparer de Rome, et avaient déjà enlevé Ravenne aux Grecs. Rome étant serrée de très-près par le roi Astolphe, le pape Etienne II (754) pria le roi des Francs, Pépin le Bref, de venir au secours de l'Eglise et de l'empire grec. Des négociations n'ayant amené aucun résultat, Pépin promit des secours en armes, et en 754, il marcha contre les Lombards à la tête d'une armée. Mais afin d'éviter l'effusion du sang chrétien, on eut soin auparavant, sur la demande d'Etienne, d'envoyer une députation au roi des Lombards pour lui demander la restitution des domaines enlevés à l'Eglise et à l'Empire. Astolphe s'y refuse; la guerre est déclarée, et Astolphe se voit bientôt dans la nécessité de souscrire à toutes les conditions qu'on lui impose. Mais à peine Pépin est-il parti, que Rome est de nouveau assiégée par les Lombards. En 755, Pépin, cédant derechef à la prière du pape, vole au secours de la ville opprimée : cette fois, les Lombards sont totalement expulsés du territoire, et Pépin fait don à saint Pierre de tous les domaines qu'ils viennent d'abandonner. Telle fut l'origine du patrimoine de saint Pierre ou de l'Etat ecclésiastique. Ce don fait à l'Eglise romaine comprenait la Pentapole et la Romagne, en tout vingt-deux villes avec leurs territoires. Un ambassadeur grec, contrarié d'un pareil dénouement, en fit à Pépin d'inutiles représentations : « Ce n'est pas à un homme, répondit Pépin, que je suis venu porter secours; si j'ai pris les armes et enduré tant de fatigues, c'est pour l'amour de saint Pierre, pour expier mes péchés et sauver mon âme. » Du reste, si ces villes et ces terres étaient restées aux mains des Lom-

Papstthum. Münst., 1863. — Veltmann, *De Caroli Martelli patric. s. consul. romano*. Muenst., 1863. — Niehues, *De Stirpis Carolinæ patriciatu s. consul. romano*. Muenst., 1864. — Fr. Lacombe, *Histoire de la papauté depuis son origine jusqu'à nos jours*, 4 vol.; 1er vol. : *Formation de la monarchie pontificale*. Paris, 1867. — Henri de l'Epinois, *le Gouvernement des papes et les Révolutions dans les Etats de l'Eglise*. Paris, 1865.

bards, l'empereur grec ne les eût jamais recouvrées. Les Francs les ayant conquises pouvaient en disposer à leur gré. Pépin les légua au pape, à qui désormais elles appartinrent légitimement. Pépin, mort en 768, eut pour successeurs Charles et Carloman. Leur père avait été redouté; quant à eux, c'est à l'œuvre seulement qu'on allait les connaître; on ignorait encore s'ils auraient la vigueur et l'énergie de leur père. De là les efforts réitérés des Lombards pour conquérir ce qu'ils convoitaient depuis longtemps, et pour recouvrer ce qu'ils avaient perdu sous le roi Astolphe. Rome s'étant vue de nouveau oppressée par le roi Désiré, le pape Adrien I[er] s'adressa à Charles, qui détruisit alors l'empire des Lombards (774), réunit leurs domaines au royaume des Francs et agrandit notablement les donations de son père [1].

Le pape était donc investi d'une puissance temporelle respectable, tandis que si le roi des Lombards se fût emparé de Rome, c'est à peine s'il aurait pu encore être pape; impliqué dans les conditions d'existence et dans les intérêts politiques des Lombards [2], il lui eût été impossible de planer sur le monde, et les âmes, ne trouvant plus en lui aucun appui, se seraient détournées de la papauté. En un mot, c'en était fait de l'autorité du pape, — humainement parlant, sans doute, car Dieu aurait bien su trouver dans son infinie sagesse d'autres moyens de la conserver; — jamais il n'aurait eu sur les peuples cette influence temporelle, ni même spirituelle, que nous allons voir partir de Rome et se développer progressivement. Investi maintenant d'un pouvoir temporel qui n'est nullement à dédaigner, le pape est libre chez lui. Tous les fidèles, sous quelque climat qu'ils vivent, peuvent se tourner vers lui librement, et l'honorer comme leur père commun. Appuyé sur le sol, investi d'un domaine temporel et d'une autorité humaine, c'est maintenant seulement qu'il est vraiment indépendant et solidement assis.

Entre les rois et les évêques les relations étaient toutes

[1] K. Brandes, O. S. B. (mort le 7 août 1867), *Die welthistorische Bedeutung der Grundung des Kirchenstaates* (*Tub. Quartalschrift*), 1848, 2e livrais. — Idem, *Der heil. Petrus in Rom und Rom ohne Petrus.* Einsiedlen, 1867.

[2] Voir ci-dessus, page 39.

différentes. Si les évêques avaient reçu des rois des domaines temporels et des droits seigneuriaux, les rois avaient aussi reçu quelque chose des évêques, quelque chose sans doute qu'ils possédaient déjà, mais sous une forme défectueuse et toute terrestre, et qui n'avait point la même signification religieuse. Qu'est-ce que le pape donna au roi des Francs en récompense de ses services ? Les Francs, nous l'avons vu, occupent dans l'histoire une position élevée; il importe donc de la résumer succinctement, en ajoutant quelques observations qui nous permettront de tout embrasser d'une seule vue.

Les Francs avaient parfaitement compris la marche que le christianisme avait suivie en se propageant. Les missionnaires vivaient sous leur protection et leur sauvegarde. Sous Charles Martel, l'invasion des Sarrasins dans le sud-ouest de l'Europe avait été arrêtée par la grande bataille qui leur fut livrée en 732. Sous Charlemagne, les Francs avaient même franchi les Pyrénées et enlevé jusqu'à l'Ebre ce pays aux infidèles; ils avaient conquis le comté de Barcelone et affranchi les Visigoths, qui obtinrent dès lors de grands avantages sur les Arabes et favorisèrent ainsi le développement du christianisme en Espagne. Charlemagne avait ouvert l'entrée de l'Eglise aux Saxons, détruit l'empire des Avares, ces ennemis redoutables surtout des Allemands et de l'Eglise; il avait brisé la puissance des Lombards, et, en assurant le patrimoine de saint Pierre, posé les conditions selon lesquelles la papauté devait se constituer et se développer. Toutefois, le pape ne fut pas immédiatement en sûreté après qu'il eut reçu des domaines temporels. Sous Léon III (795-816), successeur d'Adrien Ier, un vif mécontentement se fit jour parmi les grands de Rome, et une conjuration fut ourdie contre le pape, dont on chercha à se débarrasser en lui imputant des crimes épouvantables. Charlemagne, appelé à Rome pour vider le différend, trouva le pape innocent et rétablit le calme parmi les seigneurs (800).

Le jour de Noël, Charlemagne s'était rendu à l'église pour y faire ses dévotions. Le pape, sans qu'il s'y attendît, lui plaça tout-à-coup la couronne impériale sur le front et le peuple romain s'écria : « Salut et longue vie à l'empereur Charles

couronné de Dieu[1]. » L'empire romain d'Occident se trouvait rétabli. Des relations d'une nature toute spéciale existèrent entre le pape et l'empereur. Le pape, après avoir imposé la couronne à Charlemagne, l'adora, c'est-à-dire se prosterna devant lui et lui rendit hommage. Tous les Romains en firent autant, car c'était proprement l'empereur qui avait le droit de souveraineté sur les Etats de l'Eglise ; le pape était alors son vassal, de même que les évêques étaient les vassaux des rois. De là vient que l'empereur exerçait à Rome la juridiction suprême. D'autre part, c'était le pape qui avait placé la couronne sur la tête de l'empereur et qui lui avait conféré l'onction impériale. Précédemment, les rois francs étaient patrices de Rome et exerçaient comme tels le droit de patronage sur les Romains ; maintenant c'était l'empereur qui l'exerçait, mais dans un sens plus élevé. Considéré comme le roi des rois, il avait la prééminence sur tous, et il était souvent reconnu comme tel, et de la manière la plus frappante, par tous les autres souverains. L'empereur s'était chargé de la protection du pape et de toute l'Eglise chrétienne.

Les relations du pape et des évêques avec l'empire avaient donc un caractère tout particulier, et pouvaient donner lieu à de nombreux froissements, comme aussi elles pouvaient produire un bien considérable.

§ 2. **Conséquences immédiates de cette situation de l'Eglise.**

On ne saurait nier que la position civile et politique où la hiérarchie venait de se placer n'entraînât plus d'une fâcheuse conséquence. Absorbés par les affaires de l'Etat, les évêques

[1] J.-L. Ideler, *Leben und Wandel Carls des Grossen, beschrieben von Einhard*, 2 vol., 1839. — Helperici, seu, ut alii arbitrantur, Angilberti, *Carolus Magnus et Leo P. e cod. Turic. sæc.* IX *emend. J. C. Orellius*, 48 p., 1832. — Th.-D. Mock, *De donatione a Carolo Magno sedi apostolicæ anno 774 oblata*. Monaster, 1861, p. 102. — S. Abel, *Untergang des Longobardenreichs*. Gœtt., 1859, p. 127. — F. Papencordt, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, par C. Hœfler. Pad., 1857. — J. Dœllinger, *Der Ausgang des alten Kaiserthums im Occidente*, dans *Münch. Histor. Jahrb. fur* 1865. Münch., 1865, p. 301. « Toute la situation de l'Italie, situation si embrouillée à tant d'égards, pressait le roi des Francs de saisir la couronne impériale. » En soi, il est très-vraisemblable que, longtemps avant l'année 800, Charles nourrissait le désir de rattacher l'empire à Rome et de l'unir au royaume des Francs.

oublièrent souvent les obligations de leur ministère spirituel, et en travaillant hors de leur sphère, ils rencontrèrent de nombreuses occasions de distractions; leurs forces morales n'étant plus, comme autrefois, concentrées tout entières sur le terrain des choses saintes et divines, ils se familiarisèrent avec des mœurs peu compatibles avec la vie sacerdotale. Par leur présence souvent prolongée dans les cours et dans les assemblées du royaume, ils contractaient des habitudes de luxe qui devaient amener bien des inconvénients. La prédication, l'administration de la pénitence et des autres sacrements, la charge pastorale n'étaient plus l'objet des soins assidus qu'elles réclament. On essaya par diverses mesures de remédier à ces abus, ou du moins d'en adoucir les conséquences. On institua les archidiacres [1]. Hadd ou Hetti, évêque de Strasbourg vers 774, fut le premier qui divisa son diocèse en sept archidiaconés, et confia à chaque archidiacre une partie de l'administration du diocèse, précisément parce qu'il ne pouvait plus comme auparavant consacrer ses soins aux intérêts religieux. Les archiprêtres, analogues aux doyens de nos jours, furent créés dans la même époque. L'archiprêtre était chargé de surveiller les ecclésiastiques, de dénoncer à l'évêque leurs infractions à la discipline, etc. Précédemment, nous avons vu dans les églises épiscopales des archidiacres et des archiprêtres; maintenant, ce sont les diocèses mêmes qui vont être partagés d'une manière analogue. Leur étendue progressive obligeait les évêques à se donner de pareils aides et à augmenter leur nombre. C'était remédier à l'impuissance où les évêques se trouvaient réduits en raison de leurs rapports avec l'Etat, quoique l'activité personnelle soit toujours la plus excellente et la plus utile.

Il n'est pas rare maintenant de rencontrer des évêques conduisant des armées au combat. Comme vassaux des rois, ils étaient obligés au ban de l'armée; car le ban se recrutait sur les domaines du fisc. En Espagne, depuis le roi Wamba, sous les Visigoths, il fut établi par une loi formelle que chaque possesseur de terre fiscale, chaque seigneur de l'empire, laïque ou clerc, serait personnellement astreint au ban

[1] Voir tome I, page 558.

de l'armée. Toute négligence était punie de la confiscation des biens, de l'exil, de l'infamie. Cette institution fut parmi les Visigoths une cause essentielle de décadence pour l'Eglise aussi bien que pour l'Etat. Chez les Francs aussi nous rencontrons souvent des évêques dominés par la passion de la guerre. Cependant, et sous Charlemagne la loi le déclarait positivement, il était loisible aux évêques de se faire remplacer. Mais on vit plus d'un prélat belliqueux préférer se mettre lui-même à la tête du contingent que sa qualité de vassal l'obligeait de fournir. Or, rien ne devait être plus difficile que de concilier les devoirs de l'épiscopat avec les habitudes des camps.

De là une infinité d'abus que nous ne pouvons que déplorer. Nous avons expliqué du reste la nécessité qu'il y avait alors pour les chefs de la hiérarchie de prendre ce rôle au sein de la société générale; de deux maux il fallait préférer le moindre. Par cela même que les évêques étaient membres des états de l'empire et associés à ses conseils, la législation civile, l'administration publique s'imprégnaient de plus en plus de l'esprit chrétien, et à cette époque un tel résultat ne pouvait être obtenu que par ce moyen; les laïques étaient trop incultes pour se plier d'eux-mêmes aux exigences de l'esprit chrétien. Les évêques seuls pouvaient et devaient tracer la ligne de conduite qu'il fallait tenir.

Un autre effet de cette institution fut d'assurer la sécurité des prêtres et surtout des évêques. Selon une ancienne coutume germaine, qui pénétra ensuite dans les lois des barbares (*leges barbarorum*), notamment dans celles des Francs, des Alemanns, des Thuringiens, des Bavarois, etc., la peine de mort n'était décrétée que pour les délits politiques; pour les autres, tels que le meurtre, les blessures, il n'y avait qu'une simple compensation ou composition, comme on disait alors: il fallait payer une amende (*fredum*). Chacun était taxé selon son état. Quand on avait tué, mutilé, offensé un duc, un comte, un homme libre, ou n'importe qui, on payait une somme proportionnée à sa condition: c'était là le châtiment civil. La peine ecclésiastique était naturellement différente. Les archevêques étaient placés au même rang que les ducs, les évêques au même rang que les comtes. On n'avait point alors d'autres

moyens de répression. Sans eux, on aurait vu parmi ces peuples barbares les actes de violence les plus grossiers éclater contre le clergé. Avec le caractère de l'époque et l'état des esprits, c'était presque l'unique moyen de faire comprendre à l'homme sa valeur morale et intellectuelle. Parmi les Francs, les Alemanns, et en général parmi tous les peuples d'alors, la naissance décidait seule de la position sociale ; on se souciait peu de la valeur personnelle de l'homme. L'Eglise, sans mépriser la naissance, estime surtout la renaissance, et son principe est que tous les hommes sont égaux devant Dieu. Aussi nul n'était exclu de l'état ecclésiastique. Fils d'un duc ou d'un comte, d'un homme libre ou d'un esclave, il suffisait d'avoir les qualités morales et intellectuelles, les vertus qui conviennent à un prêtre. C'était là l'essentiel. Une fois dans le sacerdoce, on était l'égal d'un homme libre par cela seul qu'on était prêtre. Un esclave de naissance, devenu archevêque ou évêque, était l'égal d'un duc ou d'un comte. Ainsi se propageaient, dans ces temps grossiers, les idées de valeur morale, intellectuelle, intrinsèque, qui sans cette institution seraient difficilement parvenues à se faire jour au milieu de si épaisses ténèbres.

Les conséquences décisives de cet ordre de choses se révélèrent sous plusieurs rapports, et premièrement dans l'élection des évêques. On sait que dans les temps anciens le droit d'élection était exercé par le clergé et le peuple ; personne autre, même sous les empereurs romains, n'y intervenait ; les villes importantes, les grandes capitales faisaient seules exception. Cette absence d'intervention vient de ce que l'Eglise et l'Etat n'étaient point encore unis par des liens aussi étroits. Maintenant que les évêques sont devenus les vassaux de l'empire, le haut rang qu'ils occupent dans l'Etat ne permet plus au roi d'être indifférent sur la qualité du titulaire. De là, dès les premiers temps de la conversion des Francs, cette tendance des rois à accaparer le droit de nomination aux évêchés, lequel ne tarda pas en effet à tomber dans leurs mains, puis dans celles des maires de palais, quand ceux-ci eurent usurpé l'autorité royale. Nous avons encore de cette époque des formules qui rappellent ce que nous nommerions de nos jours le style des affaires ecclésiastiques.

Le moine Marculphe[1], qui fut peut-être abbé de Bourges, les a publiées vers 660. On y voit aussi des formules pour l'élection des évêques. Quand un évêque était mort, le roi en était informé afin qu'il lui choisît un successeur ; le clergé et le peuple exerçaient encore un droit apparent, en nommant celui qui leur était envoyé ou désigné par le roi ; mais souvent ces simples apparences d'élection canonique n'étaient pas même observées. Il en était à peu près de même chez les Visigoths d'Espagne. Les évêques étaient élus par le métropolitain et les évêques de la province avec l'assentiment du clergé et du peuple ; mais comme le roi devait confirmer l'élu, il lui arrivait souvent de ne confirmer que celui qu'il avait eu en vue et choisi d'avance[2].

Les évêques essayèrent plusieurs fois, surtout dans le royaume des Francs, de reconquérir l'ancienne liberté de l'élection canonique. Nous en avons un exemple dans le cinquième concile de Paris, tenu en 614[3]. Le roi, à l'approbation

[1] *Marculfi aliorumque auctorum formulæ veteres,* editæ ab Hieronymo Bignonio, cum ejus notis et emendationibus, etc. Par., 1665, in-4°. — *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs, du cinquième au dixième siècle,* par Eug. de Rosière. Par., 1861, 2 vol., 1148 pages. — Idem, *Formules visigothiques inédites*, 1854. — L. Rockinger, *Formelsammlungen aus der Zeit der Karolinger.* Münch., 1861. — Th. Sickel, *Acta regum et imperatorum Karolinginorum digesta et enarrata.* — *Die Urkunden der Karolinger gesammelt und bearbeitet.* Wien, 1867.

[2] Depuis l'an 653, le primat de Tolède eut le droit de sacrer les évêques visigoths nommés par le roi.

[3] Le plus grand concile tenu dans le royaume des Francs, le « concile général de Paris, » appelé aussi cinquième concile de Paris, n'était connu qu'imparfaitement jusqu'ici. Il y manquait les signatures de soixante-dix-neuf évêques, outre le quatrième canon et une partie du troisième. Eusèbe Amort, il y a cent dix ans, avait comblé ces lacunes dans ses *Elementa juris canonici* (Aug. Vind., 1757, t. II, in-4°) ; mais sa découverte était restée inconnue. Ces compléments ont été de nouveau publiés par le Dr Friedrich, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Munich, ainsi que les actes de deux autres conciles, celui de Clichy, du 26 septembre 626, et celui qui fut tenu en 551 sous Aspasius d'Eluse. Ce manuscrit, qui est du huitième ou du neuvième siècle, appartenait au couvent de Diessen (*Cod. Diess.* 8, maintenant *Cod. lat. Monac.* 5608). — J. Friedrich, *Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit. Mit Erlæuterungen herausgegeben.* Bambg., 1867, p. 84. — *Zwei Synoden unter Kœnig Childerich II. Nach einem Manuscript der Stadtbibliothek von Albi*, par le Dr Fr. Maassen. Gratz, 1867.

Nous savons maintenant que le grand concile de Paris eut lieu le 10 octobre 614 (et non 615), et que soixante-dix-huit évêques de France et un d'Angleterre s'y trouvaient présents. Le canon III, inconnu jusqu'ici,

duquel les décrets furent présentés, l'accorda pour les canons qui revendiquaient la liberté des élections, mais il se réserva de confirmer l'élu; il n'exceptait que le cas où il voudrait récompenser une personne particulièrement méritante. (Héfelé,

pourvoyait à ce que les abbés ne fussent pas déposés anticanoniquement par les évêques. Les noms des métropolitains figurent en tête des signatures et sont suivis de ceux des évêques, probablement dans l'ordre de leur ordination. Nous connaissons, par les lettres de Grégoire Ier (jusqu'en 604) et par l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, un très-grand nombre d'évêques de la Gaule ; mais à partir de 604, les listes de l'épiscopat franc présentent de très-grandes lacunes. — La découverte de Friedrich, en nous révélant au moins cinquante noms d'évêques faisant partie du concile de 614, a rendu à l'histoire de l'Eglise, et notamment à celle des évêchés français (et allemands aussi), un service aussi agréable que surprenant.

On connaissait déjà précédemment : 1° Aridius, évêque de Lyon, mais on croyait à tort qu'il était mort en 611 ; il atteignit au moins la fin de 614. De son successeur Théodoric, on sait seulement qu'il assista, en 625, au concile de Reims. 2° Florian, évêque d'Arles, n'était connu que de nom. Deux lettres de Boniface IV (608-615), connues depuis 1773, adressées en 613 à Florian et à Théodoric, roi des Francs, établissent son époque, laquelle se trouve confirmée par sa signature en 614. Elles précisent également le temps de son prédécesseur Virgile, à qui le pape Grégoire écrivit en 601, et celle de son successeur Théodose, évêque dès l'an 632. 3° Domulus (Domnolus), évêque de Vienne et présent à Paris, n'était qu'incomplètement connu jusqu'ici. 4° Hidulphe, de Rouen (mort en 626), déjà connu. 5° Sabaude, de Trèves, — qui figure parmi les archevêques et qui l'était certainement; car Trèves, selon l'ordre des signatures des évêques qui, en 344, donnèrent leur adhésion au concile de Sardique, apparaît déjà comme un archevêché, — n'était connu jusqu'ici que de nom. On sait, du reste, que la simple présence d'un nom dans les catalogues d'évêques n'est pas toujours une garantie historique. Rettberg, ne trouvant point où placer Sabaude, n'hésite pas à le rayer du catalogue des évêques de Trèves. Maintenant sa place est fixée en l'an 614. Il se peut qu'il ait eu pour successeur Modoald, qui, en 625, assista au concile de Reims. Le concile de Clichy (626) cite parmi les évêques de Trèves Anastase, inconnu jusqu'ici, et que nous ne trouvons point dans les catalogues des évêques de Trèves.

6° Proarde, évêque de Besançon, déjà connu, assistait au concile de Paris. Mais il est étonnant que le sixième rang porte : *Besuntione Proardus,* et le vingt-neuvième : *Besuntione Protagius.* Il est, du reste, connu sous le nom de Protade, monta sur son siége en 612 ou 613, et mourut au plus tard en 624 ; car saint Donat, plus célèbre encore que lui, assista au concile de Reims, en 625, comme évêque de Besançon. M. Friedrich croit avec raison qu'il s'agit, dans ces deux endroits, d'un seul et même évêché ; mais il admettrait volontiers que Proardus et Protagius sont deux personnes distinctes. Nous pensons qu'il y a là une faute de copiste.

7° La ville de Cologne était représentée à Paris par l'(arch)evêque Solacius. Les catalogues de Cologne citent aussi un Solatius (Solanus, Solavus, Solinus); mais ils le placent à la fin du cinquième siècle, et non au commencement du septième. Nous savons maintenant ce qu'il en est.

Histoire des conciles, III, 64.) Cette réserve rendait la concession illusoire.

De semblables essais furent tentés sous Charles Martel et Pépin; mais il fut répondu aux évêques qu'il y avait toujours

Le Cointe, il est vrai, le place dans la métropole de Worms, nouvellement instituée; mais notre catalogue montre que, sous Solatius, Cologne elle-même était déjà une métropole, tandis que Worms ne pouvait en être une, au moins de premier rang. (Friedrich, p. 27.) Combien de temps Solatius gouverna-t-il l'archidiocèse de Cologne? On l'ignore. Six archevêques le précédaient en âge et en ordination; cinq étaient plus jeunes. En 625 et 626, Cunibert, déjà célèbre, apparaît comme évêque de Cologne. Il n'y avait donc point de lacune entre lui et Solatius; mais il y en aurait une d'autant plus grande entre l'ère des Romains et l'ère des Mérovingiens.

8° A Solatius succéda Austregisil, évêque de Bourges, sacré le 13 fév. 612. Lui donc et les archevêques suivants n'étaient évêques que depuis un à trois ans quand ils assistèrent au concile de Paris. Son successeur, le célèbre Sulpice Pie, assista aussi au concile de Reims (625) et à celui de Clichy (626).

9° Arnégisil, évêque de Bordeaux, est également mentionné pour la première fois. Il y avait jusqu'ici, dans les catalogues des archevêques de Bordeaux, une lacune depuis l'an 589 à l'an 816. En 625, aucun évêque de Bordeaux ne parut au concile de Reims; mais en 626, le diacre Samuel assista à celui de Clichy; d'où M. Friedrich conclut que le siége épiscopal était occupé en 626.

10° De Sens, il y avait l'évêque Lupus. On savait qu'il était monté sur son siége en 606, et mort le 1er septembre 623; qu'il avait été exilé en 614, et remplacé par l'intrus Madegisil. Nous savons maintenant que son exil avait cessé avant le 10 octobre 614. Son successeur s'appelle Riccrius, dans Flodoard (jusqu'en 625); d'après notre Codex, il signait Mederius, en 626. C'était évidemment le même.

11° De Sonacius, évêque de Reims, on admettait jusqu'ici qu'il avait régné de 593 à 631; on sait maintenant qu'il assista aux conciles de 614, 625 et 626.

12. Enfin, on ne connaissait point autrefois le nom de l'archevêque Léodomond d'Elosa (Auch). Maintenant la lacune qui se trouve entre Désiré, nommé archevêque en 585, et Senotius, qui souscrivit à Reims en 625, et à Clichy, en 626, est suffisamment comblée.

Ces douze archevêques se trouvaient donc à Paris en 614.

Il y avait en outre soixante-sept évêques déjà connus pour la plupart. Etaient inconnus :

13° Palladius de Vicus Julius (Aire); 14° Rocco, d'Autun; 15° Audobert, de Saintes. Connu : 16° Bertegramn, du Mans. Douteux : 17° Magnobode, d'Angers. Connu : 18° Enoald, de Poitiers. Inconnu : 19° Gromoald, évêque de Rennes. Douteux : 20° Eufranc, de Nantes; 21° Léodoald, de Bayeux; 22° Hildoald, d'Avranches. Inconnu : 23° Gudual, de Bazas. Douteux : 24° Déodat, de Macon, et 25° Leodigisil, d'Orléans. Inconnu : 26° Frédémond, évêque d'Albi. Connu : 27° Désiré, évêque d'Auxerre, élu en 603, mort le 27 octobre 623 (al. 621). 28° Le temps d'Eusèbe, de Cahors, est incertain. Inconnu : 29° Antestis, de Chalons. Connu : 30° Mincius (ou Minchius), de Langres. Inconnu : 31° Théodald, de Chartres. Douteux : 32° Aquilin, de Belley. Dans l'évêché de Sistéron,

à la cour des évêques et des abbés qu'on consultait dans les élections, par conséquent que la nomination venait de l'Église et non du roi.

Sous Charlemagne, le pape Adrien Ier demanda lui-même le

Secundin (33°) n'est pas nouveau, mais son temps était trop avancé. L'évêché de Tholosa (34°), avec l'évêque Hiltigisil, revient plus tard sous le nom de Tolosa, avec l'évêque Uvigilisile. Friedrich pense qu'il s'agit de Toulon, qui, en 585, avait un évêque nommé Désiré. Salvan, le dernier historiographe de Toulouse, ne connaît de Wilegisile que depuis 625, au concile de Reims, mais il y régnait déjà en 614 et précédemment. — Connu : 35° Gaugeric, évêque de Cambrai. Inconnu : 36° Syagrius II, évêque de Grenoble. Temps incertain : 37° Raurecus, de Nevers. Inconnus : 38° Agricola, de Troyes; 39° Vincent, de Vaison; 40° Maxime, de Dié; 41° Lopachar d'Embrun, qui ne devint métropole que plus tard. Douteux : 42° Valatonius, de Gap. Inconnus : 43° Eusèbe II, d'Antibes; 44° Innocent, d'Apt; 45° Chamnesigil, de Léxobie. Connus : 46° Gunduald, de Meaux; 47° Veruz, de Rodez (en 625). Inconnu : 48° Rigobert, de Laon. Connu : 49° Bertachund, d'Amiens. 50° Erminulph, d'Evreux, n'était pas même connu de nom. Inconnu : 51° Abraham, évêque de Nizza, dont la liste épiscopale est interrompue de 588 à 777. Le temps d'Eudèle, de Tours (52°) a été déterminé. 53° Les noms des évêques de Senez manquent depuis 585 à 993. Nous savons maintenant que Marcely était évêque en 614. Inconnus : 54° Berchtmond, de Nyon; 55° Berhtulf, de Worms, le troisième évêque de Worms que nous connaissons maintenant. Le premier est Victor; il figure parmi les métropolitains des évêques gaulois qui, vers 344, signèrent les décrets de Sardique; le second est saint Rupert, de Salzbourg.

Aux raisons qu'on faisait valoir contre l'activité de saint Rupert dans les années 588 à 623, l'invention de notre catalogue en a ajouté une nouvelle. Inconnu : 56° Flavard, d'Agen. Temps incertain : 57° Agricola, de Javoulx. Launomond, de Lisieux, est sans doute le même que celui de l'an 644. Inconnu : 58° Bassolus, évêque d'Angoulême. 59° Bertulf, de Maestricht, supplante, dans le catalogue des évêques de Maestricht, l'évêque Ebregesil, qu'on plaçait de 609 à 623.

Pour Châlons-sur-Marne (60°), l'évêque Leudomeris est maintenant authentique; il en est de même de (61°) Henrimer de Verdun, et (62°) Ansério, de Soissons. Inconnu : 63° Jean, évêque de Conserans. 64° Le temps de Ceraunius, de Paris, est fixé en 614. Inconnus : 65° Ansoald, de Strasbourg, et 66° Hilderic, le premier évêque de Spire que nous connaissions. 67° De même pour Aggus, de Périgueux; 68° Hilarien, d'Oléron; 69° Pierre, de Marseille, dont la liste épiscopale est interrompue pendant cent quarante ans. 70° D'Angleterre, notre concile fut fréquenté par l'évêque Juste, alors exilé, qui mourut archevêque de Cantorbéry en 630.

Neuf villes épiscopales sont écrites si incorrectement dans notre catalogue, qu'il est impossible de les établir avec certitude. Ce sont : Leodomandus de Ualesse, peut-être Valais; Ambroise de Uindesca, ou Windisch, selon l'opinion de Friedrich; Palladius de Latona (St.-Jean-de-Laône), évêché sur la Saône, jusqu'ici inconnu, à moins qu'on n'ait confondu avec Lacture (Lectoure); Marcel de la ville de Sammo, que Friedrich croit une corruption de Uxuma, plus tard Léon. Pour moi, je

rétablissement de la liberté d'élection. Dans un capitulaire de 803, Charles rétablit l'influence de l'Eglise, mais au fond c'était toujours lui qui nommait les évêques. Ce ne fut qu'en 816, sous Louis le Pieux, que la liberté absolue de l'élection canonique fut restituée, mais sans succès, comme nous le verrons plus tard. Si l'on juge sainement la situation, on ne saura pas mauvais gré aux rois de s'être placés à un tout autre point de vue que ne faisait jadis l'empereur de Rome. Les évêques auraient dû se plaindre, non pas qu'on leur eût enlevé le droit de libre nomination, mais qu'on leur eût donné des domaines qui faisaient d'eux des vassaux du roi, des seigneurs de l'empire[1]. Malheureusement, nous ne trouvons aucune réclamation à ce sujet, et les évêques ne pouvaient se plaindre des entraves apportées à la liberté des élections. Tout dépendait désormais de la bonne volonté des rois; et de fait, nous trouvons souvent que les rois francs et anglais faisaient de meilleurs choix que ceux qu'on aurait pu espérer d'une libre élection. Sous Pépin et sous Charlemagne, par exemple, il n'est guère croyable que de libres élections eussent donné des hommes aussi distingués que ceux que nous voyons sous ces princes. La valeur personnelle du roi, de même qu'en d'autres cas la valeur personnelle de ceux qui étaient investis du droit d'élection, jouait un rôle essentiel.

A côté de cette loi qui entamait la vie religieuse jusque dans ses dernières profondeurs, il faut citer l'ascendant que les rois exercèrent sur les conciles. Partout où l'évêque paraissait, il paraissait comme vassal du roi; aussi le roi s'intéressait-il vivement à ce qui avait lieu dans ces assemblées. Autrefois, c'étaient les empereurs qui convoquaient les conciles universels et qui leur donnaient la sanction civile, après qu'ils avaient reçu la sanction religieuse. Maintenant, c'est le roi qui convoque les conciles nationaux et provinciaux, et leurs décrets ne peuvent être publiés avant d'avoir obtenu

crois que ce Marcel est le même que Marcel de Sanacio (Senez), cité plus haut. On trouve encore un Victor de Coire, qui n'était pas sans doute évêque de cette ville, et enfin l'abbé Pierre de Dorovernum, ou Cantorbéry, qui nous paraît avoir été le délégué de l'archevêque Laurent.

[1] Cf. Mœhler, dans *Karl der Grosse und seine Bischœfe*. Le concile de Mayence en 813, dans Wœrner-Gams, *J.-A. Mœhler*. Regsb., 1866, p. 195-225.

sa confirmation. On a voulu nier ce fait, parce qu'on ne pouvait pas le concilier avec la liberté de l'Eglise. Le fait en lui-même n'est pas contestable. Souvent, ce sont les rois qui proposent aux évêques les sujets sur lesquels ils devront délibérer. Mais il faut dire aussi que les décrets véritablement opportuns ne trouvaient jamais d'obstacles chez les rois francs, surtout chez les Carlovingiens, princes pieux et tout dévoués au bien de l'Eglise[1]. En bien des cas les évêques n'auraient pas pu se rassembler pour délibérer sur les intérêts de l'Eglise si les rois ne les y avaient point invités. On lit souvent en tête de ces conciles que tels évêques se sont réunis sur l'ordre du roi, que le roi a désiré qu'on discutât sur tel objet, que telles résolutions ont été prises et envoyées au roi. Pour que les décrets portassent de meilleurs fruits, il arrivait souvent, et en particulier sous Charlemagne et Louis le Pieux, que les évêques recevaient longtemps d'avance les sujets de leurs délibérations, afin de pouvoir les méditer à loisir. Ils étaient ensuite convoqués sur divers points de l'empire pour formuler en décrets synodaux les résultats de leurs méditations. L'empereur, à qui toutes les résolutions étaient envoyées, choisissait ce qui lui semblait préférable et le publiait en forme de capitulaire. Les conciles de Mayence (813), de Reims, etc., sous Charlemagne, et surtout les grands conciles de 829 sous Louis le Pieux, sont très-remarquables sous ce rapport. Une autre observation que nous devons faire ici et qui aidera à comprendre ce qu'on vient de lire, c'est que si les rois, dans ces temps barbares, n'avaient pas procédé de la sorte, toutes les ordonnances synodales eussent été sans résultat. L'application des décrets était confiée aux *missi dominici,* ou commissaires royaux, qui visitaient les diverses provinces et allaient jusqu'à s'enquérir si les évêques vivaient selon les canons, s'ils exécutaient les décrets anciens et nouveaux, si tout était en ordre dans leurs diocèses. Cette commission royale, composée ordinairement d'un clerc et d'un laïque (un duc et un archevêque, un comte et un évêque), rendait compte du résultat de ses visites. Nous avons encore plusieurs ordonnances

[1] Mœhler, *Op. cit.,* p. 140 (*Lettre à un prêtre de la Suisse*).

adressées à des évêques par Charlemagne et par les évêques de sa cour : ce sont comme des bulletins où l'empereur exprime tour à tour son mécontentement et sa satisfaction. Cette institution, on ne peut le nier, rendit de grands services à l'Eglise. On a voulu de nos jours recourir à des mesures analogues, sans songer que ces relations entre les rois et l'Eglise ont aujourd'hui complètement disparu. Charlemagne a entrepris des expéditions contre les mahométans et les Avares; il a fondé, avec son père, le patrimoine de saint Pierre; il s'est montré partout le champion du christianisme et de l'Eglise : on pouvait lui accorder toute confiance, parce qu'il la méritait. Celui qui veut marcher sur les traces de Charlemagne ne doit pas se borner à l'imitation de ceux de ses actes qui lui sourient le plus, il faut encore qu'il accepte ceux qui l'incommodent; c'est à cette condition seulement qu'il se formera une juste idée des rapports de Charlemagne avec l'Eglise et l'Etat. Dans ces temps naïfs et sincères, où toutes choses n'étaient pas pesées avec une exactitude minutieuse, examinées au dedans et au dehors, où l'Eglise n'était point soupçonnée de desseins secrets, on se traitait avec beaucoup plus d'ouverture et de franchise. Les ordres du pouvoir civil, ceux du pouvoir ecclésiastique surtout étaient reçus avec une pleine confiance, et les pouvoirs eux-mêmes traitaient les affaires avec un loyal abandon, au lieu de cette précision rigoureuse et tracassière qu'on remarque de nos jours. Ainsi, pour bien apprécier l'époque et la situation de Charlemagne, il faut avoir égard à toutes les relations et à toutes les circonstances de ce temps. Il faut, de plus, éviter la maladresse de nier ou de supprimer des faits, comme, par exemple, la haute influence que Charles et son père ont exercée sur les affaires ecclésiastiques. Cette influence, ils l'ont acquise par leurs mérites, et les mérites veulent être reconnus.

Il est encore un point sur lequel je veux insister, parce qu'il caractérise la naïveté de cette époque. Comme il y avait alors un grand nombre d'évêques ignorants et incultes, Charlemagne envoyait souvent aux évêques de tout son royaume des sujets théologiques à traiter, afin de s'assurer de leurs connaissances et de les animer à l'étude. Nous

avons encore de ces programmes. Charlemagne les renvoyait quelquefois aux évêques, notamment à l'évêque Leidrad de Lyon, avec des remarques indiquant que le travail était insuffisant, que tel point aurait dû être traité[1] avec plus de soin.

Voici encore un des caractères les plus saillants de la hiérarchie telle qu'elle est constituée chez les peuples germains. Le clergé était investi de toute la confiance des rois, et il la méritait, à tout prendre, soit par la dignité de ses mœurs, soit par la maturité de son esprit; il remplissait, même à côté des juges laïques, un rôle particulier. Déjà Reccarède, roi des Visigoths d'Espagne, avait statué que les juges paraîtraient devant les synodes des évêques pour y être instruits de leurs devoirs et de la manière dont ils devraient administrer la justice. Les évêques furent obligés de surveiller eux-mêmes l'administration de la justice, d'en informer l'empereur dans certains cas particuliers, et d'excommunier un juge qui ne voudrait point s'amender. L'autorité royale, souvent trop faible pour atteindre des juges iniques et généralement incapables, avait besoin du secours de l'Eglise. Plusieurs conciles furent convoqués en France par ordre du roi pour obliger en conscience les évêques de veiller à ce que les pauvres, les innocents, les orphelins ne fussent point opprimés. Quand cela arriverait, ils devraient en informer le roi, et, après avoir épuisé tout remède, excommunier le juge. Nous avons de Clotaire II une constitution où il est dit que pendant son absence les sentences définitives seront portées par les évêques. Ils tenaient la place du roi. Charlemagne ordonna par un édit que toute affaire civile, même quand elle était déjà pendante devant les tribunaux laïques, devait (pouvait?) être soumise au jugement de l'évêque par

[1] Il reste encore à prouver que le programme concernant les cérémonies du baptême avait pour but de constater les connaissances des évêques. Charlemagne loue, en somme, le travail de Leidrad, mais regrette de n'y point trouver l'explication théologique des *abjurations* qui se font au baptême. — Mabillon, *Annales O. S. B.*, t. III, p. 30. — *Gallia christiana*, t. IV (Lyon), p. 52. — *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 433-438. — Remy Ceillier, ed. Bauzon, t. XII, p. 251-254. — Leidrad fonda dans son palais une école savante, dont il confia la direction à Florus. — Cf. Leidradi *Lib. de sacramento baptismi*, et *Epist. tres*, ap. Gallandi, t. XIII, p. 382-396.

l'une ou l'autre des parties. Cette influence du clergé sur l'administration de la justice, fort défectueuse alors, est un des plus grands services qu'il rendit à cette époque. Il faudrait entrer dans des détails infinis pour établir par des faits particuliers en quoi consistait le bienfait de cette influence.—Les mesures adoptées sur ce point par les premiers empereurs romains et chrétiens furent agrandies par les chefs des nouveaux empires, conformément au rôle que la société religieuse remplissait vis-à-vis de l'Etat. Les évêques étaient à la fois conseillers et seigneurs; de là la part qu'on leur accordait dans les affaires civiles, et dont l'Etat retira souvent de grands avantages.

Quant à la juridiction des clercs, il était naturel que dans les affaires ecclésiastiques le clergé ne dépendît que de l'Eglise; mais, même en matière civile, les rois et les empereurs laissaient la décision aux tribunaux ecclésiastiques. Dans les affaires criminelles des ecclésiastiques, il est à croire que les lois varièrent avec le temps. La cour épiscopale examinait d'abord l'affaire et chargeait le bras séculier de la punition du coupable. Quelques lois cependant exceptaient les plus grands crimes, d'autres y comprenaient même ceux-là, et réservaient l'enquête préliminaire et l'exécution au tribunal épiscopal. D'autres lois publiées sous Charlemagne statuaient que les crimes des ecclésiastiques seraient soumis à la fois à un tribunal ecclésiastique et à un tribunal civil. Ces priviléges, considérables à coup sûr, que le pouvoir civil accordait au clergé, avaient pour but d'épargner son honneur, même quand il était coupable, et de ne point affaiblir son influence sur le développement moral et intellectuel du peuple.

C'est principalement sous les Carlovingiens, mais aussi avant et après eux, que nous trouvons ces sortes de synodes mixtes où se réunissaient les évêques (les abbés), les grands du royaume, les ducs, les comtes, etc. C'étaient proprement des assemblées du royaume, car la qualification de synodes ne leur convient qu'en partie. Elles se divisaient en trois chambres, dont la première était formée par les laïques, la seconde et la troisième par les archevêques, les évêques et les abbés. Les laïques délibéraient sur les questions temporelles; mais tandis que les évêques participaient à leurs

délibérations, il n'en était pas de même des laïques par rapport aux évêques. Les abbés portaient des décrets sur les affaires monastiques. On se tromperait donc si l'on croyait que dans ces réunions mixtes les seigneurs temporels se mêlaient aux délibérations ecclésiastiques; mais il est parfaitement vrai que les évêques prenaient part aux débats sur les affaires civiles[1].

§ 3. La société civile jugée au point de vue religieux.

On a vu par ce qui précède que selon les idées de l'époque la société temporelle était consacrée et sanctifiée par l'Eglise, et qu'à son tour l'Etat protégeait de son mieux l'Eglise contre ceux qui n'envisageaient encore la vie ecclésiastique que par son côté extérieur. Les limites qui séparent les deux puissances n'étaient pas rigoureusement observées, et on se donnait mutuellement une confiance presque illimitée. La vie politique était considérée au point de vue exclusivement religieux. Quelques traits empruntés à l'époque de Louis le Pieux mettront cette vérité dans tout son jour[2].

Pendant le règne de ce prince, des années stériles occasionnèrent une immense famine à laquelle se joignit la peste, et sur certains points, notamment dans les Pyrénées, des insurrections sérieuses. Les rebelles furent appuyés par les Sarrasins, qui leur fournirent toutes sortes de secours. Quelles mesures prit-on pour remédier à tant de maux? Ces calamités, disait Louis le Pieux, sont des châtiments que Dieu nous envoie; l'unique moyen de les conjurer est de changer complètement de conduite. Vers 828, il convoqua à Aix un parlement où l'on discuta sur ce qu'il conviendrait de faire pour remédier au mal et rappeler sur le pays la grâce et la miséricorde divine. Il fut décidé que quatre synodes se rassembleraient dans le royaume pour indiquer au roi et à tout le peuple les moyens de revenir à un genre de vie vraiment

[1] Mœhler, *ibid.*, p. 205. — P.-J. Nicolai, *Der heil. Benedikt von Aniane*. Kœln, 1865.

[2] Cf. *Vita Ludovici*, par Theganus (813-835), ap. Pertz, *Monum. G. H.*, II, 585-604; par un Astronome, ap. Pertz, II, p. 607-648. — Jasmund, *Das græssere Leben Ludwigs des Frommen*. Berl., 1850. — Funck, *Ludwig der Fromme*. Frankf., 1832.

agréable à Dieu. Ces synodes furent tenus à Paris, Lyon, Toulouse et Mayence en 829[1]. Afin de leur fournir les données nécessaires et de les mettre en état de prendre des mesures adaptées à la situation, les *missi dominici* furent envoyés dans tout le royaume pour s'enquérir de l'administration de la justice, de la gestion des affaires civiles, etc. Sous le rapport religieux, on visita tous les évêchés pour s'informer de la vie des évêques, s'ils prêchaient, et de quelle manière, s'ils administraient avec soin les sacrements, quel était leur entourage, comment ils gouvernaient leurs diocèses, quels aides ils employaient et s'ils étaient capables. Ces renseignements détaillés sur la situation temporelle et spirituelle furent envoyés par les *missi* aux évêques réunis dans les quatre synodes. De ces quatre synodes assemblés en 829, il ne reste que les actes du synode de Paris; ils se divisent en trois livres. Le premier, sur la réforme du clergé, renferme une multitude de canons qui règlent par des prescriptions excellentes la vie des clercs, depuis l'évêque jusqu'au clerc minoré. La discipline ecclésiastique est rétablie dans son antique sévérité. Quelques abus particulièrement graves sont sévèrement réprimés et censurés. Le second trace l'idéal de la vie des rois, des princes et des laïques; il est tiré en grande partie de l'ouvrage d'un évêque contemporain, Jonas d'Orléans[2]. Le troisième résume ce qu'il y a de plus important relativement aux évêques, afin que l'empereur puisse l'embrasser d'un seul coup d'œil. Nous y remarquons de nouveau que la vie politique était considérée

[1] Héfelé, *Conc.-Gesch.*, IV, 54-68, *Reformsynode zu Paris*, 829 (à Mayence, Lyon et Toulouse).

[2] Jonas, évêque d'Orléans, vers 825-844, *De institutione regia*. Un autre ouvrage sur le même sujet est celui de Sedulius Scotus, vers 818 : *De rectoribus christianis*, publié pour la première fois par Ang. Maï dans *Spicilegium romanum Vaticanum*, 1839-1844, t. VIII, p. 1-67. (*Patr. lat.* cur. Migne, t. CIII, p. 290-332.) Maï suppose que ce livre fut publié après 813, mais qu'il avait servi de guide à Louis le Pieux. — Sur Jonas, cf. *Gallia christ.*, VIII, 1423. — *Histoire littér. de la France*, V, 20-31. — Rem. Ceillier, éd. Bauzon, XII, 389-394. — Sur Sedulius Scotus, voir Gams, dans l'*Encyclopédie théol.*, édit. Gaume. — Rem. Ceillier, p. 358-361. (Sedulius disait entre autres choses : « Un bon prince a soin que les assemblées synodales se tiennent deux ou trois fois par an, pour affermir le bien et corriger le mal. » — Rohrbacher, *Hist. univ. de l'Eglise catholique*, 2e édit., t. XI, p. 385.

uniquement au point de vue religieux et tout imprégnée de l'esprit de l'Eglise ; on était convaincu que c'était le seul moyen d'assurer le bonheur d'un Etat. Il est indubitable en effet que si chacun, les seigneurs comme le peuple, s'était conformé aux prescriptions du concile de Paris (829), tous les sujets auraient rempli exactement leurs devoirs, dompté leurs passions, rendu au roi l'honneur et l'obéissance; toutes choses, en un mot, se seraient passées d'une tout autre façon. Mais parce que ces sages conseils furent dédaignés de plusieurs, nous verrons des malheurs terribles fondre sur la France, les temps devenir de plus en plus sombres et lugubres, surtout vers la fin du dixième siècle.

Nous trouvons encore, au temps de Louis le Pieux, d'autres applications des idées religieuses à la politique, qui furent certainement très-fécondes en conséquences. Nous y voyons surtout les premières manifestations de cette idée théocratique de l'Etat suivant laquelle le pouvoir ecclésiastique n'est pas subordonné au pouvoir civil, mais le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, et qui attribue aux évêques le droit d'instituer les rois et de les déposer. Cette théorie, qui avait sa source dans un malentendu, n'en était pas moins admise par tous les contemporains, par les laïques aussi bien que par les évêques et les clercs. Comme les évêques conféraient aux rois l'onction sacrée, que la puissance et la dignité royale étaient transmises de Dieu par leur organe, et qu'enfin, dans certains cas pressants et après mûre réflexion, ils étaient autorisés à retirer la dignité royale à celui qui en était investi, on concluait de là que celui qui accordait un bienfait avait le droit de le reprendre. Sous Louis le Pieux, ces idées se révélèrent d'une manière tout-à-fait remarquable, et il suffira de les suivre dans leurs développements pour s'expliquer tout ce qui se fera pendant le moyen-âge dans cette direction.

Louis était un roi perspicace, pieux et animé des meilleures intentions; mais son extrême faiblesse de volonté l'asservissait complètement aux suggestions de son entourage, souvent passionné et très-imprudent. Il commit d'énormes bévues de gouvernement, dont la principale fut le partage réitéré du royaume entre ses fils. Des guerres s'ensuivirent, et ses trois fils aînés, Lothaire, Pépin et Louis le Germanique, se révol-

tèrent formellement contre lui. Rendu responsable de tous les maux que sa faute avait attirés sur l'Etat, et jugé indigne de porter le glaive au nom du Seigneur, le roi fut déposé. En 833, sur la demande de ses trois fils aînés, d'une grande partie des seigneurs, des évêques, des ducs et des comtes, Louis dut abdiquer le gouvernement. Mais comment se peut-il qu'il ait été obligé de descendre du trône sans pouvoir y remonter jamais? Les évêques partisans des fils de Louis, notamment Ebbon de Reims et Agobard de Lyon[1], de concert avec les grands seigneurs de l'empire, faisaient le simple raisonnement que voici : Louis s'étant rendu coupable d'un très-grand nombre de péchés, doit être soumis à la pénitence publique; or, quiconque est soumis à une telle pénitence est inapte à remplir aucune charge ni dignité publique; par conséquent Louis doit être dépouillé de la dignité royale. Pressé par les rebelles, faible et sans secours, le roi confessa qu'il était un grand pécheur, qu'il avait donné d'énormes scandales. Il fit publiquement pénitence, déposa ses insignes, mit son épée sur l'autel et prit l'habit des pénitents. Selon les idées du temps, il était incapable de remonter jamais sur le trône.

Pour autoriser cette pratique de quelque décision ancienne de l'Eglise, on invoqua le canon XII du concile de Nicée et un canon du pape Sirice où il est dit que celui qui fait publiquement pénitence doit pendant ce temps s'abstenir de porter les armes : c'était une partie de sa pénitence. Or, ce qui n'avait été décidé que pour des cas très-restreints fut appliqué au roi ; ce qui n'était que temporaire fut étendu à toute la vie, et on conclut de ces canons que le roi ne pouvait plus être roi, qu'il était déposé. Les évêques, Agobard surtout, dans le document public qui fut rédigé à ce sujet, c'est-à-dire sur la pénitence de Louis le Pieux, invoquèrent la puissance des clefs dont ils étaient dépositaires.

On voit là un exemple de l'interprétation qu'on faisait du

[1] Sur Ebbon, p. 86. — Sur Agobard (816-840) : *Op.*, ed. Baluz. Par., 1666, 2 tom. — Ap. Gallandi, tom. XIII, *Opuscula* XXVII, p. 405-512. — Bæhr, *Geschichte d. röm. Literatur im karol. Zeitalter*, 1840, p. 383-393. — *Hist. littér. de la France*, IV, 567-583. — Rem. Ceillier, tom. XII, p. 365-378. — Hundeshagen, *Commentatio de Agobardi vita et scriptis*, pars I, *Vita*. Giessæ, 1831.

pouvoir de lier et de délier. Ce qui n'avait qu'une valeur purement sacramentelle, spirituelle, fut transporté sur un terrain auquel le Seigneur n'avait nullement songé en donnant le pouvoir des clefs à saint Pierre et aux autres apôtres. Ces idées, du reste, étaient communes à toute l'époque, aux laïques aussi bien qu'aux clercs, et la suite de notre récit prouvera peut-être qu'elles étaient utiles et conformes aux mœurs du siècle. Cette destinée de Louis le Pieux avait un précédent dans l'histoire des Visigoths, à propos du roi Wamba [1].

Louis remonta plus tard sur le trône; mais on ne voit nulle part que la conclusion tirée de la pénitence publique ait été considérée comme fausse; on disait simplement que Louis avait été forcé de faire pénitence, qu'il n'avait pas été libre, qu'il n'avait pas mérité ce châtiment; mais nul ne contestait la justesse de la conclusion.

§ 4. Les fils de Louis le Pieux et le pape Nicolas Ier.

Malgré les excellentes instructions de Louis le Pieux et des évêques du royaume, l'égoïsme et toutes les passions envieillies continuaient de régner dans un très-grand nombre, et le désordre ne pouvait manquer de s'accroître. Les fils de Louis se firent mutuellement la guerre, et afin d'être appuyés par les seigneurs du royaume, ils se mirent de plus en plus sous leur dépendance. De leur côté, les seigneurs devinrent de jour en jour plus insatiables et plus entreprenants. L'autorité royale subit de graves échecs, et les vices qui caractérisent surtout cette époque, la cupidité, le pillage, une volupté et une cruauté sans bornes, éclataient journellement sous les formes les plus hideuses. Plusieurs évêques furent expulsés de leur siége, les biens des églises, les domaines aussi bien que les objets précieux conservés dans les temples furent pillés arbitrairement. Les autres fondations pieuses, établisse-

[1] Wamba (672-680), qui était un grand roi, reçut une potion d'Erwich qui lui ôta la raison et le mit aux portes de la mort. Selon la coutume du temps, on le rasa et le revêtit de l'habit des pénitents. (Tel fut aussi le genre de mort d'Isidore de Séville, 636.) Quand il eut repris ses sens, Wamba renonça à la couronne et la laissa à l'usurpateur Erwich. — Ainsi finit la monarchie des Goths.

ments, hôpitaux, n'eurent guère un meilleur sort. Les ennemis du dehors, les Normands surtout, puis les Sarrasins, qui causèrent de si terribles dévastations, et ensuite les Slaves, profitèrent de ces discordes intestines. Le lien conjugal se relâcha d'une façon étonnante; l'inceste, le concubinage, l'impudicité la plus éhontée régnaient chez un très-grand nombre, et trop souvent l'épiscopat n'avait pas assez de force pour résister, du moins avec l'espoir fondé d'un succès. L'élection des évêques retomba aux mains des seigneurs qui, dans ces temps de troubles, nommaient à leur fantaisie et portaient sur les siéges épiscopaux des hommes de leur caractère et faits à leur image. Si l'ordre et la discipline ecclésiastique, si le droit et l'innocence n'avaient pas trouvé un asile auprès du Saint-Siége, les horreurs que l'histoire a consignées en si grand nombre eussent été bien autrement multipliées et effroyables. Tout aurait été bouleversé et anéanti.

Heureusement, la Providence voulut que le Saint-Siége fût alors occupé par un homme qui convenait admirablement à ce siècle; de nombreuses améliorations furent opérées et l'Eglise recouvra assez de forces pour traverser les temps de détresse qui l'attendaient encore. Cet homme fut Nicolas, élevé sur le siége de Pierre le 24 avril 858 : pape remarquable à tous égards, par son savoir et sa douceur, en même temps que par la sévérité de ses principes, par la vigueur de son âme et son sang-froid au milieu des plus graves dangers. Pour empêcher l'immoralité et le scandale d'arriver aux derniers excès, il avait osé s'attaquer aux princes et aux rois. Lothaire, fils de Louis le Pieux, étant mort (855), avait eu pour successeur en Lorraine son fils Lothaire II, frère de Louis II[1], roi et empereur d'Italie. Lothaire de Lorraine avait épousé Teutberge, princesse bourguignone. Mais il ne tarda pas à s'entourer d'une légion de courtisanes, parmi lesquelles on distinguait surtout Walrade, qui avait su captiver entièrement son esprit. Elle poussa son influence jusqu'à le décider

[1] Gfrœrer, *Ost-und westfrænkische Karolinger.* — E. Dümmler, *Ostfrænkisches Reich*, 2 vol., 1862-1865. — Héfelé, *Conc.-Gesch.*, tom. IV. — W.-B. Wenck, *Das frænkische Reich nach dem Vertrage von Verdun*, 843-861. Leipz., 1851.

de répudier Teutberge afin de pouvoir l'épouser elle-même et l'élever à la dignité de reine. Mais comme l'Eglise catholique ne dissout point un mariage validement contracté, il fallut recourir à mille stratagèmes. Les deux archevêques Titgaud de Trèves et Gunther de Cologne eurent la faiblesse de se prêter à ces manœuvres et de forcer cette reine infortunée à déclarer qu'ayant vécu incestueusement avec son propre frère, elle n'avait pu contracter mariage avec Lothaire. Cet aveu arraché à la reine, les deux archevêques réunirent les Etats de Lorraine, et y firent protester par serment au roi et à la reine qu'ils ne s'étaient séparés que par scrupule de conscience, que si Lothaire contractait un nouveau mariage avec Walrade, c'était dans la crainte d'encourir les châtiments de l'enfer en continuant de vivre avec Teutberge. Ainsi, non contents d'avoir procuré ce honteux divorce, les deux archevêques amenèrent encore le roi et la reine à se parjurer formellement devant l'assemblée du royaume. Teutberge fut reléguée dans un couvent, où elle trouva l'occasion de s'adresser au seul homme capable de venir au secours de l'innocence, au pape Nicolas Ier. Elle lui fit part de son malheur. Informé de cette démarche, Lothaire pria le pape de confirmer son divorce avec Teutberge. Le pape, qu'on chercha naturellement à tromper, procéda avec une grande prudence, et déclara qu'il voulait d'abord examiner la question à fond. Deux évêques envoyés en Lorraine en qualité de légats devaient préparer un nouveau concile auquel seraient conviés tous les évêques des Etats voisins. Ce concile fut tenu à Metz en 863. Les évêques du voisinage, craignant qu'on ne voulût abuser d'eux, n'y parurent point. Les deux légats cédèrent à la corruption, et tous les actes de Titgaud et de Gunther y furent approuvés. A cette nouvelle, Nicolas Ier excommunia les deux légats, déposa les archevêques de Trèves et de Cologne, prononça les censures contre les évêques qui, invités au concile, ne s'y étaient point rendus, ordonna à Lothaire de reprendre sur-le-champ son épouse Teutberge, et de congédier Walrade avec ses autres concubines, le menaçant de peines graves en cas de désobéissance. Les évêques furent saisis d'une telle panique, qu'ils accoururent vers Nicolas, confessèrent leur lâcheté et leur faute, et Lothaire se

trouva complètement abandonné. Personne ne voulait plus se soumettre aux archevêques de Trèves et de Cologne. Lothaire fut obligé de reprendre son épouse délaissée et de renvoyer Walrade. Walrade et une autre concubine entreprirent le voyage de Rome avec le légat du pape; mais les fatigues de la route lassèrent bientôt ces femmes molles et voluptueuses. Quelque temps après, le légat n'en voyait plus qu'une autour de lui, et il finit par arriver seul à Rome.

Cette intervention énergique du pape venait de supprimer un énorme scandale et de satisfaire à la moralité publique. Gunther se répandit en injures contre lui et l'accusa hautement d'avoir violé les canons. En fait, on trouve peu d'exemples d'un pape qui, dans un concile romain, ait immédiatement déposé des archevêques. Dans de telles conjonctures, le concile de Sardique voulait que les évêques du voisinage se réunissent pour examiner l'affaire, prononcer ensuite suivant le droit et enfin demander au pape la confirmation de leur sentence. Le pape aurait dû aussi envoyer des légats pour s'informer sur les lieux mêmes de l'état de la question. On peut dire que sa conduite en cette affaire fut nouvelle. Mais est-ce que l'effronterie n'était pas nouvelle aussi? Les lois anciennes ne suffisant plus au maintien de l'ordre et de la discipline, les évêques manquant de force et de sagesse pour faire exécuter ce que leur charge leur prescrivait, les droits du pape devaient nécessairement s'agrandir. Ce qui est particulièrement étonnant, c'est de voir dans ces temps plusieurs évêques, même très-honorables, se laisser envahir par une sorte d'obscurcissement de la conscience et ruiner ainsi, autant qu'il était en eux, la discipline ecclésiastique.

Un des plus illustres archevêques de cette époque fut incontestablement Hincmar de Reims; dans la question conjugale de Lothaire et de Teutberge, il avait pris le parti du pape et écrit vigoureusement en sa faveur. Lui-même cependant se rendit coupable de graves délits. L'évêque de Soissons, Rothad[1], avait déposé un curé, accusé de crimes

[1] Héfélé, IV, p. 243-252. — Otto, *De causa Rothadi, episcopi suessionensis dissertat.* Bresl. 1862. — E. Rossteuscher, *De Rothado, episc. suessionensi.* Marb., 1845.

abominables. Gagné par ce prêtre, Hincmar de Reims, ordonna à Rothad de le réintégrer dans sa charge. L'évêque de Soissons s'y refusa obstinément. Hincmar le menaça de déposition. Rothad en appela au pape Nicolas, mais Hincmar passa outre. Le scandale prit de telles proportions que les évêques d'alentour durent informer le pape de cet acte insolite de despotisme épiscopal, et Nicolas, usant de sa vigueur et de son autorité accoutumées, prit contre Hincmar les mesures nécessaires. Hincmar, dans des écrits pleins de violence, accusa le pape d'outrepasser ses droits, d'enfreindre les canons, etc. Il est vrai que les anciens canons n'étaient pas faits pour les archevêques qui travaillaient à ruiner la discipline ecclésiastique dans leurs diocèses, mais pour des temps meilleurs. Les circonstances ayant changé, il fallait instituer un droit nouveau ; l'ancienne législation ne suffisait plus au maintien de l'ordre. Ce nouveau droit était contenu dans les décrétales pseudo-isidoriennes.

Ecrire la vie de ce pape, où l'on exposerait en même temps le tableau de son siècle, serait une belle tâche pour un jeune théologien [1].

§ 5. Des décrétales pseudo-isidoriennes [2]. — La papesse Jeanne.

Autrefois la question des décrétales pseudo-isidoriennes était d'une haute importance; les uns niaient leur authenticité, d'autres la défendaient; ceux-ci soutenaient que c'étaient les papes qui les premiers les avaient introduites dans

[1] H. Læmmer, *Papst Nikolaus I, und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit,* 51 p. Berl., 1857. — Andr. Thiel, *De Nicolao papa I, legislatore ecclesiastico.* Braunsb., 1859. (*Nicolai, papæ I, idea de primatu romani pontificis explicata.*) — Sur les lettres de Nicolas et de Photius, et sur la conversion des Bulgares, voir Hergenrœther, *Photius, P. v. Cstpl.,* liv. III, c. I, III, IV, VI (*Bulgares*), VII-X.

[2] Sur le Pseudo-Isidore, voir Mœhler, *Tüb. theol. Quartalschrift,* 1829, p. 477-520 ; ann. 1832, 3-52. *Gesammelte Schriften,* I, 283-347. — Mœhler traite de la valeur dogmatique des fausses décrétales avec sa sagacité ordinaire. (Walter, *Kirchenrecht,* 13e édit , 1861, § 95.) Il s'applique à montrer que l'ouvrage fut publié dans le royaume des Francs entre 836 et 840, dans le but de raffermir l'ordre social et religieux par la puissance agrandie des papes.

F.-A. Knust, *De fontibus et consilio Pseudo-Isidorianæ collectionis.* Gœtt., 1832. — Wasserschleben, *Beitr. z. Geschichte d. falsch. Decretalen.*

l'Eglise, ou du moins que cette imposture avait contribué à l'agrandissement de leur puissance ; ceux-là prétendaient que ce code de lois existait en son entier dès l'antiquité ecclésiastique. Aujourd'hui, il est généralement reconnu qu'elles sont apocryphes, et on ne nie point qu'au neuvième siècle, à l'occasion des faits mentionnés ci-dessus, le pouvoir des papes ait reçu un accroissement qui n'a été formulé en lois que dans les fausses décrétales. Pendant que s'accomplissaient au sein de l'Eglise les événements que nous avons rapportés, on vit circuler tout-à-coup un recueil de lois inconnu jusque-là. Il fut attribué à Isidore de Séville. Or voici les raisons qui prouvent que saint Isidore n'en est point l'auteur, et que les décrétales qu'il contient ne sauraient être authentiques :

1° L'auteur attribue aux papes des premiers siècles jusqu'au quatrième siècle environ cent lettres décrétales qu'ils n'ont jamais pu écrire, car les anciens auteurs n'en font aucune mention. Denis le Petit avait aussi inséré des décrétales de papes dans sa collection de canons (composée après Gélase Ier) ; mais la plus ancienne date de 385 et émane du pape Sirice, qui assure n'avoir point trouvé de plus anciennes décrétales dans les archives pontificales. Les fausses décrétales se distinguent à première vue par la différence complète de la forme et du style ; jamais les papes n'y prennent directement la parole, ce sont toujours des extraits de l'Ecriture et des saints Pères. Les textes bibliques sont donnés d'après la

Bresl., 1844. (Le même, dans *Herzogs Realencyclopædie*, 1860, imprimé à part.) — J. Héfelé, *Ueber den gegenwærtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage.* (*Tüb. theol. Quartalschrift*, 1847, p. 583. — Gfrœrer, *Ueber Alter, Ursprung, Zweck der Decretalen des falschen Isidor.* Freib., 1847, 213 p. — Rosshirt, *Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends, und zu den pseudo-isidorischen Decretalen.* Heidelb., 1849, 141 pag. — G. Phillips, *Kirchenrecht*, tom. IV. — Gœcke, *De exceptione spolii.* Berol., 1858. — Weizsæcker, *Die pseudo-isidorische Frage in ihrem gegenwærtigen Stande.* (Sybel, *Histor. Zeitschr.*, 1860.) — C. Noorden, *Ebbo, Hincmar und Pseudo-Isidor*, ibid., 1862. — *Decretales Pseudo-Isidorianæ et Capitula Angilramni*, ed. Paul. Hinschius. Lips., 1863, p. 238 et 771, in-4°. — Hinschius a parcouru l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, la France et l'Espagne pour collationner les manuscrits du Pseudo-Isidore. Il est arrivé à ce résultat que la collection a été achevée dans la province de Reims, vers 851-852, et entreprise dans le but de restaurer la discipline ecclésiastique. — *Les fausses Décrétales*, 1re partie, par Ed. Dumont (*Revue des questions historiques*, p. 392-426. Par., 1866).

version de saint Jérôme, et les passages des Pères sont surtout empruntés à saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, Vigile de Tapse, etc.

2° On y trouve plusieurs anachronismes grossiers : l'auteur attribue aux papes des deuxième et troisième siècles des décrétales où sont interpellés des rois d'Allemagne qui n'existaient point. L'auteur, dans les rares endroits où il parle en son propre nom, parle le latin du huitième ou du neuvième siècle. Telles sont les raisons qui ont fait rejeter comme apocryphes les décrétales pseudo-isidoriennes.

Quand ont-elles été publiées ? Elles l'ont été certainement entre les années 829 et 845 ; pas avant 829, car elles contiennent quelques extraits du concile (le VI[e]) tenu à Paris en 829 : à partir de 845, nous les voyons déjà citées fréquemment. Elles offrent le portrait exact et fidèle de ce temps (829-845), et on ne trouverait pas une seule période historique qui en reproduisît les traits avec la même exactitude : c'est la plus pure image de cette époque.

Les fausses décrétales sont nées parmi les Francs occidentaux, dans le royaume de Charles le Chauve ; c'est là seulement que nous trouvons réalisés en actes tous les détails reproduits dans le tableau des fausses décrétales. Ainsi les conciles francs d'Occident ne cessent de défendre la spoliation des églises, le pillage des évêchés, la déposition arbitraire des évêques, etc.; or c'est là justement sur quoi les fausses décrétales insistent le plus. Ce code de lois apocryphes n'est venu ni de l'Allemagne, ni de l'Italie, ni de l'Espagne ; il a été fait par un Franc d'Occident, et il l'a été de la manière qui s'adaptait le mieux à son entourage. Jamais, dans un autre pays, il ne serait venu à l'idée de personne de peindre un ordre de choses qui n'aurait point existé dans sa contrée.

En quoi consiste la nouveauté de ce code de lois? On a soutenu, dans le camp des protestants, que c'étaient les fausses décrétales qui avaient ou introduit la papauté dans l'Eglise, ou sensiblement agrandi sa puissance. Il est superflu de s'arrêter à la première opinion, et la seconde même est universellement rejetée. Il y eut un temps où, même parmi les catholiques, on croyait que l'histoire devait s'expliquer d'une façon toute mécanique, comme si l'esprit pouvait jaillir tout-

à-coup de la lettre morte. Des recherches plus sérieuses ont démontré que ce que les fausses décrétales revendiquent comme un droit du pape existait depuis longtemps. On y trouve cependant quelques nouveautés qu'on peut ramener aux points suivants :

1° Il était de loi dans l'Eglise catholique, principalement en Occident, que les conciles devaient être confirmés par le pape, et n'étaient valides qu'après cette confirmation. Les fausses décrétales y ajoutèrent qu'aucun concile ne pouvait être tenu sans son assentiment. Un siècle auparavant, saint Boniface n'avait procuré ses conciles qu'en demandant préalablement l'autorisation du pontife romain. Ce n'était donc pas absolument nouveau. Pour comprendre comment l'application de cette loi put devenir nécessaire, il faut se rappeler que les évêques étaient souvent convoqués en conciles pour des fins complètement inutiles, anti-ecclésiastiques, impies mêmes. Qu'on se souvienne de l'histoire du divorce de la maison de Lorraine. Pour prévenir de pareils scandales, le faux Isidore décréta que nul concile ne pouvait être célébré sans l'assentiment du pape ; que le pape devait, dans la plénitude de sa liberté, examiner d'abord si l'objet méritait d'être porté devant une pareille assemblée. Une semblable mesure était réellement opportune. Un évêque, sollicité de rassembler un concile pour des desseins criminels, pouvait répondre désormais : Il nous est défendu de nous assembler dans de telles circonstances.

2° Ce qui était nouveau, ou du moins plus nouveau, c'étaient les matières ordinaires de la discussion. Jadis un évêque ne pouvait être accusé que par ses coévêques, c'est-à-dire par un concile. Le faux Isidore statua que si un évêque accusé d'un grave délit méritait une peine grave, le concile ne pouvait pas prendre une sentence définitive sans le consentement du pape ; ce qui revenait à dire qu'en matière importante nulle sentence n'était définitive avant d'avoir été sanctionnée par le pape. Ce second point n'est, comme on le voit, qu'une conséquence du premier, suivant lequel un évêque déposé par un concile ne l'était réellement qu'après l'approbation du pape.

3° Le faux Isidore permet à des évêques accusés, ou à tout accusé en général, d'en appeler au pape des sentences ecclé-

siastiques dès qu'ils croient avoir été jugés d'une manière partiale. L'auteur est généralement très-favorable aux appels. Il devait y tenir beaucoup, car il parle souvent des moyens juridiques de maintenir le droit d'appel au pape, lequel apparaît comme le protecteur général des innocents, le refuge des opprimés. Toutes ces prescriptions étaient véritablement réclamées par les besoins du temps. Souvent faibles et impuissants, les tribunaux ecclésiastiques étaient de plus tellement asservis, qu'on ne pouvait pas avoir la moindre confiance dans leur impartialité. En fait, tout ordre, toute discipline, toute justice auraient été sans garantie si ce droit n'eût pas été reconnu au pape sans contestation.

4° Il semble étrange, à première vue, que pour être en droit d'accuser et de juger un évêque, il ait fallu produire soixante-douze témoins honnêtes et éprouvés. Il y en avait peu qui n'échappassent à une condamnation, car il eût été difficile de fournir tant de témoins même contre le plus grand scélérat. L'affaire était donc inévitablement renvoyée au pape; les bons trouvaient un refuge contre les intrigues, et les méchants n'évitaient point le châtiment.

A cette époque, il était constamment question d'usurpateurs, d'ecclésiastiques qui briguaient les honneurs de l'épiscopat, et dont il était aisé d'acheter un témoignage contre des évêques. De là, des accusations tout-à-fait arbitraires, des nuées de faux témoins auxquels l'homme même le plus saint ne pouvait pas résister. C'est pour obvier à ce mal qu'on avait porté le chiffre des témoins à soixante-douze. Dans ce nombre même on faisait encore des distinctions : on voulait que ces témoins fussent des hommes éprouvés et de bonne réputation [1].

Il faut avoir étudié à fond les mœurs de ce siècle pour ne pas s'égarer dans son jugement. Le faux Isidore emprunta à son époque ce qui était conforme aux vœux des plus hommes de bien : de là l'accueil favorable qui fut fait aux fausses décrétales; elles contenaient tant de vérités qu'on n'y soupçonnait aucune erreur. Si donc, après les avoir examinées

[1] Il suit de là qu'on ne doit pas accueillir indistinctement toutes les plaintes et les accusations des contemporains que l'histoire nous a transmises.

attentivement, nous voulions caractériser l'auteur d'après leur contenu et leur esprit, nous dirions qu'il fut indubitablement un homme de grand savoir, le plus savant peut-être de ses contemporains, un esprit pénétrant, sagace et initié dans un degré rare en ce temps à l'esprit et aux besoins de son temps. Il sut mettre en relief la force du centre, c'est-à-dire du pape, parce qu'il n'y avait de salut que là. On ne doit pas même craindre, si l'on veut être impartial, de l'appeler un grand homme.

Cet homme, qui était-il ? Nous l'ignorons. Ce ne devait pas être un des auteurs célèbres qui florissaient alors. Cet homme si puissant, il se peut qu'il ait vécu inconnu et solitaire. Plusieurs savants ont passé pour les auteurs de ce recueil, par cela seul qu'ils l'ont mentionné ou cité les premiers ; comme s'il suffisait de s'être servi d'un livre, de l'avoir même copié, pour en être l'auteur. Si je devais citer un nom, je citerais Agobard, archevêque de Lyon, ou Paschase Radbert, moine de Corbie, quoique le style de ce dernier soit trop savant. J'ai nommé le premier, parce qu'il était grand partisan du pape et qu'il gémissait souvent sur les maux de son siècle. Plusieurs passages de ses écrits rappellent le faux Isidore. Ce ne sont là que des hypothèses, et l'auteur reste inconnu.

Ce qui est hors de doute, c'est l'existence même de la fraude, fraude nécessaire si l'on veut, mais qui n'en subsiste pas moins, car l'œuvre est supposée et les anciens papes n'ont jamais publié ces décrétales.

Que ce soit un mensonge nécessaire, ce que nous avons dit le prouve. Mais ce mensonge nécessaire, nous n'avons pas le droit de le justifier ; car l'Eglise n'en avait pas besoin, et les choses n'en auraient pas moins tourné, sans lui, selon les desseins éternels de la Providence. D'un autre côté, qui oserait affirmer que l'auteur ait jamais eu l'intention de rendre ces décrétales publiques ? Il se peut qu'il les ait écrites pour son usage, comme un simple projet de législation et sans songer à les produire au grand jour. Un tiers les aura fait connaître. En ce temps-là, nul ne se doutait de la fraude. A propos du mariage de Lothaire, Hincmar invoque souvent les fausses décrétales dans ses lettres en faveur du pape ; mais dans son démêlé avec l'évêque Rothad, il hésite,

il lui déplaît qu'un évêque son suffragant en appelle au pape. Quelle idée Hincmar se faisait-il de cette affaire? Cet appel était évidemment en contradiction avec certains décrets de conciles antérieurs. Comment conciliait-il cette contradiction? Loin de croire à une interpolation, il disait que les décrétales contenaient le droit primitif, mais que ce droit avait été successivement modifié par des conciles subséquents. Ce sont là les seules réflexions qu'elles suggèrent, et c'est au onzième siècle seulement qu'on démêla mieux la contradiction; mais on se perdit dans les ténèbres, et on ne trouva plus moyen d'expliquer la chose. On admit les décrétales comme ce qu'il y avait de meilleur, et on s'y conforma.

Quant à la prétendue papesse Jeanne [1], je n'en parlerais point si Luden n'avait pas récemment, dans son histoire, présenté cette fiction comme un fait très-vraisemblable, mais avec des arguments qui ne prouvent rien [2]. A partir du quatorzième siècle, le bruit se répandit qu'entre Léon IV (mort le 17 juillet 855) et Benoît XIII, une femme nommée Jeanne s'était assise sur le siége pontifical et avait été reconnue comme pape. Elle venait de Mayence, avait étudié à Athènes et était accouchée à Rome pendant une procession. Martin Polonais (mort en 1279) est le premier qui en parle, et c'est à partir de lui que les auteurs reproduisent cette légende. On l'insérait souvent dans les anciens auteurs, tels qu'Anastase le Bibliothécaire, Marian Scot, etc., à titre de glose. Or, il est clair qu'entre Léon IV et Benoît III il n'y eut point de pape, ni masculin ni féminin. Une monnaie, qui fut frappée lors de l'intronisation de Benoît III, et qui subsiste encore, présente d'un côté l'effigie du roi Lothaire I[er] et de l'autre celle de Benoît III [3]. Lothaire mourut le 29 septembre 855; ce qui prouve que cette même année encore Benoît III

[1] Smets, *Das Mæhrchen von der Pæpstin Johanna auf's Neue erærtert*, 1829.

[2] Luden, *Geschichte des deutschen Volkes*, 1831, tom. VI, p. 512. — N.-Chr. Kist, *Die Papstin Johanna. Nach dem Hollænd.* von L. Tross *bearbeitet* (*Zeitschrift f. histor. Theologie*, 1844, livrais. II, p. 1). — *La papesse Jeanne*, par Philomneste Junior. Par., 1862.

[3] *Dissertatio de nummo argenteo Benedicti III, in qua plura ad pont. historiam illust. et Joannæ papissæ fabulam refellendam proferuntur*, auct. J. Garampi. Rom., 1749, in-4°.

succéda à Léon IV ; et cependant la fable prétend que Jeanne occupa le Saint-Siége pendant deux ans et demi. Dans l'abbaye de Corbie, on a découvert un document de Benoît III daté du 7 octobre 855. Il est donc impossible de placer un pape entre Léon IV et Benoît III. Enfin, nous avons une lettre d'Hincmar où il déclare qu'après être devenu archevêque, il envoya une députation à Léon IV pour lui demander le pallium, mais que les légats ne l'ayant plus trouvé en vie, ils reçurent le pallium de Benoît III[1]. On pourrait citer une multitude d'autres faits. La fable est reconnue depuis longtemps ; mais il était réservé à notre âge de renouveler cette ancienne extravagance.

§ 6. **Esprit de la hiérarchie au dixième siècle.**

Pour bien connaître et apprécier l'esprit de la législation consignée dans les fausses décrétales, pour comprendre jusqu'à quel point l'auteur avait pénétré dans le génie de son époque, il importe de savoir avant tout l'ordre de choses que son siècle avait transmis au dixième siècle. Le dixième siècle n'offre que le développement progressif des germes corrompus qui avaient été semés sous Louis le Pieux et sous

[1] Cf. *Epist.* XXVI Hincmari *ad Nicolaum I*, ann. 867. — L'envoyé d'Hincmar apprit sur la route de Rome la mort de Léon IV et l'élection de Benoît III. La monnaie en question contient les noms de Benoît III et de Lothaire I[er]. Lothaire étant mort le 28/29 septembre 855, et Benoît ayant été élu en juillet 855, on ne trouve point où placer les deux années et demie du pontificat de Jeanne. — Voir l'indication des ouvrages sur ce sujet dans Sagittarius, *Introductio in historiam eccles.*, t. I, p. 676 ; II, 626. Jenæ, 1694. — J.-G. Walch, *Biblioth. theol. selecta,* t. III. Jenæ, 1762, p. 548-554. — Dav. Blondel, *Joanna, papissa.* Amst., 1657. — G.-G. Leibnitii, *Flores sparsi in tumulum Papissæ* (*Biblioth. histor.* Gott., 1758, t. I, p. 297). — Contre : Fabr. Spanheim, *Disquis. histor. de papa femina*, Lugd. Bat., 1691 ; *cum notis* Alf. de Vignoles. Hagæ, 1720. — Et : *Merkwürdige Historie der Pæpstin Johanna,* etc. Francf. et Leipz., 1737. — Oudin, *Commentar. de script. eccles.*, t. II, p. 281-307. — M. Schrœckh, *Christl. K.-Gesch.*, tom. XXII, p. 75-110. — Cette histoire est attribuée aux patriarches de Constantinople dans *Chron. Salernitan.* Pertz, *M. G.*, V, p. 481. — On ne nie plus aujourd'hui que les passages qu'on trouve à ce sujet dans Anastase le Bibliothécaire et dans la *Chronique* de Marian Scot ne soient interpolés. — J. Dœllinger (*Die Papstfabeln des Mittelalters*, Mch , 1863, p. 1-45), cherche à expliquer l'origine de cette fable. Ce ne sont point les protestants qui l'ont imaginée ; mais ils l'ont exploitée contre la papauté.

ses fils. C'est là une des époques les plus lamentables, la plus triste peut-être dont il soit fait mention dans les annales de l'histoire ecclésiastique. Les peuples ne montraient aucun goût pour la vie régulière au sein d'une Eglise et d'un Etat chrétiens ; ils voulaient essayer ce qu'ils gagneraient en les bouleversant. Ils essayèrent en effet, et ils apprirent par de terribles expériences qu'ils luttaient en vain et ne trouveraient de salut que dans l'Eglise et dans un Etat chrétiennement ordonné.

En 879 commence la dislocation du royaume des Francs en Occident et en Italie; plusieurs princes se lèvent pour reconquérir leur indépendance, tels que : les rois cis et transjurassiques, les ducs de Spolète et de Tuscie, les margraves de Frioul et d'Ivrée, etc. Pendant qu'on détrônait les Carlovingiens, que des royaumes et des principautés nouvelles se formaient, ces pays furent en proie à des désordres et à des convulsions effroyables. On voyait déjà paraître une sorte de droit du plus fort à qui rien n'était plus sacré : plus d'obéissance à l'autorité, plus de discipline ecclésiastique; les choses saintes sont foulées aux pieds; le sens moral est éteint. Joignez-y les incursions et les dévastations horribles des Hongrois en Allemagne, en Italie et en France. Aux Hongrois se joignirent les bandes des Normands, encore païens pour la plupart, qui conquirent la Normandie, s'y fixèrent et devinrent chrétiens. Les Slaves réitérèrent leurs irruptions, et les Sarrasins contribuèrent aussi à augmenter la confusion et la barbarie. L'Eglise cependant restait inébranlable et communiquait seule à ce siècle affreux la vigueur et le salut. Je peindrai d'abord les tristes conséquences de ce tumulte sur le terrain religieux, puis les remèdes que l'Eglise lui opposa. Si tout élément supérieur paraissait détruit et absorbé par le principe satanique, tous les germes du bien n'étaient pas cependant étouffés. Et s'il est vrai en général que partout où Dieu possède une église le diable se construit une chapelle, on peut dire de même que là où le diable possède une église, Dieu entretient aussi un sanctuaire. Cela est surtout vrai de l'Allemagne, comparée à d'autres pays.

La plupart des princes qui avaient accaparé les élections

épiscopales en firent un si criant abus à la fin du neuvième siècle et dans le cours du dixième, qu'on est tenté de croire qu'ils avaient conspiré la ruine complète de l'Eglise. Nous avons des exemples d'enfants de cinq ans nommés évêques et archevêques. Des princes redevenus barbares et privés de tout sentiment religieux portaient sur les siéges épiscopaux les enfants de leurs concubines ou de leurs proches, dans le seul but d'ajouter à leurs revenus les revenus d'un évêché. Le comte Herbert de Vermandois, par exemple, procura l'archevêché de Reims à son fils Hugues, âgé de cinq ans, qu'il imposa à l'Eglise. Et ce n'étaient point là des phénomènes isolés; Atton, évêque de Verceil, dans son livre *De pressuris ecclesiasticis,* en parle comme d'une maladie de son temps. Ceux qui ne disposaient pas des évêchés en faveur de leurs enfants les donnaient à leurs favoris, la plupart hommes pervers et ignorants. Il y avait aussi des hommes grossiers qui achetaient l'épiscopat : de là les progrès chaque jour croissant de la simonie. On comprend ce qui devait en résulter pour l'Eglise. Ces enfants-là ne comprenant rien, d'autres gouvernaient à leur place et cherchaient naturellement leurs propres avantages : mercenaires ignorants et incapables qui laissaient eux-mêmes tout dépérir. Cette influence désastreuse ne s'arrêtait pas à quelques églises, elle pénétrait dans toutes les sphères de la vie ecclésiastique. Atton de Verceil écrivait dans la deuxième partie de son livre : « Plusieurs princes sont tellement aveuglés qu'ils élèvent des enfants à l'épiscopat, et constituent maîtres et docteurs ceux qui ont eux-mêmes besoin d'instruction, et dont l'unique avantage est de posséder encore la chasteté. On oblige le peuple à rendre témoignage d'un enfant dont tous connaissent l'incapacité. La plupart rient, l'enfant, à cause des habits d'honneur dont on le revêt, les autres à cause de cette comédie. On interroge l'enfant sur quelques articles qu'il a appris par cœur et qu'il lit sur un papier. S'il tremble, c'est plutôt parce qu'il a peur que parce qu'il redoute les charges de l'épiscopat. Il n'entend rien à tout ce qui se passe ; du reste, on ne fait pas cela pour l'examiner, mais seulement pour remplir une formalité canonique. » Ces sortes d'évêques, poursuit Atton, ne sont entourés d'aucun respect; ils sont souvent expulsés, leurs églises

livrées à la dévastation et au pillage. Le roi Hugues (925-946) donna à son cousin Manassès quatre évêchés, et y joignit plus tard l'archevêché de Milan. De tels diocèses étaient assurément fort mal administrés, et l'ordre devait terriblement souffrir, même quand l'évêque n'était pas incapable. Quant à Manassès, il n'avait aucune valeur personnelle. Telle était alors la situation religieuse de l'Italie et du royaume des Francs occidentaux.

A cette calamité s'en joignit une autre plus terrible encore : les princes du voisinage de Rome s'emparèrent du siége de Pierre, et y placèrent leurs créatures qu'ils asservirent de la façon la plus odieuse. Ce qui existait partout, on avait voulu aussi l'établir à Rome. Après que la domination des Francs eut cessé en Italie avec Charles le Gros, qui réunit une dernière fois sous son sceptre toute la puissance des Francs, les grands de Rome tentèrent de s'affranchir de l'étranger et veillèrent à ce que le Saint-Siége ne fût occupé que par des hommes entièrement impliqués dans leurs intérêts privés et n'ayant souci que des affaires italiennes.

Cet ordre de choses commença sous le pape Formose (891-896). Distingué sous le rapport moral et intellectuel, et comprenant sa position, ce pape avait le pressentiment des maux qui menaçaient l'Eglise. Pour les conjurer, il tâcha de donner la couronne impériale à un prince d'une nation puissante. Ce prince fut Arnoulf, empereur d'Allemagne. Tout autres furent les vues de son successeur Etienne II (896-897). Il fit exhumer le cadavre de Formose, le revêtit des insignes de la papauté, et, après l'avoir anathématisé dans un concile, lui arracha de nouveau ses insignes, lui fit couper la tête et trois doigts, et ordonna que son cadavre fût jeté dans le Tibre, pour se venger de ce qu'il avait voulu rétablir l'ordre en Italie. Etienne était déjà complètement absorbé dans les intérêts particuliers des grands d'Italie.

Sous Sergius III (904-911), de la famille des margraves de Tuscie (Toscane), le mal fut à son comble. Adalbert, margrave de Tuscie, et sa concubine, la fameuse Théodora, s'emparèrent du gouvernement de Rome. Théodora, puis ses deux filles, Théodora la jeune et Marocia, placèrent désormais sur le siége de Pierre des hommes qui les égalaient en infa-

mie et en corruption. Sergius III, Jean X, Jean XI et Jean XII, figurent parmi ces papes détestables. Les vices seuls frayaient la voie à cet emploi. Ma nature répugne absolument à dépeindre de telles horreurs, et on voudra bien m'en dispenser. Ces vices proviennent de ce que les margraves de Tuscie, après avoir usurpé le pouvoir à Rome, placèrent sur le Saint-Siége ces hommes misérables. Ce n'est pas de l'Eglise que de tels papes sont sortis ; ils sont le résultat de l'absence de liberté dans l'Eglise et d'un parti qui ne s'intéressait qu'à l'Italie. Albéric, sorti de cette bande, rétablit l'ancien consulat, et par ce mirage de liberté antique, éblouit tellement les Romains qu'ils ne sentirent point le déshonneur infligé au Saint-Siége.

Un dernier pape issu de cette officine toscane fut Octavien (956). Il n'avait que dix-huit ans quand cet honneur lui échut : spectacle tout-à-fait inouï et qui doit être imputé à la violence des comtes de Tuscie. Il fut le premier pape qui changea de nom : il se nomma Jean XII. S'il avait eu quelque sentiment de piété et de justice, on pourrait le juger avec indulgence ; mais son caractère moral était affreux. Sentant néanmoins le fardeau qui pesait sur lui, il s'adressa au roi Othon I[er], qui par son mariage avec Adélaïde avait déjà obtenu la Lombardie, le priant d'accepter la couronne impériale et d'affranchir le Saint-Siége. Othon fut couronné en 962 et délivra le pape. Jean XII, ne pouvant tolérer l'austérité religieuse des Allemands, chercha à se débarrasser d'Othon ; mais il fut déposé dans un concile d'évêques allemands et italiens rassemblés par Othon, et remplacé en 963 par un laïque, qui prit le nom de Jean VIII. Cette réaction fut courte ; le parti de Tuscie releva la tête jusqu'au moment où Crescentius, maître de Rome (967), fut dépouillé de sa puissance et assassiné.

Nous traversons rapidement cette longue période, car elle ne peut rien nous apprendre, sinon quel siècle affreux ce fut que le dixième siècle. Cependant il y eut aussi dans cet intervalle des papes excellents, par exemple, Agapet II (946-956), que Bruno appelle « un homme de sainteté. » Dès que le parti toscan s'oubliait, ce qui lui arriva plus d'une fois, les bons papes reparaissaient. Mais il leur était impossible, dans ces temps d'anarchie et de confusion sans limites, de soutenir

leur ancienne influence (le monde le savait et en gémissait). La honte en revient tout entière à ceux qui opprimaient ainsi le Saint-Siége, et non au Saint-Siége lui-même. Dieu, en instituant l'épiscopat, n'a pas garanti à l'Eglise qu'elle ne serait gouvernée que par des saints. La validité et la sainteté des sacrements sont demeurées intactes, car elles ont une valeur objective indépendante de la pureté de leurs ministres. Le Saint-Siége, même alors, conserva son prestige; la portion saine de l'Eglise savait très-bien distinguer ce qui émanait du Saint-Siége; elle savait que si les papes sont mortels, l'Eglise subsiste à jamais. Aussi les évêques continuaient-ils, dans les affaires importantes, de s'adresser à Rome, et quoique plus d'un pape fût incapable de rien comprendre, l'esprit qui animait leurs colléges suffisait pour satisfaire aux plus pressants besoins. S'il arrivait qu'un pape commandât quelque chose de contraire aux maximes fondamentales de l'Eglise, on ne le faisait point. Saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, avait dissous un mariage incestueux; l'époux offensé s'adressa à Jean XIII, lequel déclara le mariage valide. Dunstan passa outre et maintint sa décision.

Ce qui était vrai du pape et des évêques l'était également des curés. Eux aussi étaient placés sous la dépendance des barons et des comtes investis du droit de patronage. Depuis le cinquième siècle, l'Eglise avait permis à quiconque bâtirait une église d'en nommer le curé. Ce droit donna lieu à des abus. Plusieurs évêques ordonnaient des hommes sans conscience et de la dernière légèreté : c'était à qui les flattait le mieux et leur faisait les plus riches presents. Des plaintes retentissaient de toutes parts sur les clercs vagabonds. Il y en avait déjà au neuvième siècle, mais ils étaient devenus plus nombreux que jamais. Les patrons choisissaient celui qui leur semblait préférable parmi ces clercs errants, mais principalement ceux qui promettaient de l'argent ou quelque service. Ainsi disparut, même dans les paroisses, la discipline ecclésiastique.

C'est le moment où nous voyons partout, même en Allemagne, des évêques figurer à la tête des armées. Sur les frontières du royaume des Francs, ils étaient obligés de commander les troupes qu'ils envoyaient au ban de l'armée

en qualité de vassaux. De là les nombreux évêques qui succombèrent dans les guerres contre les Slaves, les Magyares et les Sarrasins. Les plus saints prélats n'échappaient point à ce sort.

Les ordres religieux trempèrent eux-mêmes dans la corruption universelle. Les couvents ne furent pas seulement détruits par les païens, mais encore par des chrétiens. Des abbayes furent données à des laïques, qui en perçurent les revenus. Les moines, dont les couvents avaient été ou détruits ou donnés en cadeaux, se retiraient dans des lieux déserts où ils mouraient de faim; d'autres erraient par le monde, cherchant de quoi vivre, et perdaient ainsi l'esprit de leur ordre. Il semblait que les couvents allaient disparaître radicalement sans même laisser de vestige.

Le célibat lui-même était foulé aux pieds dans ces temps malheureux. Comme il n'était pas le produit d'un siècle barbare, mais qu'il remontait à une source plus haute, ce siècle ne le comprenait plus. C'était l'Allemagne qui souffrait le moins sous ce rapport. Dans la plupart des autres pays, la moitié, les deux tiers, peut-être plus encore, des ecclésiastiques étaient mariés. Plus d'une église devait s'estimer trop heureuse d'avoir un prêtre régulièrement marié. — Rien de plus lamentable que l'état du mariage parmi les laïques de toutes les conditions. Les hommes se séparaient arbitrairement de leurs femmes, les chassaient pour en épouser d'autres, ou entretenaient avec leurs femmes une ou plusieurs concubines. La misère des laïques égalait la misère du clergé. Quant à l'ignorance des clercs et des laïques de ce temps, je n'en veux point parler; Baronius a justement appelé le dixième siècle un siècle de plomb ou d'airain.

Si déplorable cependant que fût l'état général de la société, ce serait le travestir que de ne le représenter que sous ces couleurs. La bonne semence, malgré les obstacles que rencontrait sa culture, n'était pas totalement étouffée. Pour bien éclaircir cette nouvelle face, nous devons parcourir chaque pays en particulier.

Cette idée que le dixième siècle fut un siècle barbare et antichrétien a été élevée à l'état d'opinion dominante et d'article de foi historique, d'une part par les centuriateurs de Magdebourg, de l'autre par les Annales de

Baronius. Suivant les centuriateurs, la colère de Dieu avait permis que l'Eglise fût presque entièrement étouffée par les traditions humaines, par la tyrannie des évêques et de leur chef, le pape empereur; l'Eglise était dominée par des impies, des criminels, des idolâtres; les ténèbres couvraient au loin l'univers chrétien tout entier. Une multitude de stigmates honteux, marques de l'antechrist, flétrissaient ceux qui se donnaient le beau nom de chefs et de conducteurs de l'Eglise. Cependant la véritable Eglise n'avait point péri; elle s'était maintenue dans un petit nombre qui, éclairés de la lumière céleste, méditaient la parole de Dieu, cherchaient leur salut dans le Christ et devinrent participants de la vie éternelle [1].

Plus sombres encore, s'il est possible, sont les couleurs dont Baronius charge le dixième siècle; on dirait que, pour le dépeindre à son gré, il veuille épuiser tout son vocabulaire. Ce siècle, dit-il, est justement appelé siècle d'airain pour sa grossièreté et sa stérilité en toute sorte de bien; siècle de plomb, pour l'abomination du mal qui l'inonde; siècle de ténèbres, pour le manque d'écrivains. Que les âmes pusillanimes ne se scandalisent point toutefois de voir l'abomination de la désolation envahir le sanctuaire; qu'elles admirent plutôt et reconnaissent la puissance de Dieu qui n'a pas permis, comme autrefois, que l'abomination du temple fût suivie de sa destruction, mais qui l'a conservé par Jésus-Christ. Des princes temporels, des tyrans mêmes s'emparant du Siége apostolique, y ont introduit des monstres hideux (*visu horrenda intrusa sunt monstra*). — Impossible de décrire avec plus de franchise, de vivacité et de dédain que ne l'a fait Baronius, les maux que l'indignité et l'asservissement des papes ont causés à l'Eglise [2]. Jésus-Christ dormait dans la nacelle de l'Eglise, mais sa présence seule a suffi pour la sauver; il l'a tirée de l'abîme, sauvée de la détresse et conduite à la victoire.

Ces aveux ont été recueillis avec empressement par les protestants, et exploités avec soin contre l'Eglise, comme ils l'avaient été par les centuriateurs. En vain Mabillon et d'autres encore se sont-ils efforcés d'opposer la lumière aux ténèbres, dit le protestant Vogt (*loc. cit.*, p. VI). — Le dixième siècle était irrémédiablement condamné par les protestants comme par les catholiques; *conclamatum erat*. Tout en s'associant encore à ce jugement, Mœhler disait déjà en 1831 : Des historiens sans génie historique et sans talent, ou n'aimant pas sincèrement la vérité, ont coutume de dépeindre ces sortes de situations de manière à faire croire qu'ils sont les premiers qui, grâce à la supériorité de leur point de vue, de leur culture morale et intellectuelle, ont répandu sur un siècle une pareille lumière

[1] Alb. Vogel, *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*. Iéna, 1854. Voir la préface et p. I, 354, où le pseudo-réformateur Rathier parle de lui-même et de son siècle.

[2] « Quibus tunc ipsam (Sedem s.) sine macula et sine ruga contigit aspergi sordibus, putoribus infici, inquinari spurcitiis, ex hisque perpetua infamia denigrari? » *Introd. au dixième siècle.* — On y trouve aussi une collection de passages sur les deux Théodoras, l'aînée (*Nobile scortum*, etc.) et la jeune, et sur Marocia. Sur tout cela Baronius suit aveuglément Luitprand.

et en ont dévoilé les vices à l'humanité; tandis que d'ordinaire l'historien n'apprend ce qui est blâmable dans un siècle que par les reproches que ce siècle s'est faits à lui-même. — Le dixième siècle a ses défauts particuliers, mais il se distingue aussi par le caractère de sa piété, et celle-ci, nos historiens ne se soucient guère de la dépeindre[1].

De nos jours, une réaction salutaire s'est opérée dans la façon de juger le dixième siècle. On a remarqué que les deux évêques de cour Luitprand de Crémone et Rathier de Vérone, dont les récits avaient été accueillis avec une confiance absolue, n'étaient ni des réformateurs, ni des rapporteurs sincères et véridiques. On a tenté avec succès la réhabilitation de plusieurs papes tout-à-fait décriés. On a compris qu'il serait faux de conclure de la situation de l'Italie à la situation du reste de l'Eglise; que l'état de l'Allemagne, notamment, était meilleur qu'il ne fut jamais avant ni après. On a démêlé et reconnu dans ses nombreuses ramifications l'influence et la portée de la réforme morale émanée de Cluny, et on a rendu justice aux deux grands réformateurs anglais Dunstan et Turketul. On s'est aperçu que plusieurs nations grandes et importantes avaient été converties dans ce siècle. Grâce à la découverte d'historiens et de documents nouveaux ce siècle a été éclairé d'une lumière plus vive et plus douce, et à peine mérite-t-il encore le nom de siècle de plomb et de fer. On a apprécié la valeur historique de plusieurs vies de saints de ce temps. C'est une coutume traditionnelle, dit Héfelé, d'appeler ce siècle le siècle le plus obscur de toute l'histoire ecclésiastique; l'expérience apprend que l'homme incline volontiers à dire le plus de mal possible des temps qu'il connaît le moins, et à cet égard Baronius a immensément contribué au mauvais renom du dixième siècle. La situation de l'Italie étant la plus triste de toutes, et Baronius connaissant mieux l'Italie que les autres pays, il était porté à généraliser son jugement et à dépeindre l'état général du monde comme désespéré. Baronius a commis une autre erreur, mais qui fait le plus grand honneur à sa sincérité. Quoique ultramontain décidé et toujours prêt à rompre une lance en faveur du Saint-Siége, non-seulement il a recueilli avec une scrupuleuse exactitude tous les méchants propos sur les papes qu'il a trouvés dans les sources, mais, poussant la crédulité à l'excès, il a mieux aimé sacrifier l'un ou l'autre pape que d'appliquer le scalpel de la critique à des sources suspectes[2].

En Allemagne, des historiens catholiques, Hergenrœther, Duret à Soleure, Héfelé, Alzog, Floss, Gfrœrer, ont essayé de justifier quelques-uns des papes du dixième siècle. Nicolas Ier (858-867) eut pour successeurs Adrien II (867-872), Jean VIII (872-882), Marin Ier (882-284), Adrien III (884-885), Etienne VI (885-891), Formose (891-896). La mort de ce dernier fut suivie des plus viles intrigues de parti. Déjà Adrien III et Etienne V (VI) avaient subi l'influence de Spolète, influence exclusivement italienne.

[1] Mœhler, dans la recension de la quatrième partie de *Kirchengeschichte* de Katerkamp (*Tüb. theol. Quartalschrift*, 1831).

[2] Héfelé, *Beitræge zur Kirchengeschichte*, etc., 1864, tom. I, p. 227-278. *Die Pæpste und die Kaiser in den trubsten Zeiten der christlichen Kirche.*

Ce dernier, en 891, avait couronné empereur Gui de Spolète. Le pape Formose [1], ancien évêque de Porto, avait déjà été déposé, dégradé, excommunié par Jean VIII dans plusieurs conciles, mais le pape Marin l'avait réintégré dans son évêché. Formose jouissait d'un crédit si rare, que son amitié avait été recherchée même par Hincmar de Reims [2]. Il fut nommé pape après la mort d'Etienne V (al. VI), en septembre 891. Que son élection ait été agitée, contentieuse même, Luitprand, qui ne mérite aucune confiance, est le seul qui le dise [3]. Il fut choisi par tout le clergé et le peuple comme étant indubitablement l'évêque le plus illustre et le plus méritoire de l'Eglise romaine. Mais parce qu'il avait appelé et couronné l'empereur Arnoulf, dans le désir de soustraire la papauté à l'atmosphère étouffante des chefs du parti italien, ce parti, exclusivement italien, se vengea de lui. Le 27 février 892, Formose couronna empereur le fils de Gui de Spolète, Lambert; Gui avait été couronné par Etienne V (VI) le 21 février 891. Ce Lambert, qui avait montré d'abord d'excellentes dispositions envers le pape, l'opprima bientôt si violemment, que le pape se vit

[1] Voir sur lui Hergenrœther, dans *Würzb. Kath. Wochenschrift*, 1855, n. 1-2. — Héfelé, *loc. cit.*, p. 233-238. — Damberger, *Synchronistische Geschichte*, t. IV, et *Kritikheft*. — Duret, *Geschichtsblætter aus der Schweiz*, 1854, tome I, livrais. III. — Ern. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius; Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts.* Leipz., 1866, p. 1-26. *Papst Formosus, und die auf ihn bezüglichen Synoden. Die Formosianische Streitfrage.* Voir aussi : *Formosi vita, epist. et decreta*, ap. Mansi, t. XVIII; Harduin, t. VI, p. I. — Les documents sur la vie de Formose, sur celle de ses prédécesseurs et successeurs immédiats méritent à peine ce nom. On peut se convaincre de leur insuffisance par l'ouvrage de J.-M. Watterich, *Pontificum romanorum ab exeunte sæculo* IX *usque ad finem sæculi* XIII. *Vitæ ab æqualibus conscriptæ*, 2 tom. Lips., 1862. Elles consistent en quelques inscriptions, en de maigres notices et en extraits tirés de quelques Annales.

[2] Flodoard, *Histor. Rhemens.*, III, c. XX (IV, V). — Baron., ad ann. 891, n. 3.

[3] Luitprand rer. gest. I, XXIX. — Contre : Auxilius, *In defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi 1*, et Eugenii Vulgarii *De causa formosiana libellus*, cap. XI : « Formosus, cum certum sit, a prædecessoribus suis omni honori esse redditum, gratia habitum, ac post omni incremento ecclesiastico *ordinabiliter* ad summam sedem provectum, nisi quia invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum, et imitantur eum, qui sunt ex parte ejus. » — Le concile romain de 898 disait : « Quia necessitatis causa de Portuensi Ecclesia pro vitæ merito ad apostolicam sedem provectus est. » Un autre document contemporain ajoute : « Adunati sunt episcopi proceresque clerici quoque et populus, et cuncta vulgi manus, et venerunt in sedem Portuensem infra urbem sitam, cui Formosus præerat, papam eum *acclamantes*. (Invectiva in Romam pro Formoso papa.) Quo renuente et contradicente et ad altare se complicante, per vim eum cum palla, qua altare opertum erat, exinde abstraxerunt, et abstractum cum laudibus et choris in sede beati Petri ... inthronizaverunt. » (Ibid., in initio, Migne, *Patr. lat.*, t. CXXIX, p. 826.)

contraint de demander protection à l'Allemand Arnoulf. En avril 896, dans l'église Saint-Pierre, Formose plaça la couronne impériale sur le front d'Arnoulf, et mourut environ deux mois après, le jour de la Fête-Dieu, le 23 mai 896[1]. Arnoulf, qui avait quitté l'Italie, ne tarda pas à mourir. Lambert et Bérenger dominèrent de nouveau.

Le pontificat de Boniface VI ne dura que quinze jours (environ du 23 mai au 6 juin 896). Etienne VI (VII), favorable au parti italien, s'empara du Saint-Siége (avant le 11 juin) ; mais ce fut seulement en juin 897 qu'il tint son fameux concile contre Formose. Le principal grief qu'on élevait contre ce dernier, celui d'avoir changé d'évêché, pesait également sur Etienne, du moins si nous en croyons ce passage d'Auxilius[2] : « Boniface succéda à Formose, puis Etienne, qui avait été pendant cinq ans évêque de l'Eglise d'Anagni. Il persécuta Formose. » — Dès le mois de juillet 807, la fureur du peuple éclata contre le cruel Etienne ; il fut jeté en prison et étranglé[3]. — Sur le pape Romain, qui régna de juillet à novembre 897, nous n'avons point de données précises. — Théodore II régna de novembre à décembre 897. Pendant ces quinze jours, il tint un concile pour venger l'attentat commis contre Formose, dont les restes presque miraculeusement retrouvés reçurent une sépulture honorable : on reconnut la validité des ordinations qu'il avait faites.

La papauté échut ensuite à Sergius III, un adversaire de Formose. Chassé quelques mois après, il eut pour successeur Jean IX, qui régna jusqu'en juin 900. Il avait reçu la prêtrise des mains de Formose. Sa mémoire est en honneur. Dans un concile célébré en l'église Saint-Pierre, puis en 898 dans une grande assemblée tenue à Ravenne, à laquelle assistaient soixante-treize évêques de toutes les parties de l'Italie, l'attentat commis sur le cadavre de Formose fut censuré, ses ordinations reconnues, mais non le couronnement d'Arnoulf ; car l'empereur Lambert assistait aussi à la réunion. On fit grâce aux adhérents d'Etienne VII. Il fut statué qu'un légat de l'empereur assisterait désormais au sacre des papes. Quelques mois après, l'empereur Lambert fut assassiné ; en juin 900, Jean IX le suivit dans la tombe.

Benoit IV, également ordonné par Formose, occupa le Saint-Siége depuis le mois de juillet 900 jusqu'à sa mort, en août 903. Il couronna empereur le roi Louis de Provence. Il fut un pape digne et bienfaisant. Son successeur, Léon V, un digne homme aussi, comme l'appelle Dümmler (*Auxilius und Vulgarius*), fut trois jours après supplanté par le prêtre Christophore et mis en prison. En janvier 904, Sergius III revint après un exil

[1] E. Dümmler place le couronnement d'Arnoulf en février 896, la mort de Formose au 4 avril de cette année. (*Ostfrankische Karolinger*, II, 677. — Auxilius und Vulgarius, p. 8.)

[2] Auxil., *In defensionem papæ Formosi* ... appendix. Il figure aussi à ce titre dans le catalogue des évêques d'Anagni. Vient ensuite, dans la série des évêques, une lacune qui se continue jusqu'en 963

[3] *Epitaphium Stephani*, ap. Watterich, I, 84 : « Captus et a sede pulsus ad ima fuit. Carceris interea vinclis constrictus in imo strangulatur nervo, exuit et hominem. » — Flodoard, *De roman. pontif.*

de sept ans, s'empara de Rome avec des forces étrangères, mit en prison l'usurpateur Christophore, et régna comme pape depuis 904 à 911 avec vigueur et succès. — « Si Etienne V avait déshonoré le siége pontifical par sa haine féroce, si, dans la liste des papes, il n'a d'égal qu'Alexandre VI, ses successeurs, Romain, Théodore, Jean IX et Benoît IV, qui tous ensemble ne régnèrent que six ans, réparèrent l'honneur du Saint-Siége, et, si nous oublions la courte apparition de Christophore, on ne trouve jusqu'à Sergius III que le seul Etienne VI qui mérite d'être traité comme absolument indigne du pontificat suprême[1]. »

Que Sergius III ait été un adversaire de Formose, il n'est guère possible de le nier; mais quant à son immoralité, Luitprand de Crémone est le seul qui l'atteste. Il faut la rejeter comme une calomnie. Il répara de fond en comble l'église de Latran et fit plusieurs choses excellentes. Baronius, copiant Luitprand, l'appelle *vitiorum omnium servus*. Il est loué au contraire par le diacre Jean et qualifié de *sanctissimus papa* (cet auteur, il est vrai, écrivait au douzième siècle seulement, selon toute probabilité); Flodoard de Reims[2] lui donne de grands éloges et le félicite dans une épitaphe de n'être retourné qu'à la prière du peuple. — Dümmler dit seulement qu'il était un homme énergique. Ses adversaires, les partisans de Formose, soutiennent qu'il avait été ordonné évêque par Formose, qu'il avait occupé trois ans le siége de Cære et avait ensuite renoncé à l'épiscopat pour redescendre au rang de diacre, qu'il avait tenu un concile contre Formose. Un d'eux, nommé Vulgarius, l'accuse d'avoir fait gémir en prison ses deux prédécesseurs Léon V et Christophore, dont la destinée avait été inconnue jusque-là. Dümmler accepte ce fait; mais comme nous ne le trouvons nulle part ailleurs, nous croyons pouvoir douter encore de sa véracité, car Vulgarius se trahit comme un adversaire acharné de Sergius[3]. — Nous rappellerons seulement ici que l'empoisonnement de l'empereur Henri VII, en 1313, procuré à l'aide d'une hostie consacrée que lui avait présentée un dominicain, est admis comme indubitable par les contemporains. Un d'eux, Jean de Winterthur (vers 1348), déplore amèrement que ce crime ait été perpétré par un religieux de son ordre,

[1] Hergenrœther, *ibid.*, année 1853, n. 3, 4, *Beitræge zur Geschichte der Pæpste des zehnten Jahrhunderts*.

[2] Flodoard, *Opusc. metrica*, XII, 7 : « Petri eximia quo sede recepta Præsule gaudet ovans annis septem amplius orbis. » Watterich, I, 85 : « Post populi multis Urbe (?) redit precibus. Suscipitur, Papa sacratur, Sede recepta gaudet, amat pastor agmina cuncta simul. »

[3] Vulgarius, *De causa Formosi libellus*, c. XIV. Dümmler, *loc. cit.*, p. 135. Dümmler a publié cet écrit pour la première fois d'après un manuscrit de Bamberg. Le passage en question est ainsi conçu : « Quod nuper de Leone et Christoforo sacris apostolicis actum totus mundus contremuit : quando simul tres luctabantur apostolici, quorum unus qui fortior reliquos duro domans ergastulo vitam eorum cruda maceratione decoxit, ac tandem *miseratus* diro martyrio finiri compulit, et ab imis medullis dolentes animas extorqueri fecit, quatenus securus singularitatis victor suorum hostium in apostolicali cathedra sola majestas adoraretur. »

mais il ne songe nullement à le contester. Aujourd'hui personne n'y croit plus [1].

A Sergius, mort le 23 août 911, selon toute probabilité [2], succéda Anastase III, qui fut élu canoniquement au milieu des plus vifs transports de la foule. Flodoard et l'auteur de son épitaphe célèbrent la douceur de son caractère. Il ne régna guère que deux ans, et son successeur Landon, moins d'une année. Nous n'avons point sur eux de renseignements détaillés. De 914 à 929 régna Jean X, que Luitprand a calomnié avec le plus grand succès. Selon lui, Théodora l'aînée l'aurait presque contraint à pécher; ses intrigues l'auraient porté sur le siége de Ravenne, et elle l'aurait forcé peu de temps après à envahir la papauté. Baronius, qui croit à ces dires, l'appelle un faux pape. — Or, Jean étant déjà archevêque de Ravenne [3] en 905, il est impossible, comme le veut Luitprand, qu'il ait succédé si tôt après son sacre au pape qui l'avait consacré archevêque [4]. D'autres auteurs assurent également qu'il usurpa le Saint-Siége [5]. Il paraît certain, du reste, qu'il a bien mérité comme archevêque de Ravenne. Il est loué par des écrivains antérieurs à Luitprand. Entre les années 916-924, un anonyme écrivit à la louange de l'empereur Bérenger (couronné le 24 mars 916) une pièce de vers, où il était dit de Jean X :

Summus erat pastor tunc temporis urbe Joannes
Officio affatim clarus sophiaque repletus [6].

Flodoard de Reims, quoique d'ailleurs mécontent de lui, lui donne des éloges [7]. — Jean procura une alliance contre les Sarrasins, qui furent vaincus à la bataille de Garigliano, à laquelle il assista. On leur enleva les forteresses qu'ils avaient construites dans les environs de Rome, et on détruisit presque tous leurs retranchements (915-916). Pour récompenser Bérenger de ses secours, le pape le couronna empereur le jour de Pâques

[1] *Chronik des Minoriten Johann von Winterthur,* par G. Wyss. Zurich, 1856.

[2] Selon Kœpke, *De vita et scriptis Luitprandi*, Berol., 1842, p. 200, il mourut après le 4 septembre; de même, suivant Jaffé, *Regesta pontif.*, p. 309.

[3] Héfelé, *Zur Ehrenrettung des vielgeschmæhten Papstes Johann. X*, p. 244-246; d'après M. Duret, de Solothurn, *loc. cit.*, 1854, *Geschichtsblætter a. d. Schweiz,* tome I, livrais. III. — F. Liverani, *Giovanni da Tossignano (X)*. Macerata, 1859.

[4] Luitprand, *Antapodosis,* ap. Pertz, *M. G.*, IV, p. 297.

[5] *Chronica S. Benedicti*, ap. Pertz, *M. G. Scr.*, III, 199 : « Joannes, archiepiscopus Rabennatis Ecclesiæ, invitatus a primatibus romanæ urbis, contra instituta canonum agens, romanæ Ecclesiæ invasor factus. » — Leonis *Chron. monast. Casin.*, lib. I, c. LII (Pertz, VII, 616) : « Joannes decimus, qui ex episcopatu Ravennate romanam Sedem invaserat. »

[6] *Panegyricus Berengarii*, ap. Pertz, *M. G.*, IV, 189-210.

[7] Carm. XII, c. VII :

Surgit abhinc decimus scandens sacra jura Joannes :
Rexerat ille Ravennatem moderamine plebem,
Inde petitus ad hanc romanam percolit arcem
Bis septem qua prænituit paulo amplius annis.

de 916. Puis, il envoya en Allemagne son légat Pierre, évêque d'Orta, qui présida en septembre 916 le concile de Hohenaltheim (près Nœrdlingue), où furent rendus d'importants décrets, notamment sur l'unité de l'empire [1].

Le margrave Albéric, époux de Marocia et chef du parti de Tuscie, était entré en lutte avec le parti toscan, qui avait pour chef le margrave Gui. Albéric succomba dans la bataille, et Gui épousa sa veuve Marocia, afin de concentrer dans ses mains la force des deux partis. Le pape Jean eut avec ces tyrans de Rome des démêlés tels qu'il dut prendre la fuite ; il fut emprisonné (29 juin 928), assassiné même, selon quelques-uns [2].

Léon VI, un Romain de haute naissance, ne régna que sept mois [3]. Etienne VII mourut dès le 15 mars 931. — Marocia, ce tyran de Rome, poussa sur le siége pontifical le fils qu'elle avait eu de son premier mari Albéric, et qui, selon d'autres, était fils de Sergius III [4]. Le pape, Jean XI, qui ne comptait que vingt-cinq ans, régna depuis le mois de mars 931 jusqu'en janvier 936, sous l'influence de sa famille. Plus tard, Albéric, frère de Jean, chassa son parâtre, Hugues, troisième mari de Marocia, enferma sa mère, et sous le titre de *princeps romanus,* disposa de la double puissance temporelle et spirituelle ; son frère, le pape Jean, fut enfermé par lui et mourut dans le château Saint-Ange (mars 933).

L'influence d'Albéric porta sur le trône, tout en s'y maintenant elle-même, les papes Léon VII (936-939), Etienne IX (939-942), Marin II (942-946), Agapet II (946-955) [5]. Léon VII était un moine pieux : en 938, il avait envoyé des légats en Allemagne. Il mourut en juillet 939. Etienne VIII, nommé dans le tumulte, essaya d'opérer diverses réformes, de régler les couvents, de rétablir la paix entre les princes, en quoi il se servit de saint Odon de Cluny. — Marin (Martin) II fut un saint homme, *pater patriæ,* et le fondateur de la paix. Agapet II, surnommé *vir sanctitatis,* mourut le 8

[1] Gfrœrer, *Die Verdienste des deutschen Clerus zu Anfang des zehnten Jahrhunderts um das Reich* (*Freib. Zeitschr. f. Theol.*, t. XIX, livrais. I).

[2] Selon d'autres, il fut déposé le 17 juillet 928, et mourut en 929. — Flodoardi *Annales* CMXXIX : « Joannes papa, dum a quadam potenti femina cognomine Marocia principatu privatus sub custodia detineretur, ut quidam, vi, ut plures astruunt, actus angore, defungitur. » — Luitprand, *Antapod.*, lib. III, XLIII : « In qua custodia non multo post est defunctus. » — *Annal. Benevent.*, CMXXVIII, ap. Pertz, *Script.*, III, 175 : « Moritur papa Joannes in castro jugulatus. » Al. febr. 929.

[3] Flodoardi *Versus de pont. rom.*, lib. XII, c. VI.

[4] « Domna senatrix ordinavit Joannes consanguineum ejus in sedem sanctissimus, pro quo *undecimus* est appellatus. Subjugatus est Romam potestative in manu feminæ, sicut in propheta legimus : Feminini dominabunt Hierusalem. » — *Chronic. Benedicti, monachi S. Andreæ, in monte Soracte* 913-967, ap. Pertz, III, p. 714-719 ; Watterich, I, 37-49. — L'auteur (qui écrit dans un style barbare) a presque tout vu de ses propres yeux. — Gfrœrer, *Gregor VII,* t. V, p. 199.

[5] C. Hœfler pense, au contraire, que Léon VII et ses trois premiers successeurs furent élus indépendamment d'Albéric, et qu'ils réussirent par leurs vertus à arracher l'Eglise aux agitations des partis. *Deutsche Pæpste*, 1839, I, p. 30.

novembre 955. — Il reste de ces quatre papes une multitude de documents ecclésiastiques qui témoignent de leur zèle actif et de leur influence [1].

Sur l'invitation d'Adélaïde, jeune veuve de Lothaire, roi d'Italie (mort le 22 novembre 950), Othon le Grand arriva dans ce pays en 951, s'empara de Pavie et retourna en Allemagne après avoir épousé Adélaïde. — Avant sa mort (954), Albéric réussit à faire nommer par le clergé et le peuple son fils Octavien, âgé de dix-huit ans, coadjuteur d'Agapet II. Octavien lui succéda sous le nom de Jean XII, âgé seulement de dix-neuf ans; c'était un homme sans dignité et sans élévation d'esprit. Pour échapper à la pression de Bérenger II et de son fils Adalbert, il appela Othon en Italie (960). Othon arriva, et promit avant d'entrer à Rome de protéger le pape. Octavien le couronna solennellement empereur le 2 février 962. Le pape et les Romains promirent sur le corps de saint Pierre qu'ils ne viendraient jamais au secours des ennemis d'Othon, Bérenger et Adalbert. — (Othon promit au pape d'exalter l'Eglise romaine et son chef, de ne point attenter à sa vie ni à sa dignité, de ne prendre dans la ville de Rome, sans sa participation, aucune mesure concernant les Romains et le pape, de lui rendre tout ce qui des domaines de saint Pierre viendrait en sa puissance, de faire jurer à celui à qui il confiera le royaume d'Italie de défendre le pape et les Etats de l'Eglise. Floss, *Die Papstwahl unter den Othonen*, p. 10.)

Othon rendit au pape tout ce qui appartenait aux Etats de l'Eglise et lui fit de magnifiques présents. Mais l'empereur était à peine parti que Louis XII s'unissait à Adalbert, fils de Bérenger, et voulait même s'allier aux Hongrois et aux Grecs pour expulser Othon I[er]. Adalbert étant entré à Rome, Othon marcha contre lui. Jean XII s'enfuit avec Adalbert. Les Romains durent alors jurer qu'ils n'éliraient jamais un pape sans le consentement d'Othon I[er] et de son fils [2]. Le 6 novembre 963, sans l'assentiment du pape, un concile se réunit dans l'église Saint-Pierre sous la présidence de l'empereur : il comptait près de quarante-deux évêques italiens, trois allemands, plusieurs cardinaux et des laïques notables. On y exposa les méfaits de Jean XII, qui fut invité à se défendre. Il menaça de l'excommunication si on le déposait. Dans la deuxième séance, tenue le 22 novembre, le concile adressa au pape un second écrit qui frisait le ridicule [3]. Le 4 décembre, le concile « priait son altesse impériale de bannir ce monstre de l'Eglise romaine et de le remplacer par un autre pape, qui (nous) donnerait l'exemple d'une bonne vie; » puis ils nommèrent Léon (VIII) protoscriniaire de l'Eglise romaine [4].

[1] Jaffé, *Reg. Pontif.*, p. 314-320.

[2] Luitprandi *Liber de Ottonis I rebus in urbe Roma gestis*; Pertz, *M. G. Scr.*, III, 340-346. — Watterich, I, 49-63.

[3] Peut-être fut-il composé par Luitprand; on y lisait entre autres : « On sait que deux négations valent une affirmation; » puis : « Judas eut sans doute le pouvoir de lier et de délier tant qu'il fut avec les autres apôtres; mais dans la suite il ne pouvait plus lier que lui-même, en se mettant la corde au cou. »

[4] Suivant Baronius (963, 31), Noel Alexandre (*Sæcul.* x, dist. 16, t. VI) et Floss (p. 7-9), ce concile était anticanonique.

Rentré victorieux à Rome peu de temps après, Jean XII, se vengea de ses ennemis. Dans un concile tenu le 26 février 964, en l'église Saint-Pierre, il invalida l'élection et le sacre de Léon VIII et le déposa. Son triomphe, toutefois, ne fut pas de longue durée ; il mourut le 16 mai 964, des suites d'une apoplexie [1]. Les Romains choisirent Benoît V (mai 964), et prièrent l'empereur de le confirmer. Othon mit le siége devant Rome, força les habitants de lui livrer Benoît et de reconnaître Léon VIII (23 juin 964). L'empereur remit Benoît entre les mains d'Adaldag, archevêque de Hambourg.

Léon VIII mort (mars 965), Jean XIII, évêque de Narni, fut élu (965-972) en présence des légats de l'empereur, Luitprand de Crémone et Otgar de Spire. Jean conféra la couronne impériale (967) à Othon II, âgé de quatorze ans. Il eut pour successeurs : Benoît VI (972-974), Benoît VII (974-983), Jean XIV (983-984), Boniface VII (974) 984-985, Jean XV (985-986. A ce dernier succéda le premier des papes allemands, Bruno, qui prit le nom de Grégoire V (996-999).

§ 6 (suite). **Etat de l'Eglise en Allemagne.**

L'Allemagne, par laquelle nous commençons, faisait sous bien des rapports une exception à la décadence universelle. L'état déplorable de l'Eglise au dixième siècle était en grande partie la suite des troubles politiques qui régnaient alors. L'épiscopat allemand crut de son devoir le plus sacré de soutenir et de fortifier le pouvoir royal par toute l'autorité religieuse dont il disposait. Déjà depuis Conrad Ier il avait compris que l'anarchie et l'absence de lois ne lui convenaient point : de là l'inviolable fidélité qu'il témoignait à ses rois. Ce furent les rois, de leur côté, qui cultivèrent et protégèrent toutes les semences religieuses, en choisissant pour évêques les membres les plus capables du clergé, persuadés que la prospérité de l'Eglise et de l'Etat dépend de leur mutuel appui.

Henri Ier (l'Oiseleur) marcha un jour contre Giselbert, duc de Lorraine. Un comte du Rhin s'unit à lui avec son armée, et demanda en récompense la riche abbaye de Lobbes, déjà donnée plusieurs fois à des laïques de ce temps en retour de leurs services. Les biens d'Eglise ne sont pas destinés à cette fin, lui répondit Henri ; si je ne puis obtenir votre assistance

[1] Suivant Luitprand, il reçut du diable un coup sur la tempe ; c'est de ce diable que quelques modernes, avec leurs procédés modernes, ont fait un mari outragé.

qu'au prix d'une impiété, vous pouvez partir. Le comte rougit et donna son secours gratuitement.

L'Eglise d'Allemagne fut particulièrement florissante sous Othon Ier, qui passe pour le second fondateur de l'épiscopat allemand, non point parce qu'il créa l'archevêché de Magdebourg et plusieurs évêchés (surtout chez les Slaves), mais parce qu'il releva l'épiscopat et agrandit son autorité. C'est sous lui que nous voyons les archevêques de Mayence, Trèves et Cologne devenir princes électeurs. Cette union du pouvoir princier et du pouvoir épiscopal, qu'on ne peut approuver en général, fut utile à cette époque; c'est par elle seulement qu'Othon Ier affermit l'Eglise et l'Etat[1].

Ce qui est vrai d'Othon Ier l'est également d'Othon II et surtout d'Othon III. Cependant, on ne s'expliquerait point l'existence de ces rois remarquables, si l'on ignorait les reines distinguées que possédait alors l'Allemagne. Trois sont honorées comme saintes dans l'Eglise : la femme d'Henri Ier, Mathilde, et les deux femmes d'Othon Ier, Edithe et Adélaïde. Elles exercèrent une très-grande influence sur la maison royale, et par conséquent sur l'Allemagne tout entière[2].

C'est ainsi que la maison royale fut la source d'un épiscopat saint et savant, double qualité qui distinguait aussi le clergé d'alors, car il était à la fois le plus moral et le plus instruit. Sur la fin du dixième siècle, après qu'Othon Ier (964) eut purifié le Saint-Siége (presque violemment), la papauté fut représentée par les Allemands. Bruno, leur premier pape, sous le nom de Grégoire V (996), était neveu d'Othon III et parent de l'empereur; cet homme savant, énergique, pru-

[1] L'épiscopat d'Allemagne fut, dans les meilleurs temps de l'empire romano-germain, la force de cohésion et d'unification contre la force centrifuge des grands de l'empire.

[2] L. Clarus, *Die heilige Mathilde, ihr Gemahl Heinrich I und ihre Sœhne Otto I, Heinrich und Bruno*. Quedlinb., 1867. — *Vita Mathildis* (morte en 968), *reginæ Germaniæ*, ap. Pertz, *Scr.*, X, 575-582, ed. Kœpke. — *Vita alia jussu Henrici II scripta* (écrite vers 1010), ap. Pertz, IV, p. 282-302. — E.-G. Fœrstemann, *Commentatio de vita S. Mathildis*, 1838. — Sur Edithe (morte en janvier 946), voir W. Giesebrecht, *Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit*, 2e édit., 1860, I, p. 316-319. — *Vita S. Adelheidæ imperat.* (morte le 16 décembre 999), auct. Odilone Cluniac.; ap. Pertz, *Scr.*, IV, p. 636-645.

dent, sut rendre au Saint-Siége son antique vigueur. En 999, Othon III éleva sur le Saint-Siége l'homme le plus fameux de son temps, Gerbert, évêque de Ravenne, qui prit le nom de Sylvestre II. Avec de tels papes, l'autorité pontificale pouvait se relever et s'étendre. Arrêtons-nous un instant sur quelques-uns des évêques d'Allemagne.

1. Saint Bruno, archevêque de Cologne (953-965)[1], était frère d'Othon Ier et naquit en 925. Destiné à l'état ecclésiastique, selon la coutume de ce temps, par sa mère sainte Mathilde, il fut instruit à fond dans toutes les sciences qu'on enseignait alors. On lui donna pour maîtres des savants grecs et latins, afin qu'il fût en état de bien comprendre les œuvres des saints Pères. Il lisait les classiques grecs et latins. Pour donner à son esprit, avec la culture des lettres, une vraie et solide nourriture, on lui mettait constamment devant les yeux les grands modèles de l'Eglise, afin qu'il s'efforçât de les imiter. Il lisait le meilleur poète chrétien, Aurelius Prudence, et les biographies des saints docteurs. Mais sa principale force consistait dans l'explication de l'Ecriture-sainte, dont il résolvait les difficultés et pénétrait l'esprit élevé et profond. Il vécut d'abord à la cour de son frère Othon Ier, qui devint ainsi le rendez-vous de plusieurs hommes illustres par leur savoir et par leurs vertus. Mais un point essentiel fut que Bruno appela l'attention d'Othon sur l'excellent clergé d'Allemagne, qui se vit appelé aux fonctions qui lui convenaient. En bannissant de son entourage les clercs ignorants et corrompus, Bruno éveilla l'émulation parmi le clergé. Abbé d'un couvent, il travailla à la réforme des ordres monastiques; archevêque de Cologne et en même temps duc de Lorraine, il opéra comme tel un bien considérable. Il rétablit la paix parmi les princes, restaura la discipline ecclésiastique et prêcha lui-même avec une grande assiduité. Les plus magnifiques établissements fleu-

[1] W. Giesebrecht, I, 320-331, 401-403, 431-436, 816, 823, 827. — A. Vogel, *Ratherius von Verona*, I, p. 156-174. — *Vita S. Brunonis*, auct. Ruotgero, ap. Pertz, *Mon. sacr.*, IV, p. 254-275. — Pieler, *Erzbischof Bruno I, von Kœln*. Arnsberg, 1851, in-4°. — E. Meyer, *De Brunone I, arch. Col., quæst.* VII. Berl., 1867. — Fr. Schulze : *De Brunone I, ... ortu et studiis et præcip. rebus ab eo gestis*. Hal., 1867.

rirent sous sa direction dans toute l'étendue de son diocèse. Ennemi du faste, il vivait dans la plus grande simplicité. C'est ordinairement dans les temps de barbarie que le luxe est le plus répandu ; il sert de couverture à la faiblesse de l'esprit. Par ce mépris de la pompe mondaine, Bruno révélait la supériorité de sa culture. Il aspirait depuis longtemps avec une soif irrésistible vers la vie éternelle, lorsque ses forces physiques l'abandonnèrent. Il mourut en 965[1].

2. Saint Ulric, évêque d'Augsbourg (924-973), sortait de la race des comtes de Dillingen et Kybourg, qui ont si bien mérité de l'Eglise d'Augsbourg. Il fut élevé et instruit au monastère de Saint-Gall, un des plus célèbres monastères de ce temps. Un jour que son aïeul Adalbert y était allé en pèlerinage pour vénérer les reliques de saint Gall, il dit à l'abbé : J'étais venu ici pour honorer un mort, mais j'y ai trouvé plusieurs saints en vie. Ulric fut nommé évêque d'Augsbourg sous Henri I[er], et fit comme tel une expédition contre les Hongrois et d'autres peuples. Othon I[er] l'affectionnait particulièrement, et de son côté Ulric aimait ardemment le fils du roi d'Allemagne et avait sur lui un grand ascendant. Devenu évêque, il conserva les habitudes monacales qu'il avait contractées à Saint-Gall, portant constamment un cilice, couchant sur de la paille et ne mangeant jamais de viande. Les grandes épargnes qu'il faisait ainsi lui permirent d'étendre ses bienfaits au delà de son diocèse et d'exercer une hospitalité généreuse. Il ne négligeait rien pour l'éducation des ecclésiastiques, et son clergé était excellent. Il prêchait fort souvent et visitait avec soin son diocèse. Porté sur un charriot traîné par deux bœufs, il allait de paroisse en paroisse sans pompe et sans cortége, accompagné seulement d'un ecclésiastique, à qui, chemin faisant, il faisait lire la sainte Ecriture pour ne point perdre de temps. Arrivé dans une paroisse, il s'enquérait assidûment des mœurs du curé et de ses aides, et de la manière dont ils s'acquittaient de leurs fonctions, punissait les coupables, apaisait les différends, réconciliait les ennemis. Le

[1] *Vita S. Udalrici*, auct. Bernone, ed. Waitz, *Mon. G. Scr.*, IV, 377-428. — P. Braun, *Geschichte von dem Leben des heil. Ulrich*. Augsb., 1796. — Konr. Raffler, *Der heil. Ulrich, Bischof von Augsburg*, 1866.

peuple l'entourait souvent jusque bien avant dans la nuit et l'accompagnait avec des flambeaux; chacun était heureux de lui ouvrir son cœur. Sentant sa fin approcher, il fit étendre sur le plancher de la cendre en forme de croix et s'y coucha, pour signifier que, l'homme n'étant que poussière, tout ce qui vient de lui est périssable, et que ce qui est immortel en lui ne subsiste que par Dieu. Il mourut en 973. La seule chose qu'il eût à se reprocher dans sa vie fut d'avoir cédé aux instances réitérées de son neveu Adalbéro et conjuré l'empereur Othon Ier de le lui donner pour successeur. Toutefois Adalbéro mourut encore avant Ulric. Les autres évêques d'Allemagne n'avaient point approuvé cette nomination.

3. Saint Wolfgang, évêque de Ratisbonne[1] (972-994), qui avait été chargé du service et du discours funèbres de saint Ulric, était né d'une famille pauvre de la Souabe. Après avoir fait ses études au monastère de Reichenau, il fut mandé par Henri, archevêque de Trèves, qui le mit à la tête d'une école. Wolfgang convenait parfaitement à cet emploi, car il savait concilier, dans une juste mesure, la culture de l'esprit avec l'éducation. L'amour de son emploi lui fit refuser tout espèce de charge plus élevée. Après la mort de Henri, Bruno de Cologne, qui avait appris à l'apprécier, essaya de le retenir auprès de lui; mais Wolfgang voulut retourner en Souabe et alla se cacher au couvent des Ermites, en Suisse. Il n'y resta pas longtemps seul; des jeunes gens qui aspiraient à la prêtrise accoururent de toutes parts vers lui et anéantirent son dessein de passer sa vie dans la solitude et la méditation des choses saintes. L'évêque de Passau, saint Piligrim[2] (mort en 991), qui avait fait sa connaissance en 972, s'écriait un jour dans une société : « Heureuse l'Eglise qui aurait un tel prêtre pour évêque! » Et comme le siége de Ratisbonne était vacant, il dit qu'il allait le proposer à l'empereur. On rit de la prétention de Piligrim, car Wolfgang était pauvre et

[1] *Vita*, auct. Othlono (écrite vers 1050), ed. Waitz, ap. Pertz, *Scr.*, IV, p. 521-542. — F.-X. Sulzbeck, *Leben des heil. Wolfgang*. Regensb., 1844.

[2] Mittermüller, *War Bischof Pilgrimm von Passau ein Urkundenfælscher?* *Catholique*, 1867 (t. XLVII, I), p. 333. — E.-L. Dümmler, *Piligrim von Passau und das Erzbisthum Lorch*. Leipz., 1854.

de basse extraction. Mais Piligrim fit à l'empereur un si bel éloge des qualités de Wolfgang, que l'empereur consentit à sa demande. Forcé d'accepter son élection, Wolfgang s'appliqua d'abord à réformer les ordres religieux, singulièrement déchus, puis il se mit à prêcher avec une ardeur et une véhémence telles que tous ceux qui l'entendaient fondaient en larmes.

Il avait encore d'autres qualités, et d'autant plus estimables qu'elles étaient rares à cette époque. De fréquentes disputes éclataient entre les évêques sur les limites de leurs diocèses : chacun voulait étendre le sien le plus loin possible. Il s'agissait d'ériger un diocèse en Bohême, qui appartenait alors à Ratisbonne. Plusieurs s'attendaient à une vive contestation ; mais Wolfgang n'y mit aucun obstacle, il favorisa même autant qu'il était en lui les négociations, persuadé que deux évêques seraient plus utiles qu'un seul.

Sentant sa fin approcher, il se fit porter dans une église, reçut les sacrements des mourants, puis s'étendit sur la terre et pria Dieu à haute voix de lui pardonner ses péchés. Comme, la foule envahissant peu à peu l'église, on lui fit remarquer l'indiscrétion qu'il commettait : « En face du trépas, répondit-il, l'homme ne doit rougir que de ses péchés. Que chacun voie dans ma mort ce qu'il doit craindre et éviter dans la sienne. » Et il expira.

L'Allemagne du dixième siècle nous offre plusieurs autres évêques remarquables, tels que : Bernward (993-1022), évêque d'Hildesheim et précepteur d'Othon, homme savant et tres-pieux, à qui les sciences, les arts et les métiers sont redevables de leur prospérité en Allemagne ; — Adaldag (936-988), archevêque de Brême ; — Réginald (965-989), évêque d'Eichstædt, très-familier avec le grec et l'hébreu, et du reste distingué à tous égards ; — saint Burckard de Worms (1000-1025), auteur d'un excellent recueil de canons ; — Héribert, archevêque de Cologne (999-1021). Un historien, l'évêque Dithmar de Mersebourg, au deuxième livre de sa *Chronique*, appelle le siècle d'Othon Ier l'âge d'or de l'Eglise germanique. Il est certain que sous le rapport religieux, moral et scientifique, cette Eglise mérite tout éloge, non-seulement par comparaison avec la décadence

qui se voyait en d'autres pays, mais à cause de la piété et de la science de ses évêques.

Comment les Allemands savaient faire respecter le christianisme au dehors, nous en voyons un exemple dans la vie de Jean de Gorze. Le calife de Cordoue, Abdérame III, ayant beaucoup entendu parler d'Othon Ier, lui envoya une députation pour lui annoncer combien son nom était glorieux dans tout l'univers et particulièrement en Espagne. Cependant, le Christ et sa religion étant traités avec peu d'égards dans les lettres du calife, Othon Ier et les évêques assemblés résolurent de venger cette offense et d'envoyer à leur tour une députation en Espagne pour justifier le christianisme. Un moine pieux et énergique, Jean de Gorze, d'un couvent situé près de Metz, fut mis à la tête de la députation. Mais avant qu'il arrivât en Espagne, le bruit se répandit, on ne sait comment, que les lettres dont Jean était porteur contenaient des choses défavorables à Mahomet et qui entraîneraient la peine de mort. Grand fut l'embarras d'Abdérame, car il ne voulait point offenser Othon en mettant à mort ses envoyés. On employa donc la corruption et divers autres moyens pour décider Jean à ne s'acquitter de sa commission que verbalement et à omettre ce qui était contraire à Mahomet. On lui représenta qu'il s'exposerait à de graves dangers et provoquerait infailliblement la guerre. Tout fut inutile. Trois années furent employées pour tourmenter Jean et essayer de le faire entrer dans les vues du calife. Abdérame finit par envoyer une ambassade à Othon pour lui demander pardon de l'offense faite à Jésus-Christ, le prier de dispenser Jean de lire ses lettres et de lui permettre de faire sa commission de vive voix. L'outrage infligé à Jésus-Christ étant déjà expié, Othon y consentit. Jean fut libre de rentrer dans son pays et fut élu abbé de Gorze [1].

[1] W. Giesebrecht, *Die Gesandtschaft Johannes von Gorze an den Chalifen zu Cordova. Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, I, 504-512. (*Vita Joannis abbatis Gorziensis* (mort en 973), auct. Joanne abbate S Arnulfi Mettensis (elle fut écrite en 980 et finit en 956), ap. Pertz, IV, 335-377). — Contzen, *Die Geschichtsschreiber d. sæchs. Kaiserzeit*, 1836, p. 126-135. — Wattenbach, p. 233-234.

L'opinion suivante du protestant Giesebrecht sur l'épiscopat d'Allemagne au temps des Othons est remarquable (*Kaisergeschichte*, I, 329-332) :

§ 7. Etat de l'Eglise en Italie et en Angleterre.

Autant l'Eglise était florissante en Allemagne dans le cours du dixième siècle, autant sa situation était lamentable en Italie; celle de l'Angleterre n'était guère préférable. La Providence n'a jamais permis que toutes les provinces de l'Eglise tombassent simultanément en léthargie; quand la mort pénétrait dans un pays, la vie était d'autant plus féconde

« Le dixième siècle a été appelé, de préférence à d'autres, un siècle de barbarie. Il est certain que ses débuts sont marqués par une décadence profonde de tout ce que l'époque carlovingienne avait fait pour l'art et la science. Vers le milieu de ce siècle, toutefois, la civilisation prit de nouveau un puissant essor dans les contrées allemandes, et ce fut proprement alors qu'elle pénétra sérieusement dans nos régions septentrionales.....

« La chapelle du roi n'était pas seulement une école savante, c'était aussi une pépinière pour l'Eglise et pour l'Etat; c'est d'elle que sont sortis la plupart des ecclésiastiques qu'Othon et ses successeurs ont portés sur les siéges épiscopaux: nouvelle race de princes ecclésiastiques bien différente (?) de celle qu'avaient produite les derniers temps des Carlovingiens. Ces évêques, si pénétrés qu'ils soient de l'excellence de leur vocation religieuse, n'en sont pas moins véritablement soumis au pouvoir impérial; ils combattent volontiers les combats de l'empereur et passent gaîment d'un pays dans un autre pour servir ses intérêts. Les idées théocratiques leur sont étrangères, non moins que l'obéissance servile à l'égard de Rome, quel que soit leur respect pour les droits honorifiques de saint Pierre. Ils ont plutôt le sentiment de la liberté et de l'indépendance du pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu sur leurs diocèses, et ils gouvernent avec une autorité patriarcale qui s'étend à tout: rétablissement de la discipline ecclésiastique, réforme des couvents et des chapitres, réveil de la vie religieuse dans le clergé, ce sont là leurs premiers devoirs. Ils ne font pas moins consister leur vocation à entourer les villes de remparts, à leur obtenir le droit de tenir des foires et de battre monnaie, à étendre le commerce et les transactions, à cultiver des contrées sauvages, défricher les forêts, régler par des lois les services de leurs subordonnés, maintenir la justice. Toutes les fins qu'ils se proposent sont des fins pratiques, et, en les poursuivant, ils croient servir Dieu aussi bien que les hommes.

« L'Eglise romaine a mis plusieurs de ces évêques au nombre de ses saints; mais l'Allemagne leur doit aussi la plus grande reconnaissance. Ils ont sensiblement contribué à relever la classe opprimée du peuple, à accroître la vie des cités, à propager l'agriculture; on peut même dire que ce sont eux, en grande partie, qui ont assuré le développement normal et distinctif du génie national. Du centre où ils étaient placés, ils rayonnaient sur tous les points de l'Empire. Partout où ils allaient, ils répandaient les mêmes principes d'administration, les mêmes vues religieuses et politiques; et, quoique séparés les uns des autres, ils restaient souvent en rapports intimes. On peut affirmer que c'est parmi eux que se sont accréditées d'abord ces grandes et solides maximes de politique natio-

ailleurs et se communiquait de là dans les régions engourdies. Il en fut ainsi au septième siècle en Irlande, au huitième en Angleterre, au neuvième en France. L'Allemagne, parvenue à son plus haut point de splendeur dans les dixième et onzième siècles, répandit au loin la vie et la lumière.

Ce fut l'Allemagne qui tira l'Italie de son assoupissement. Les hommes qui se sont illustrés sur ce terrain sont Hilduin[1], Allemand d'origine, qui devint archevêque de Milan, et Rathier, du monastère de Lobbes, près de Liége, qui se trouvait dans sa suite[2]. Les écrits de Rathier nous fournissent

nale qui survivaient aux vues passagères de tel ou tel souverain. L'état épiscopal offre une multitude d'hommes du plus haut mérite, et qui, jusqu'au moment où la querelle des investitures sema la division dans toutes les classes de la société, montrèrent toujours le même attachement à leur patrie.

« Un clergé d'une foi si vive et d'une charité si active ne pouvait rester étranger à l'œuvre des missions. Et déjà le roi ouvrait à leur activité un champ vaste et magnifique. »

[1] 932 — mort le 24 juillet 936. — *Jos. Ant. Saxius* (*Sassi*), *archiepiscoporum Mediolanensium Series*. Mediol., 1755, 3 vol., in-4°; t. II, p. 336. — A. Vogel, I, 48-50.

[2] Ratherii (mort en 974) *Op.*, ed. fratres Ballerini, Veronæ, 1765 (dans Migne, *Patr. lat.*, tom. CXXXVI, p. 1-768). — *Ratherii vita* (ibid.). — Florius, Saggio, *Della vita di Raterio*. Roma, 1754. — Alb. Vogel, *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*, 2 vol. Iéna, 1854.

A. Vogel avait abordé avec une sorte de culte l'histoire de cet homme, compté jusqu'ici parmi les *réformateurs;* — mais le charme a disparu. L'étude impartiale de l'histoire a dissipé de douces illusions (entretenues par des catholiques comme par des protestants). — Cette peinture est loin de mettre Rathier dans une brillante lumière. Heureusement, ce que perd l'individu, le dixième siècle le gagne. Rathier et surtout Luitprand ont singulièrement noirci cette époque, et on les a crus pendant des siècles. Ce n'est pas l'amour de la vérité, mais la passion qui les a inspirés dans leurs écrits et dans leur conduite. Rathier surtout apparaît comme un « esprit bourru, remuant et méprisable. » Il se mit en hostilité avec la plupart des classes de la société. Voici l'épitaphe qu'il s'était composée lui-même :

Verona præsul, sed ter Ratherius exul
Ante cucullatus, Lobia postque tuus,
Nobilis, urbanus, pro tempore morigeratus,
Qui inscribi proprio hoc petiit tumulo :
Conculcate pedes hominum sal infatuatum;
Lector propitius subveniat precibus.

« Cet homme, qui n'avait trouvé de repos nulle part, et parmi les moines de Lobach moins que partout ailleurs, trouva ici, dans la mort, un silence qui de longtemps ne devait être troublé.

» On est douloureusement impressionné, dit son biographe, quand on

plus d'un renseignement sur la situation de l'Italie. Nommé évêque de Vérone par Hugues, roi d'Italie, il fut ensuite emprisonné durant trois ans pour avoir résisté au morcellement des biens ecclésiastiques. Après l'abdication de Hugues et son entrée dans un couvent, Bérenger de Frioul, qui lui avait d'abord rendu la liberté, l'enferma à son tour dans une prison. Il en sortit de nouveau et retourna à Vérone, où il trouva toutes choses dans la plus grande confusion. Les Magyares avaient détruit la plupart des églises, les biens ecclésiastiques avaient été dilapidés, et les fruits de ceux qui subsistaient encore étaient aux mains de quelques clercs puissants, tandis que les autres manquaient du nécessaire. Presque tous les prêtres étaient mariés. Les plus pauvres disaient pour s'excuser : « Nous n'avons point de revenus, ou du moins ils sont insuffisants; nous sommes obligés de vivre du travail de nos femmes, » lesquelles étaient probablement laveuses ou nourrices; « que les autres nous donnent de leur superflu. » Rathier s'appliqua de toutes ses forces à supprimer ces abus, mais il fut expulsé pour cette raison même (il était arrivé pour la première fois à Vérone en 931). Othon Ier, pendant son séjour en Italie, le ramena à Vérone,

médite sur la fin de la vie de Rathier. Tandis qu'il s'échauffait dans ses sermons et dans ses luttes contre l'injustice, il développait en lui-même et révélait dans ses actes la passion qui le dévorait. Destitué de sa charge (d'évêque) qu'il avait surtout employée à des prédications pleines de reproches et d'objurgations, il ne fit aucun effort pour se purger lui-même des fautes dont il reconnaissait la laideur et qu'il flétrissait si énergiquement. Il lutta au dedans et au dehors, mais il succomba. Après l'avoir vaincu au dehors, les puissances ennemies remportèrent sur lui au dedans la plus brillante victoire. Dieu ne l'avait pas exaucé lorsqu'il lui avait demandé de le préparer à une bonne mort par une longue maladie. Espérons que, dans les derniers et paisibles jours qu'il passa à Alna, où il s'était jadis confessé avec tant de componction, et où il reçut maintenant la nouvelle de la mort de son ami l'empereur, Dieu lui aura fait grâce, et qu'au milieu des désirs incessants de conversion dont il se tourmentait lui-même, la foi en la miséricorde divine, sur laquelle il avait toujours compté, aura été victorieuse; car à la fin de tous les reproches qu'il se faisait à lui-même et aux autres, il s'écriait toujours : Et pourtant, gardez-vous de désespérer! Son cœur, naturellement dur, mais assoupli au feu de la souffrance, avait été forgé sur l'enclume d'un siècle de fer. Vivre sous les coups d'un marteau, tel est le sort que Dieu lui réservait. Ses coups redoublés, accompagnés d'une pluie d'étincelles, ont produit le caractère, les actions et les écrits de Rathier. » (A. Vogel, I, 434-435.)

quoique Bruno de Cologne lui eût donné l'évêché de Liége. Déployant de nouveau toute son énergie, il répandit à travers son diocèse le livre *De contemptu canonum,* tableau hideux de son époque, où il montrait que les clercs étaient au-dessous des laïques. Les excommunications et les anathêmes des évêques étaient méprisés : les coupables s'excusaient en disant que celui qui les excommuniait était lui-même excommunié pour sa mauvaise conduite ; les prêtres oubliant leurs devoirs, les dîmes n'étaient plus fournies que rarement. Cet écrit répandit la terreur. Rathier convoqua ensuite des synodes diocésains, où il prononça des discours d'une rare énergie ; sa parole frappait comme la foudre. Il y rechercha soigneusement la vie de ses prêtres, dont plusieurs ne savaient pas même le symbole et le comprenaient encore moins. Les clercs d'alors étaient obligés de savoir les psaumes par cœur. Plusieurs savaient les réciter, mais n'en comprenaient point le sens. Rathier décida que désormais nul ne serait admis dans le clergé sans avoir été élevé dans un couvent ou par un curé choisi par l'évêque. Il fallait savoir de mémoire le symbole des apôtres, celui de Nicée et celui de saint Athanase. Les pénitences canoniques furent renouvelées. Rathier adjura les clercs mariés de ne point choisir leurs fils pour leur succéder dans les paroisses, afin que le sacerdoce ne fût point ravalé, comme dans les Indes, à l'état de caste. Ils ne devaient pas non plus donner leurs filles à des clercs. Là se bornèrent ses mesures touchant le célibat ; car il ne pouvait ni dissoudre les mariages des clercs, ni priver ceux-ci de leurs emplois : il ne serait plus resté de prêtres dans le diocèse.

Nous avons encore de Rathier plusieurs écrits où il nous apparaît comme un brillant météore au sein des plus profondes ténèbres. La superstition était si grossière que plusieurs de ses contemporains croyaient que l'archange saint Michel disait tous les lundis une messe de Dieu le Père. Il combattait aussi les idées anthropomorphiques que plusieurs se faisaient de Dieu, en lui attribuant des pieds, des mains, etc. Les hommes mêmes les plus vicieux étaient persuadés qu'ils iraient au ciel, car personne ne voulait renoncer à la vie bienheureuse. Ils pensaient que l'homme était sauvé par la

foi seule, et qu'étant tous entrés en société avec Jésus-Christ par le baptême, ils pouvaient, quels que fussent leurs crimes, être certains de leur salut. Rathier combattait également ces erreurs.

Banni une seconde fois de Vérone, Rathier se retira dans son pays, à Namur, où il mourut en 974. Il fut inhumé dans le monastère de Lobbes. Esprit vigoureux, Rathier fut incapable, malgré ses efforts gigantesques, de renverser le boulevard que son siècle dressait devant lui. Il l'avait cependant ébranlé. Son épitaphe, écrite par lui-même, portait ces mots : « Pieds des hommes, foulez aux pieds ce sel affadi ! »

Atton de Verceil[1] travaillait à côté de lui, quoiqu'il le précédât de dix années (924, mort avant 964). Lui aussi sentait profondément les maux de son siècle, et comme Rathier dans le *De contemptu canonum*, il retraça à ses contemporains l'image de son temps dans son *De pressuris ecclesiasticis*. Il y parle aussi du mariage des clercs et de la violation fréquente des canons. Il montra aux prêtres ce que plusieurs ne comprenaient point, combien ils étaient méprisés ; les hommes même vicieux les considéraient comme leurs égaux ; privés de toute influence, ils étaient en butte, à cause de leurs femmes et de leurs enfants, à toutes sortes de cancans. Il les invita instamment dans un capitulaire à se corriger et à mener un autre genre de vie, leur recommanda d'observer exactement les calendes (qu'on trouve déjà dans Hincmar de Reims), de se réunir chaque premier jour du mois chez l'archiprêtre, où l'on ferait des canons et travaillerait à l'amendement du clergé. En général, Atton proposait pour guérir les maux de son temps les mêmes moyens que le faux Isidore, mais il y arriva par une tout autre voie.

L'Italie avait encore d'autres évêques recommandables, tels que saint Gilles de Tusculum, que le pape Jean XIII envoya en Pologne sous Miecislaw (vers 964); les évêques Pierre et Gauslin de Padoue[2]. Dans la seconde moitié du dixième

[1] Attonis S. *Vercellensis Ecclesiæ episcopi opera*, ed. D.-C. Buronzo del Signore. Verc., 1768, 2 vol. (ap. Migne, *Patr. lat*, tom. CXXXIV); Vogel, *Ratherius von Verona*, I, 362-369. — Sous le rapport moral, Atton est bien supérieur à Rathier. Il était le modèle et l'oracle du clergé de Lombardie.

[2] Pierre II, 931 — Pierre III. — 938. — Gauslin Transalgardi, mort en

siècle, les saints moines Romuald et Nil, le premier à Ravenne (mort en 1027), le second à Rossano en Calabre (mort en 1005), travaillèrent avec un remarquable succès.

Saint Romuald, issu d'une famille de l'ancienne noblesse, fonda l'ordre des Camaldules [1]. Son père l'ayant conduit un jour avec lui sur un bien de campagne dont on lui contestait une prairie, avait tué son compétiteur dans un duel. Romuald en fut tellement révolté qu'il se retira du monde et se fit ermite. Il parcourut dans la suite presque toutes les parties de l'Italie, prêchant avec véhémence et censurant les mauvaises mœurs ; il produisit partout la plus grande impression. Il s'arrêta un jour dans les domaines d'un comte qui avait chassé sa femme et en avait épousé une autre. Afin de ne point paraître approuver sa conduite, Romuald lui envoya une pièce d'or en échange de l'air et de l'eau dont il jouissait sur son domaine. Le comte, touché dans son cœur et étant allé trouver le saint, ne put supporter son regard et fut si effrayé qu'il congédia sa seconde femme, rappela la première et commença une vie nouvelle. Les pécheurs le craignaient comme Dieu lui-même. Romuald rendit de grands services en renouvelant l'esprit monastique et chrétien.

Non moins fécondes furent les œuvres de Nil le Jeune [2], originaire de Calabre. Les musulmans eux-mêmes, tel qu'un émir de la Sicile qu'il convertit, s'inclinaient devant lui; des empereurs (Othon III), des rois, des ducs, des princes allaient le visiter, et nul ne le quittait sans se sentir pénétré de pieux sentiments.

Angleterre.

Dans le cours du neuvième siècle, l'Angleterre fut surtout

967. — N.-A. Giustiniani, *Serie cronologica dei vescovi di Padova*. Pad., 1786. — Fr. Scipio Dall' Orologio, *dissertazioni sopra la storia eccles. di Padova*. Pad., 1802-13, 9 vol. in-4°. Tous deux évêques de Padoue.

[1] *Vita S. Romualdi* (mort en 1027), auct. Petro Damiani, écrite vers 1040, ap. Mabillon, *Acta sanct.* O. S. B., sæc. VI, 1, p. 280-312; extraits : ap. Pertz, *Mon. sacr.*, IV, p. 846-854. — J.-Ben. Mittarelli et Ans. Costadoni, *Annales Camaldulenses* O. S. B. Ven., 1755-1773, 9 vol. in-fol.

[2] Nilus mon. (mort en 1005), *Vita S. Nili*, par Barthélemi, abbé de Crypta-Ferrata (près de Tusculum), ap. Martene et Durand, coll. ampliss., VI, 889-956. — Ap. Pertz, ed. Wilmans, *Mon. sacr.*, IV, p. 616-618; voir aussi W. Giesebrecht, I, 713-715.

ravagée par les Danois, et plusieurs païens s'y étaient fixés définitivement. Alfred le Grand, monté sur le trône en 871, fut obligé de s'enfuir, et en 878 tout le royaume anglo-saxon était au pouvoir des Danois. Mais Alfred, qui était incontestablement le plus illustre souverain de son siècle, et aussi grand chrétien que grand législateur et grand capitaine, avait été choisi de Dieu pour sauver sa patrie. Il battit les Danois, les convertit et obligea ceux qui refusèrent de devenir chrétiens de quitter le pays. Il mourut en 901.

L'Angleterre était si profondément tombée pendant les incursions des Danois, qu'on y trouvait à peine un seul prêtre qui entendît le latin. Alfred fit venir des monastères de France des moines pour enseigner les lettres, notamment Asser[1], Grunboald, Jean de Corbie en Saxe, etc. Il traduisit lui-même pour les prêtres des ouvrages latins en anglo-saxon, tels que l'*Histoire d'Orose*, l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, le *Pastoral* de Grégoire Ier, dont la préface est remarquable. L'Eglise, qui s'était relevée sous son règne, déclina de nouveau après sa mort sous les coups des ennemis de l'Angleterre, et les sciences cessèrent de fleurir. (Tous ces faits tombent dans le dixième siècle.)

Désormais, les principaux sauveurs de l'Eglise d'Angleterre seront Odon, archevêque de Cantorbéry, et son successeur Dunstan[2]. Odon était fils d'un païen danois. Mais comme les opérations du Saint-Esprit sont souvent incompréhensibles,

[1] Asserii Menevensis *Annales rerum gestarum Alfredi*, ed. Wisc. Oxf., 1722. — L. Stolberg, *Leben Alfred d. Gr., Kœnig in Engl.* Mstr., 1815. — F. Lorentz, *Geschichte Alfred's*. Hamb., 1828. — J.-B. Weiss, *Geschichte Alfred's des Grossen*, 431 p. Schaffh., 1852. — R. Pauli, *Kœnig Alfred und seine Stelle in der Geschichte Englands*. Berl., 1851, 331 p. — Giles, *Life and Times of Alfred the Great*. Lond., 1849.

The Anglo-Saxon version from the historian Orosius, by Alfred the Great, by Barrington. Lond., 1773. — *A Life of Alfred the Great, transl. from the german of Dr. R. Pauli; to which is appended Alfred's Anglo-Saxon version of Orosius*, by B. Thorpé. Lond., 1858. — La même, ed. Jos. Bosworth. Lond., 1859.

[2] *Vita S. Odonis* (mort en 959), auct. Osberno (Eadmero?), ap. Wharton, *Anglia sacra*, II, p. 78-87. — Wright, *Biographia britannica litteraria*, I, p. 428-443. — *Vita S. Dunstani* (mort en 988), auct. Bridfertho (vers 980). — Wright, I, 443-462. — Lappenberg, *Geschichte Englands*, 1834, I, p. 399, où sont citées les Vies de Dunstan. — *Dissertatio de Dunstano, archiepiscopo cantuariensi*, auct. J.-G.-V. Engelhardt. Erlangen, 1834, in-4°.

il éprouva dès son enfance du dégoût pour le paganisme; il s'enfuyait dans les temples chrétiens pour y entendre parler du vrai Dieu. Déshérité par son père après de terribles menaces, il s'estima heureux de savoir qu'il souffrait pour Jésus-Christ. Il entra dans un monastère, et en 942 devint archevêque de Cantorbéry. C'était dans le temps du roi Edmond, à la prière duquel Odon avait composé ses *Constitutions,* ou maximes de conduite à l'usage d'un roi qui veut vivre et régner d'une manière agréable à Dieu; on y trouvait aussi des conseils pour les laïques et les clercs. Mais ces derniers s'en soucièrent peu, et le clergé demeura si endurci qu'Edmond ordonna que les prêtres mariés seraient privés de leurs biens patrimoniaux, de leurs bénéfices et de la sépulture ecclésiastique. Cette mesure même n'eut pas grand résultat.

Saint Dunstan était fils d'un seigneur anglo-saxon. Après avoir étudié dans les écoles d'Alfred, il se retira dans la solitude, où il s'adonna particulièrement à l'étude de l'Ecriture et des saints docteurs. Son père mort, il employa son immense fortune à fonder des monastères entièrement nouveaux, composés de jeunes ecclésiastiques. Il devint bientôt abbé du célèbre monastère de Glastonbury, et enfin, en 957, archevêque de Cantorbéry. Sous lui fut publiée une loi suivant laquelle tous les ecclésiastiques mariés seraient privés de leurs paroisses et canonicats et remplacés par des moines : on ne trouvait plus d'autre remède. Ces moines furent tirés des couvents de Dunstan et de ceux de Turketul, neveu du roi Edouard l'aîné, chancelier d'Angleterre et doué des plus rares mérites [1]. L'école de Dunstan produisit des sujets distingués, notamment Ethelwold [2] et Oswald [3]; plusieurs de ses disciples devinrent évêques. Souvent persécuté et exilé, rien ne put abattre le courage de Dunstan, et lorsqu'il mourut,

[1] *Vita ven. Turketuli, abb. Crulandens.* (Croyland), mort en 975, auct. Ingulfo, ap. Mabillon, sæc. v, 502-519.

[2] *Vita S. Ethelwoldi, ep. wintoniensis* (Winchester), mort en 984, auct. Wolstano, ap. Mabillon, sæc. v, p. 608-624. — Wright, *Ethelwold*, I, p. 435-443 (471-474 sur Wolstan.).

[3] *Vita S. Oswaldi, ep. wigorniensis* (mort en 992), auct. Eadmero, ap. Wharton, *Anglia sacra*, II, 191-210. — J. Zingerle, *Die Oswalds-Legende und ihre Beziehung zur deutschen Mythologie.* Stuttg., 1856.

en 988, tout le monde le pleura, malgré sa sévérité, ceux mêmes qui le détestaient; ils voyaient disparaître en lui le génie tutélaire de l'Angleterre. Sa mort fut suivie de longues disputes entre les Anglo-Saxons et les Danois; l'Angleterre retomba dans une nuit profonde, et son passage dans le onzième siècle ne fut éclairé que par de faibles lueurs.

La France.

Ce que nous aurions de plus important à dire relativement à la France sera mieux traité dans d'autres chapitres. Tout ce qu'elle renferme de meilleur provient des ordres religieux, de la réformation opérée par les monastères de saint Benoît, dont Cluny fut le point de départ. (La vie ecclésiastique dans toute l'Europe fut régénérée par les Bénédictins.) Gerhard de Brogne[1] fut l'auteur d'une autre réforme. Le couvent de Fleury, sous les successeurs d'Abbon, fut le foyer de nouvelles améliorations. Sous le pieux roi Robert, si zélé pour la religion, les élections épiscopales devinrent toutes différentes de ce qu'elles avaient été dans la première moitié du dixième siècle.

§ 8. **L'Eglise au onzième siècle.**

Le onzième siècle est une époque de rénovation sérieuse et universelle. La rudesse et la barbarie, partout où il est nécessaire, sont combattues par les armes spirituelles de la meilleure trempe; les ténèbres se dissipent; la hiérarchie, redevenue libre, exerce partout l'action la plus heureuse. En Allemagne, en France, la vie religieuse passe tranquillement du bien au mieux. En Angleterre, au contraire, le progrès a besoin d'être aidé par des moyens extérieurs. En Italie, les essais de réforme amènent les plus grands orages, mais l'Eglise en sort fortifiée.

L'Allemagne était alors gouvernée par l'empereur saint Henri II (1002-1024), dont le règne fut illustré de vingt-deux évêques qui ont mérité par la sainteté de leurs sentiments et de leurs actes d'être honorés comme saints par

[1] *Vita S. Gerardi, abb. broniensis* (mort en 959), auct. anon., ap. Mabill., sæcul. V, p. 248-276.

leurs contemporains et par la postérité : phénomène rare et qui se reverra à peine dans les siècles suivants. Ces évêques sont énumérés dans la biographie de saint Meinwerk, évêque de Paderborn[1]. Cette gloire revient à saint Henri, que sa piété personnelle engageait à choisir pour évêques des hommes qui, étant les modèles de la vie chrétienne, exerçaient sur les sentiments religieux des peuples une influence irrésistible. Il fonda aussi l'évêché de Bamberg[2] et rendit par là un immense service à l'Eglise, car l'évêché de Wurzbourg était trop étendu, et son partage permit aux deux évêques de s'intéresser davantage à leurs ouailles. La plupart de ces saints évêques étaient doués d'une instruction solide.

Sous l'empereur Conrad II (1024-1039), issu des Francs Saliens, la vie religieuse et morale fut encore portée à un plus haut degré. Premier empereur des Francs au commencement du onzième siècle, Conrad était tout brûlant de zèle pour l'Eglise, quoiqu'il n'eût aucune inclination à se dépouiller des droits qu'il exerçait sur elle. A cette époque, du reste, l'opinion publique seule aurait forcé l'empereur à soutenir la cause de l'Eglise, car elle était alors singulièrement puissante et tout-à-fait favorable à la religion. En voici une preuve. Après la mort d'Aribon, archevêque de Mayence (1021-1031), la crosse pastorale fut remise à Conrad II pour qu'il la transférât à un autre. L'empereur la donna à un allié de sa maison, le moine Bardo de Fulde (1031-1051), homme instruit et de bonnes mœurs. Arrive quelque temps après la fête de Noël, à laquelle les évêques les plus en relief étaient

[1] *Acta sanct.*, t. I, juin, p. 545, où il est dit : « Inter quos (episcopos) vitæ merito eminebant : » les archevêques Meingoz et Poppo de Trèves, S. Héribert et Piligrin de Cologne, Willigise, Erchanbald, Aribon et Bardon de Mayence, Burchard de Worms, Ansfried et Athalbald d'Utrecht, Thiederich et Sigfrid de Munster, Thietmar d'Osnabrück. Bernwald et Godehard de Hildesheim, Sibert et Brunon de Minden, Werinhar de Strasbourg, Meinhard et Brunon de Würzbourg, Gero et Humfried de Magdebourg, Unwan de Brème ; « et alii quam plures pontificii (ces) dignitate venerabiles, sanctitate incomparabiles. » Ici, le mot de sainteté est pris tantôt dans un sens général, tantôt dans un sens restreint, et applicable seulement au culte que ces saints recevaient dans quelques églises.

[2] W. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 2e édit., tom. II, p. 51-64 : *Die Gründung des Bisthums Bamberg;* v. Ussermann, t. I, 58. — *Monumenta boica*, t. XXVIII. Münch., 1829. — Héfelé, *Conc.-Gesch.*, tom. IV, 1860, 632-636.

obligés de prêcher à la cour. Le sermon de Bardo (à Goslar) fut remarquablement court, et chacun en sortit avec un certain vide [1]. On était mécontent, et Conrad lui-même fut désappointé. La noblesse et le peuple se plaignirent que l'empereur avait considéré dans ce choix, non les mérites de l'individu, mais les liens du sang, qu'il ne devait plus en être ainsi à l'avenir. A Noël de l'année suivante, le sermon fut prêché par un orateur distingué, Dietrich, évêque de Metz. Tout le monde fut dans l'enchantement, et l'insuffisance de Bardo n'en ressortit que mieux. L'année après, Bardo devait prêcher de nouveau. La cour, en apprenant qu'il se proposait réellement de prêcher une seconde fois, fut prise d'une immense frayeur, car chacun était persuadé qu'il allait se couvrir, lui et l'empereur, d'une nouvelle confusion. Mais Bardo prêcha avec tant de force et d'onction qu'il arracha des larmes à toute l'assistance : on comprit alors que s'il avait si mal prêché, ce n'était point par ignorance, mais par timidité. Le choix de Conrad était pleinement justifié. Bardo reçut plus tard, à cause de la beauté de ses discours, le surnom de Chrysostome. Mayence le vénère comme un saint. On peut juger par ce trait des qualités que les chrétiens exigeaient alors des évêques et des prêtres. Il importe de ne le pas oublier; car lorsqu'un empereur, Henri IV, par exemple, fera de mauvais choix dans la suite, on verra se déchaîner les plus terribles orages.

A Conrad II succéda Henri III (1039-1056 [2]), prince capable, mais étranger aux pieux et nobles sentiments de Henri II. S'il n'osa pas, en Allemagne, déserter les traces de ses ancêtres, il n'en fut pas ainsi en Italie. Comme ses prédécesseurs, il continua de donner à l'Allemagne d'excellents évêques, tel que saint Hannon de Cologne (mort en 1075), un

[1] Giesebrecht, II, 293-297 (558). — Bardo passait pour le premier prédicateur de son temps. Il continua la cathédrale de Mayence. — *Bardonis vita*, auct. Vulcaldo, ed. Wattenbach, ap. Pertz, *Mon. sacr.*, XI, p. 318-321. — *Vita alt. major.*, ib., p. 322-342 (tous deux ap. Bœhmer, *Fontes rerum germanicarum*, Stuttg., 1843-53, 3 tom.; tom. III, p. 217-34); Jaffé, *Bibl. rer. germanicarum*, t. III, *Monument. moguntina*. Berol., 1866, *Vitæ* 2) *Bardonis*, p. 518-564.

[2] Giesebrecht, II, 337-543. — Contre : Gfrœrer, *K. Gesch.*, t. IV.

des meilleurs princes ecclésiastiques de ce temps[1]. Né d'une famille obscure, il avait été longtemps scolastique à la cathédrale de Bamberg; c'était un prédicateur habile et un grand homme d'Etat. Henri promut à l'épiscopat plusieurs hommes de cette trempe. Un de ses principaux mérites fut de restaurer la discipline des monastères en y appelant, de concert avec Hannon, des moines de la congrégation de Cluny, qui firent tout refleurir. Tel fut, sous ces grands évêques, la situation de l'Eglise d'Allemagne. L'Eglise et l'Etat, indissolublement unis, concouraient ensemble à sa prospérité.

Si l'Eglise de France, comme nous l'avons vu, était si profondément déchue dans le cours du dixième siècle, c'est parce que l'autorité royale, après l'extinction de la race carlovingienne, n'avait jamais pu s'y affermir solidement. Les seigneurs, indépendants, se querellaient entre eux et causaient à l'Eglise comme à l'Etat les plus graves préjudices. Le roi Robert (987-1031) était un homme bien pensant, mais faible de caractère. Cependant, la bonne semence s'était levée dans l'Eglise, surtout en Aquitaine, et quand l'épiscopat fut devenu assez fort, il réagit sur l'Etat, et l'Eglise de France entra dans une ère plus florissante. Le fruit de cette renaissance, fut la paix de Dieu (*Treuga Dei*), qui doit son origine à la France, car c'est là qu'on en trouve les premiers vestiges[2]. Un concile tenu à Elna (Perpignan) ordonnait que « depuis la neuvième heure du dimanche soir jusqu'à la première heure du lundi, nul ne ferait la guerre à un autre; que chacun pourrait aller librement à l'église, assister au saint sacrifice et à l'instruction religieuse. »

[1] *Vita S. Annonis*, auct. mon. Sigebergensi, ap. Pertz, *Mon. sacr.*, XI, p. 465-514. — Floto, *De S. Annone*. Berol., 1847. — A. Müller, *Anno II, der Heilige, Erzb. v. Kœln, und dreimaliger Reichsverweser v. Deutschland*, 1056-1075. *Sein Leben Wirken und seine Zeit*. Leipz., 1858.

[2] C.-J.-F. Kuester, *De treuga et pace Dei*. Monast., 1852. — A. Kluckhohn, *Geschichte des Gottesfriedens*. Leipzig, 1857. — Héfelé, *Conc.-Geschichte*, IV, 656-671, *Synoden zur Begründung des Gottesfriedens*. — Giesebrecht, *Geschichte der Kaiserzeit*, II, 145, 195, 365-370, 596, 621, 622. — E. Semichon, *la Paix et la Trève de Dieu, histoire des premiers développements du tiers-état par l'Eglise et les associations*. Par., 1857. — J. Fehr, *Der Gottesfrieden u. d. kath. Kirche d. Mittelalt.*, p. 128. Augsb., 1861.

On peut juger par là jusqu'à quel point ce siècle était déchiré par les discordes, et combien l'enseignement religieux devait y être stérile. Ce n'était là toutefois qu'un faible début. Trois années après, en 1030[1], un autre concile, où l'on vit des ducs, des comtes et des barons, fut réuni en Aquitaine. Les évêques y exposèrent les maux qui naissaient pour l'Eglise et pour l'Etat de la négligence de l'office divin; ils parlèrent avec tant d'éloquence que tous les assistants demandèrent une paix éternelle. Nul ne devait plus inquiéter personne avec des armes; tout brigandage, tout acte de vengeance devait être suspendu, tout affront oublié. Quiconque y contreviendrait serait excommunié et ses terres frappées d'interdit (c'est la première fois que l'interdit est mentionné). Dans l'enthousiasme général, tous jurèrent ce qu'ils étaient comme hommes incapables de tenir. Les évêques, sans doute, remplirent courageusement leur devoir, et la crainte des vengeances ne les fit point reculer ; mais quand des gens grossiers attaquaient leurs voisins, la punition ne compensait pas le dommage, et l'on se mettait de nouveau sur la défensive. Il fallait donc évidemment modifier ce qui avait été résolu en 1030. Dans un concile de 1040, il fut statué que « du mercredi soir au lundi matin nul ne pourrait porter les armes contre personne. » On voit de prime abord pourquoi les jours situés entre le mercredi et le lundi étaient tenus pour saints. L'Eucharistie avait été instituée le jeudi; le vendredi, le Sauveur était mort; le samedi, il avait reposé dans le sépulcre; le dimanche, il était ressuscité des morts. Cette trève fut reçue partout, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, et fut exactement observée. La puissance royale se fortifia, et ce qu'elle ne put pas faire, l'Eglise l'accomplit. L'agriculture, le commerce, les arts, les métiers refleurissent; l'Eglise de France prend un vigoureux essor et secoue les chaînes dont on l'avait garrottée au dixième siècle. La France vit bientôt surgir l'homme qui allait être le régénérateur de la science en Occi-

[1] Selon Kluckhohn, la première grande paix religieuse eut lieu en 1034; selon Giesebrecht, en 1031, au concile de Limoges. En 1041 fut célébré le concile général de la France méridionale, dans lequel l'abbé Odilon travailla en faveur de la paix, dont il est nommé ailleurs le premier instigateur.

dent; car la renaissance ne date pas du quinzième siècle seulement. Nous avons nommé Lanfranc, religieux du couvent du Bec en Normandie. Nous remarquons en outre, dans le onzième siècle, que si les rois et les seigneurs nommaient encore çà et là de mauvais évêques, le vieil esprit s'enracinait de plus en plus. Nous le voyons surtout par les lettres de Fulbert[1], évêque de Chartres (mort en 1028), esprit très-actif et qui était alors l'oracle de l'Eglise. Il unissait ses efforts à ceux des moines de Cluny, qui exerçaient encore, comme au dixième siècle, une puissante influence.

Après la mort de saint Dunstan, à la fois grand prince de l'Eglise et grand homme d'Etat, le pouvoir civil en Angleterre fut singulièrement affaibli. Le royaume fut attaqué par le dehors, surtout par les Danois. Après de longues dévastations, Canut le Grand devint roi d'Angleterre et de Danemark. Pendant ce temps, l'ivraie avait fait de grands ravages dans l'Eglise d'Angleterre. Canut, qui était chrétien, fut, quoique usurpateur, un excellent prince; mais avec toute sa bonne volonté, il ne parvint pas à relever cette Eglise. — Saint Edouard le Confesseur (1042-1066), pieux et bien intentionné, n'avait pas comme souverain la force de rien changer à cette triste situation.

Nous pouvons juger par la vie de saint Wolstan[2], évêque de Worcester, jusqu'à quel point l'Eglise d'Angleterre était alors déchue. Les ecclésiastiques, quand on ne les payait pas sur-le-champ, refusaient de baptiser les enfants, dont plusieurs restaient ainsi privés du baptême. Quoique en sa qualité de moine et même de prévôt, il ne fût pas chargé d'administrer les sacrements, il baptisait cependant devant la porte de son couvent; car on voyait alors vagabonder une multitude d'enfants non baptisés, dont les parents ne voulaient pas payer la somme exigée. On lui en apportait de

[1] D. Fulberti, *Carnot. episcopi opera varia*, ed. Car. de Villers. Par., 1608 (ap. Migne, *Patr. lat.*, t. CXLI); *Epistolæ* CXXXIX. — *Tractat.* I et *Tractat. contra Judæos.* — *Sermones.* — *De peccatis capitalibus.* — *Hymni et carmina ecclesiastica.* — *Vita S. Autberti.* — *Histoire littér. de la France*, tom. VI et VII, 1744. — R. Ceillier, ed. Bauzon, XIII, 78-89.

[2] *Vita S. Wulstani, ep. wigorniens.* (mort en 1095), auct. Florentio Wig. — *Vita alia*, auct. Guilelmo Malmesb. (mort en 1140), lib. III, ap. Wharton. *Angl. sacr.*, II, p. 241-270.

plusieurs lieues de distance, et la croyance se répandit que les enfants non baptisés par Wolstan n'étaient pas bien baptisés. La prédication fut négligée, et le peuple tomba dans la corruption et dans l'ignorance la plus grossière. Bien qu'on ne prêchât pas au peuple dans les églises des monastères, Wolstan laissait cependant pénétrer dans les églises qui dépendaient de lui, et prêchait lui-même très-souvent.

Ainsi, malgré la triste décadence de l'Eglise d'Angleterre, il restait encore des germes de bien pour des temps meilleurs. Ces temps arrivèrent. A Edouard le Confesseur succéda le normand Guillaume le Conquérant (1067-1087), qui s'empara de l'Angleterre. Edouard l'avait nommé son successeur, et il monta réellement sur le trône après avoir vaincu Hastings. L'aurore d'une ère plus prospère venait de luire pour l'Eglise de ce pays. Avec l'assentiment du pape Alexandre II, qui avait envoyé trois légats en Angleterre, on déposa d'abord Stigand, archevêque intriguant de Cantorbéry, et on purgea peu à peu l'épiscopat tout entier. Plusieurs évêques et abbés furent destitués et remplacés par des hommes appelés de Normandie. Sans doute, en ce qui le concernait, Guillaume n'agissait que par politique et non par esprit de religion; mais il n'en fut pas moins très-utile à l'Eglise[1]. Le fameux Lanfranc fut institué archevêque de Cantorbéry (1070-1089); on releva les églises démolies, restaura les conciles, rouvrit les écoles, et l'Eglise d'Angleterre reprit une nouvelle jeunesse.

Mais pour bien comprendre la part immense qui revient aux papes dans ces changements prodigieux, il faut savoir ce qu'était alors l'Eglise d'Italie.

L'Eglise d'Italie.

Les rois d'Allemagne, qui depuis Othon Ier étaient à la fois empereurs romains et rois d'Italie, avaient pour principe général, quand il s'agissait de remplir un siége vacant ou d'occuper un siége nouvellement érigé en Italie, d'y envoyer

[1] E.-A. Freeman, *History of the Normann conquest of England; its causes and its results*, vol. I. Lond., 1867. — Sur les rapports de l'Angleterre et de Guillaume Ier avec Rome, voyez surtout Gfrœrer, *Gregor VII und s. Zeitalter*, III, p. 137-670.

des évêques d'Allemagne. Ainsi avaient fait les Othons, Henri II lui-même, et plus encore les empereurs francs. Ceux-ci, voulant opposer une digue aux insurrections et aux désordres qui agitaient continuellement l'Italie, conférèrent aux évêques les droits de comtes et sans doute aussi ceux de ducs. Depuis la seconde moitié du dixième siècle, les comtes et les ducs temporels disparaissent de plus en plus, en Lombardie surtout, et l'Eglise se relève dans ces temps de paix. La portion corrompue du clergé trouva en Italie deux principaux obstacles : la renaissance des écoles municipales et monastiques, et, dans la première moitié du onzième siècle, le réveil des études classiques et le nouvel élan imprimé au mouvement scientifique. Plus la science étendait ses conquêtes, plus on reprochait à la partie malsaine du clergé son ignorance et son immoralité.

Saint Romuald communiqua à plusieurs son penchant pour la vie ascétique, et l'on disait alors qu'il voulait faire de tous les hommes des moines. En 1018, il fonda dans la rude contrée des Apennins le couvent de Camaldoli (*Campus Maldoli*), congrégation religieuse qui parvint insensiblement à une grande célébrité et servit de modèle à plusieurs autres établissements. Partout où ces moines se fixaient ils propageaient le goût de la vie religieuse. Pierre Damien[1] fit davantage encore : né à Ravenne, il avait été dans sa jeunesse sauvé d'un grand danger par son frère Damien : de là son surnom de *Damiani*. Il professa les beaux arts et les lettres en Italie; nature enthousiaste, il remua profondément les cœurs par l'énergie de sa parole et la richesse de ses pensées. L'esprit de pénitence se réveillait dans toute l'Italie, et prenait même souvent un caractère étrange, comme dans son ami Dominique l'Enharnaché (*loricatus*). Citons aussi, pour la fécondité de ses œuvres, Jean Gualbert, également fortifié par des orages de jeunesse. Il fonda en 1038, sur les Apennins, le couvent de Vallombreuse, situé à une demi-lieue de Florence, et lui traça une règle très-sévère. Plusieurs maisons, établies sur ce modèle, rivalisaient d'austérité et de ferveur.

[1] J. Laderchii, *Vita S. Damiani*. Rom., 1702, 3 vol. in-4°. — Alf. Capecelatro, *Storia di S. Pier Damiani e del suo tempo*. Firenze, 1862, 594 p. — Alb. Vogel, *Peter Damiani*. Iéna, 1856.

Ces ascètes et ces moines, vivement touchés des maux de leur siècle, ravivaient le sentiment religieux et excitaient au mépris des clercs, objet des larmes et des gémissements des hommes de bien.

Les reproches qu'on faisait à la portion gangrenée du clergé d'Italie se réduisent à deux chefs : 1° la simonie, par laquelle plusieurs évêques, et par les évêques plusieurs clercs arrivaient aux ordres et aux charges ecclésiastiques; 2° le mariage, ou plutôt le concubinage des prêtres. Tant que les esprits continuaient de croupir dans le marasme, ces deux maux n'étaient pas appréciés; mais dès que la vie ascétique réveillait le zèle religieux, le mal apparaissait dans toute sa laideur. Romuald, Gualbert et Pierre Damien s'en plaignaient amèrement. Ce fut principalement contre ces deux vices que ces hommes dirigèrent les efforts de leur savoir et de leur spiritualité.

La première tempête éclata à Milan en 1046. Depuis Henri II, les rois d'Allemagne ne pouvaient guère s'occuper de l'Italie, et la simonie gagnait de jour en jour. Henri III, qui n'osait la pratiquer en Allemagne, s'en servait souvent dans les promotions épiscopales qu'il faisait en Italie, où le sens religieux était si émoussé. L'archevêque de Milan étant mort en 1045, un candidat fut proposé à l'empereur par la portion saine du clergé et du peuple. Henri ne s'en soucia point, mais cédant à la corruption, il remit l'anneau et la crosse à un certain Gui[1]. Le peuple se souleva. Deux chevaliers, Landolph et Herlembald; deux clercs, le diacre Ariald et le prêtre Anselme se mirent à la tête du clergé et du peuple, et une insurrection formelle éclata contre l'archevêque Gui et contre les ecclésiastiques simoniaques et concubinaires. Quand le peuple se soulève contre le clergé, parce qu'il se croit plus moral que lui, on voit paraître les plus affreux excès : il en fut ainsi dans cette circonstance. On pénétrait de force dans les maisons des clercs pour chasser leurs concubines, et aux propos injurieux on joignait les mauvais traitements. Les clercs de Milan, mariés pour la

[1] Suivant des auteurs modernes, Henri III ne s'était trompé que sur la personne de Gui, lequel, en 1059, se fit imposer une pénitence pour cause de simonie.

plupart, allaient à la chasse, et, peu soucieux de leur vocation, laissaient à des mercenaires le soin de leur travaux. On était las de ces abus. Le signal une fois donné à Milan, la lutte d'une partie du clergé et du peuple contre l'autre partie se déchaîna dans toute l'Italie [1].

La papauté offrait alors un spectacle réjouissant à certains égards, et fâcheux sous d'autres rapports. Le schisme, avec ses tristes et incalculables conséquences, était imminent, et on pouvait craindre que le peuple ne renversât tout l'ordre hiérarchique. Ce qu'il y avait de bon, c'est que le mouvement partait de la partie la plus honnête, composée en grande partie de moines qui suivaient la direction de l'Eglise, tandis que la partie corrompue obéissait à des inspirations tout opposées. Mais comme des scories impures s'y mêlèrent dans la suite, il importait que l'autorité légale de l'Eglise surveillât ce mouvement, afin de le régler, de le purifier et de le faire servir au profit de la religion. Il en fut ainsi. Le mouvement se rattacha au pape, et le pape lui imprima sa vraie direction. Pour qu'il en pût être ainsi, il fallait que le Saint-Siége fût libre ; il l'était plus qu'auparavant, et quand le mouvement se déclara, il pouvait agir avec plus de liberté.

Jean XIII, d'abord évêque de Marni, fut sacré le 1er octobre 965. Enlevé dans une insurrection qui éclata en décembre de cette année, il ne put rentrer que huit mois plus tard [2]. Ici paraissent pour la première fois sur la scène la famille et le parti des Crescentius. — En 967, à Noël, le pape couronna empereur Othon II, associé à l'empire. Au printemps de 972 fut célébré à Rome le mariage d'Othon avec la princesse byzantine Théophano, qui fut également couronnée par le pape le 14 avril de la même année. Jean XIII mourut le 6 septembre et fut remplacé par Benoît VI (19 janvier 973). Quand la nouvelle de la mort d'Othon Ier, survenue le 7 mai 973, parvint à Rome, les Crescentius se soulevèrent contre le pape, qui fut jeté dans la forteresse de Saint-Ange et étranglé (juillet 974). — Boniface VII (Franco) institué par Crescentius, était déjà réduit à fuir un mois et douze jours plus tard ; il alla à Constantinople. Benoît VII, évêque

[1] Sur les révoltes de Milan et sur les Patarins, voir Arnoulf, *Gesta archiepiscoporum mediolanensium,* ap. Pertz, *Scr.,* VIII, p. 6-31. — Landulf sen., *Historia mediolanensis,* lib. IV, 380-1085, ap. Pertz, p. 32-100, ed. Wattenbach ; tous deux sont ennemis des Patarins. — Dagegen, *Vita S. Arialdi,* par B. Andreas Vallumbros. et Landulph. junior, ap. Bolland., 27 juni, V, p. 279-315. — Héfélé, IV, 749. — C. Will, II, 100-128. — J. Venedey, *Die Pataria im* XI *und* XIX *Jahrh.* Aar, 1854.

[2] H. Floss, *Die Papstwahlen unter den Ottonen,* 1858, p. 31.

de Sutri, fut nommé pape du consentement de l'empereur, en octobre 974. En 980, il fuyait devant ses ennemis et se retirait à Ravenne sous la protection de l'empereur (981). Othon II nomma alors Pierre évêque de Pavie, son ancien chancelier, qui prit le nom de Jean XIV (novembre ou décembre 983). Le 7 décembre, Jean XIV bénissait l'empereur mourant. — Boniface Franco revint alors de Constantinople, jeta le pape dans le fort Saint-Ange, où, après une captivité de quatre mois, il le fit mettre à mort (20 août 984), ou, suivant d'autres, le laissa mourir de faim. Onze mois plus tard, Franco mourait de mort subite (juillet 985). Le peuple traîna son cadavre dans les rues et l'outragea[1].

Jean XV, fils de Léon, sacré le 1er septembre 985, régna dix ans. A sa mort (avril 996), les Romains envoyèrent une députation à Othon III, qui résidait alors à Milan. Othon désigna comme le plus digne son parent et chapelain Bruno, qui régna jusqu'en février 999 sous le nom de Grégoire V, et déploya une grande activité. En avril 999, l'empereur lui donna pour successeur l'archevêque Gerbert de Ravenne, qui prit le nom de Sylvestre II Ce pape organisa l'Eglise de Pologne et de Hongrie, et appela la chrétienté à la délivrance des Lieux-Saints, presque un siècle avant le commencement des croisades. Le 23 janvier 1002, Othon III mourait avant l'âge de vingt-deux ans, célibataire et sans héritier. Le 12 mai 1003, son précepteur, Sylvestre II, le suivait dans la tombe[2].

L'animosité des partis se réveilla de nouveau. Trente-trois jours après, Jean XVII, nommé Sicco, fut porté au trône pontifical par la faction de Tuscie et régna moins de six mois (mort le 7 décembre 1003). Ses deux successeurs Jean XVIII (1003-1009) et Sergius IV sont peu connus. Sergius et Crescentius (le jeune) étant morts en juin 1012, les comtes de Tusculum s'élevèrent contre le parti des Crescentius. Benoît VIII, fils du comte Grégoire de Tusculum, fut nommé à la pluralité des voix. Il rétablit l'autorité pontificale sur le territoire romain et régna avec prudence et vigueur. Ses mérites n'ont été dignement rehaussés que de nos jours (voir surtout Giesebrecht, t. II, p. 121, 169-170). En janvier 1014, Benoît VIII et l'empereur Henri II tinrent un grand concile à Ravenne. Le 14 février 1015, le pape couronna l'empereur et l'impératrice Cunégonde dans l'église Saint-Pierre. Ce grand et noble pontife alla lui-même, sur la demande de Henri II, consacrer la cathédrale de Bamberg, qui venait d'être reconstruite. Les plus grandes solennités eurent lieu à Pâques, le 17 avril. « Des fêtes mondaines d'une rare magnificence alternaient avec les fêtes religieuses, et plusieurs années après on se souvenait encore de cette solennité pascale que les deux premiers souverains de la chrétienté avaient célébrée ensemble sur le territoire franc. » Le pape se rendit ensuite à Fulde en compagnie de l'empereur, et y pontifia le 1er mai. Le même jour, il accorda l'exemption à l'évêché de Bamberg et le mit sous la protection de saint Pierre. L'évêque Eberhard et ses successeurs furent tenus

[1] Sur les Crescentius, voir Hœfler, I, 300-307. — Wilmans, dans *Ranke's Jahrbucher des deutschen Reichs*, t. II, II, p. 222.
[2] Floss, p. 41-52.

d'offrir annuellement au pape une haquenée blanche parfaitement caparaçonnée. Fulde fut aussi placée sous la protection spéciale de saint Pierre. L'amitié étroite qui existait entre le pape et l'empereur les élèvent tous deux dans l'opinion publique.

« Jusqu'ici l'histoire n'a point encore élevé de monument à Benoît VIII. Il le mérite pourtant de préférence à d'autres papes. Si décousus que soient les renseignements qui nous restent de lui, on y reconnaît cependant un homme qui comprenait sa mission de veiller aux intérêts de toute l'Eglise occidentale et qui n'épargna aucune peine pour recouvrer le prestige évanouï de sa dignité. Entre les pontifes éminents de l'époque des Othons, Grégoire V, Sylvestre II, et leurs plus grands successeurs Léon IX, Grégoire VII, Urbain II, ce pape forme le point de ralliement. C'est pour n'y avoir pas fait attention, qu'on a trouvé une intermittence dans le développement graduel de la puissance des papes[1]. » Ce fut Benoît VIII qui souleva l'Italie contre les Sarrasins et les défit sur terre et sur mer ; ce fut lui qui, pour mettre un terme aux cruautés des Grecs dans la basse Italie, appela (1016) les premiers Normands au service de ce pays. Les Grecs eurent l'avantage, et au commencement de 1021 ils avaient déjà attaqué les Etats de l'Eglise. Mais les secours de l'empereur ne se firent pas attendre. Il paraît que le pape resta avec l'empereur pendant toute cette expédition, car on doit le considérer comme l'âme de cette entreprise. Le 29 juin, il était au Mont-Cassin avec l'empereur; saint Odilon de Cluny y arriva bientôt après.

L'empereur et le pape résolurent de travailler ensemble à une grande réforme de l'Eglise. Benoît VIII, de même que son prédécesseur Jean XVIII, entra en relations intimes avec le monastère de Cluny[2], et fut constamment en rapports avec le grand Odilon et avec saint Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Au concile de Pavie (probablement le 1er août 1018), il rendit les plus sévères décrets contre le mariage des prêtres[3]. L'exécution d'autres plans fut arrêtée par sa mort. Benoît VIII mourut le 7 avril 1024, et l'empereur le 13 juillet de la même année, à Grona.

Romain, frère de Benoît VIII, précédemment « seigneur de tous les Romains, » mais bien inférieur à son frère, lui succéda sous le nom de Jean XIX. Le 26 mars 1027, jour de Pâques, il donna la couronne impériale à Conrad II, et le 6 avril il tint à Latran un grand concile. Canut le Grand, roi d'Angleterre et du Danemark, se trouvait alors à Rome avec Conrad. Ce pape étant mort dès le mois de janvier 1033, les comtes de Tusculum nommèrent pape un enfant de dix ans, Théophylacte, fils du consul Albéric, lequel était frère des deux papes précédents. Il se nomma Benoît IX. En même temps qu'il croissait en âge, il croissait prodigieuse-

[1] Giesebrecht, II, 172 (*Papst Benedikt VIII*, 172-179). *Benedikt's reformator. Richtung*, p. 184-189. — *Einleit. zu einer grossen Kirchenreform*, 190-200.

[2] *Vie de Gauzlin* (abbé de Fleury, puis archevêque de Bourges), publiée par E. Delisle. Orléans, 1853.

[3] Héfelé, IV, 638.

ment en immoralité. Une insurrection contre « le diable sur le siége de Pierre » le précipita du trône vers le nouvel an de 1044. L'évêque Jean de Sabine fut élu sous le titre de Sylvestre III, mais quinze jours après le parti de Tusculum l'obligeait à fuir. Il revint; abdiqua volontairement (1er mai 1045) en faveur du pieux et savant archiprêtre de Rome Jean Gratien, Grégoire VI, qui dut fournir au résignataire un dédommagement de 1,000 à 1,500 livres d'argent. — On comptait alors trois hommes en vie qui revendiquaient le titre de pape. Il était réservé à l'empereur Henri III d'éteindre le schisme et de donner à l'Eglise un nouveau chef.

Les trois compétiteurs furent déposés dans un concile réuni à Sutri[1] (1046) par Henri III. Et comme les Romains déclarèrent qu'ils n'avaient personne qui fût digne de monter sur le Saint-Siége, ils prièrent l'empereur de nommer un évêque d'Allemagne. Henri III, qui avait le vif sentiment de sa mission, accéda à leurs vœux et choisit l'évêque de Bamberg, Suitbert, qui prit le nom de Clément II (1046-1047). Ce pape fit refleurir la religion, mais il ne vécut que deux ans. L'empereur nomma ensuite, sur la demande des Romains, l'évêque de Brixen, Poppo (Damase II), qui mourut au bout de 23 jours (17 juillet-9 août 1048)[2]. Son choix tomba ensuite sur saint Bruno de Toul, proche parent de la maison impériale, et issu d'une famille de comtes alemanns, qui possédait des terres en Alsace. Confié dès son enfance au pieux évêque de Toul, il avait fait de grands progrès dans les sciences et dans la vertu. Il était entré ensuite à la cour de Conrad II, qu'il avait souvent accompagné en Italie, où il avait encore étendu le cercle de son savoir et de ses expériences. Toutes ces causes, jointes à la dignité de ses mœurs, lui avaient conquis l'affection générale et décidèrent Henri à le choisir pour pape. Il résista sérieusement à ses offres, et afin de mieux détourner l'empereur et les Romains de leur dessein, il fit la confession publique de ses péchés. Mais plus

[1] Engelhart, *Observationes de synodo sutriensi*. Erl., 1834. — Constantin Hœfler, *Die deutschen Pæpste*, 1839, I, 229. — Giesebrecht, II, 408-410. — Corn. Will, *Die Anfænge der Restauration der Kirche im eilften Jahrhundert*, 2e édit., 1859-1864, I, p. 4-7. — Héfélé, IV, 675. — Watterich, *De rebus ante Leonem IX in Urbe gestis, quæ sunt apud scriptores aliquot sæc. XI insignes*, I, 71-90.

[2] Sur Clément II et Damase II, voir Hœfler, I, 251-273. — Will, I, 6-19. Giesebrecht, II, 410, 430.

il s'abaissait, plus il donnait bonne opinion de lui. Il promit enfin d'accepter le pontificat à condition qu'il serait librement élu par le clergé et le peuple de Rome.

C'était là un point essentiel; car il fallait empêcher l'élection des papes de devenir un droit impérial. Henri accepta la condition. Bruno alla à Rome en qualité de pèlerin, et, dans un discours adressé au clergé et au peuple, déclara qu'il retournerait volontiers sur son siége épiscopal s'il n'était pas élu pape à l'unanimité. Il le fut et prit le nom de Léon IX. Avec lui commence une ère de prospérité; tout prend un nouvel essor, et l'Eglise est sauvée.

Persuadé qu'il ne pourrait pas de Rome agir d'une manière assez profonde, Léon IX (1049-1054)[1] voulut parcourir les diverses provinces de l'Eglise. En 1049, il réunit et présida en personne le grand concile de Reims. Les évêques français et ceux du voisinage y étaient mandés; mais leur mauvaise conscience en empêcha plusieurs d'y comparaître : ils prétextèrent la nécessité de suivre le roi à la guerre. Le concile ne laissa pas d'être très-nombreux. Le pape entendit les plaintes et jugea lui-même; il déposa un grand nombre d'évêques et d'abbés. Peu de temps après, il tint un autre concile à Mayence, afin de purger aussi l'épiscopat d'Allemagne. A Rome, dès le principe, il s'était élevé énergiquement contre la simonie et le concubinage. Dans toute l'Eglise on travailla désormais à ranimer la vie religieuse.

En 1053, Léon IX se vit contraint de faire la guerre aux Normands qui s'étaient emparés de plusieurs territoires appartenant à l'Etat de l'Eglise. Malgré tous ses efforts, il ne parvint pas à les recouvrer. Il marcha contre eux et fut fait prisonnier. Toutefois, afin de lui témoigner qu'ils l'honoraient comme le successeur de saint Pierre, le Normands se prosternèrent devant lui avec les marques du plus grand respect. Il travailla pendant sa captivité à éteindre le schisme. Dans les derniers jours de sa vie, il lisait assidûment l'Ecriture

[1] Léon IX, désigné pape par Henri III en décembre 1048, fut sacré le 12 février 1049, et mourut à Rome le 19 avril 1054. — *Leonis IX vitæ* (ab æqualibus conscriptæ), ap. Watterich, I, 93-177. — Hœfler, II, p. 1-214. — Th.-Fr.-Xav. Hunkler, *Leo IX und seine Zeit*. Mainz, 1851, p. 302. — Héfélé, IV, 678-738. — Will, I, p. 20-140. — Gfrœrer, VI, 586-733.

sainte en langue grecque, dont il avait sans doute contracté l'habitude dans ses relations avec l'Eglise d'Orient. Il portait constamment un cilice, pratiquait des jeûnes d'une austérité incroyable et dormait la tête sur une pierre. Ramené à Rome par les Normands, il mourut en 1054.

Un des grands mérites de saint Léon IX est d'avoir pris pour conseillers les hommes les plus remarquables de son siècle, surtout le moine Hildebrand. Ce religieux, fils d'un manœuvre de Saona, avait été formé à Rome sous la direction des hommes les plus habiles. Il venait de prendre la résolution d'entrer dans le sacerdoce, lorsqu'il fut témoin du grand scandale qu'excita l'usurpation du Saint-Siége par le pouvoir civil. Ce spectacle le décida à se rattacher au parti rigoureusement ecclésiastique. Il fit le voyage d'Allemagne avec Grégoire VI (excellent homme d'ailleurs), prêcha à la cour impériale et fut universellement admiré. En quittant l'Allemagne, il se retira au monastère de Cluny, alors très-florissant. Il s'y affermit encore davantage dans la piété et fut vénéré de tous les moines pour sa science et sa vertu. C'est là que Léon IX l'ayant rencontré pendant son séjour en France, avait apprécié l'élévation de son esprit. Il l'avait emmené à Rome et en avait fait son conseiller intime.

Hildebrand n'était encore que sous-diacre. Mais tel était son crédit qu'après la mort de Léon il fut chargé d'aller en Allemagne demander un pape parmi l'épiscopat de ce pays. Les évêques réunis en concile proposèrent Gebhard, évêque d'Eichstædt, homme vertueux et très-versé dans les affaires. Henri III refusa d'abord de le laisser partir, car il passait pour un des soutiens du trône germanique. Hildebrand insista, et Gebhard devint le pape Victor II[1]. Il fixa sa résidence à Rome, afin de pouvoir planer sur l'univers entier, et envoya dans les diverses nations des légats chargés de veiller au maintien rigoureux des lois ecclésiastiques. Hildebrand

[1] Sur Victor II (13 mars 1055 jusqu'au 28 juillet 1057, voir Watterich, I, 177-188. — Le même, *Stephani X vitæ* (2 août 1057, mort le 29 mars 1058), p. 188-202. — C. Hœfler, II, 217-268. — Giesebrecht, II, 505, 510, 511, 520-525. — C. Will, *Restauration*, II, 1-95. (Le même, *Victor II als Papst u. deutscher Reichsverweser*, dans *Tub. theol. Quartalschrift*, 1862, p. 185-243.)

fut envoyé en France, où la simonie et autres vices détestables déshonoraient le clergé. — Le plus célèbre concile tenu par Hildebrand fut celui de Lyon. Déjà six évêques venaient d'y être déposés lorsqu'un grave soupçon vint à planer sur l'archevêque lui-même. Son affaire allait être examinée, lorsque les témoins de ce dernier, corrompus par lui, se retirèrent. L'archevêque assista cependant à la séance qui le concernait. Quand son tour fut venu, d'un ton d'assurance, il demanda qu'on produisît des témoins pour le convaincre de simonie. On alla chercher les témoins; mais ils ne firent aucun aveu. Hildebrand s'approchant alors tout près du visage de l'archevêque : « Croyez-vous aux trois personnes divines? lui demanda-t-il. — J'y crois, répondit l'archevêque. — Dites alors : Gloire soit au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit. » — L'archevêque essaya de le faire, mais il ne put prononcer le nom du Saint-Esprit. Il se jeta alors aux pieds d'Hildebrand et confessa son crime. Cet aveu fit une telle impression, que quarante-cinq évêques et vingt-sept prélats se déclarèrent spontanément simoniaques et abdiquèrent[1].

Décédé en 1057, Victor eut pour successeur un autre Allemand, Etienne X (IX), que Léon IX avait amené à Rome (Frédéric de Lorraine)[2]. Il avait d'abord enseigné dans une église de Lorraine, et Léon IX, ou son successeur, l'avait nommé chancelier de l'Eglise romaine. Entré ensuite au monastère du Mont-Cassin, dont il était devenu abbé, c'est de là qu'il avait été promu au Saint-Siége. Il déploya la même activité que ses deux prédécesseurs et confirma les lois sur la simonie et le concubinage. Un de ses plus grands mérites est d'avoir élevé au rang de premier cardinal, Pierre Damien (d'Ostie), lequel n'accepta que sous la menace d'excommunication : le plus illustre représentant du génie ascétique se trouvait élevé dans un poste éminent et tout rapproché du pape. Ses services répondirent à la dignité de sa charge.

Victor II avait ordonné avant de mourir qu'on ne lui donnât point de successeur avant qu'Hildebrand fût revenu de sa légation. Pierre Damien allait trouver maintenant une

[1] Il est plus vraisemblable que six évêques seulement furent alors déposés. — Héfelé, tom. IV, p. 745.
[2] C. Hœfler, II, 269-286. — C. Will, II, 129-141.

occasion favorable de se sacrifier pour l'Eglise. La sévérité qui régnait alors déplaisant à un grand nombre, le parti de Tuscie essaya de hisser sur le siége papal le malheureux Jean de Veletri (Benoit X)[1]. Il fut élu contre l'ordre exprès de Victor d'attendre le retour d'Hildebrand, ou plutôt sa nomination ne fut que fictive. Pierre, refusant de le reconnaître, se retira avec quelques cardinaux pour attendre l'arrivée d'Hildebrand. Il revint au moment où Nicolas II fut élu[2] (1058-1061). Cette élection était indubitablement valide, et Jean disparut bientôt, chassé par la honte et le repentir.

Une nouvelle loi sur les élections du pape, née surtout des envahissements éternels du Saint-Siége par le parti de Tuscie, parut sous Nicolas II. Suivant cette loi, le pape devait être élu par les seuls cardinaux ; le clergé et le peuple romain se borneraient à donner leur consentement. On y avait cependant ajouté : *Salvo honore imperatoris,* touchant le droit de confirmation reconnu à l'empereur. Cette loi avait pour but de restreindre l'influence désastreuse du peuple, et de ne maintenir que celle des hommes les plus habiles et les plus honnêtes, les cardinaux. L'élection du pape était en même

[1] Apud Watterich, I, 202-205.

[2] Sur Nicolas II, voir *Vitæ*, ap. Watterich, I, 206-235, où sont réunis les divers renseignements des contemporains, entre autres le décret électoral de Nicolas II, *Statutum de electione papæ* (avril 1059) : « Decernimus atque statuimus, ut obeunte hujus romanæ Ecclesiæ universalis pontifice, inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes, salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Henrici, qui in præsentiarum rex habetur, et futurus imperator Deo concedente speratur, et successorum illius, qui ab hac apostolica Sede personaliter hoc jus impetraverint, ad consensum novæ electionis accedant : ut nimirum, ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat, religiosi viri cum reverentissimo filio nostro rege Henrico præduces sint in promovenda pontificis electione, reliqui autem sequaces. Eligant autem de ipsius Ecclesiæ (id est romanæ) gremio, si reperitur idoneus ; vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur. » — Pertz, tom. II, *Leges*, app. p. 176. — Ed. Cunitz, *De Nicolai I decreto de electione pontific. romani dissert. histor. crit.* Argentor., 1837. — C. Hœfler, II, 304-306. — Héfelé, IV, 757-763. — Korn. Will, *Nikolaus II Dekret uber die Papstwahl*, dans *Histor. pol. Blatter*, XLIX, p. 466-474. C. Will, *loc. cit.*, II, 155-221. — Will pense que le décret électoral de 1061 contre l'influence de l'empereur subit d'importantes modifications, mais ne fut pas supprimé. — Entre Hœfler et Gfrœrer, qui pensent que le premier décret électoral fut supprimé, et Héfelé, qui est d'un avis opposé, Will prend un parti intermédiaire.

temps rendue indépendante de la cour impériale. S'il avait été opportun de demander des papes aux empereurs, il n'eût pas été convenable que leur nomination devînt un droit impérial; car de mauvais empereurs auraient pu en abuser.

Les Normands, excommuniés par Léon IX, prièrent Nicolas II de lever l'excommunication, promettant en retour de recevoir de lui en fiefs toutes leurs possessions italiennes, c'est-à-dire de se reconnaître ses vassaux et comme tels de s'obliger à le défendre. Victor II avait donné en fiefs à Robert Guiscard l'Apulie, puis la Sicile, qu'il avait fallu d'abord conquérir. Cet esprit ecclésiastique s'était propagé de Rome dans toute l'Italie.

Milan faisait cependant exception. L'archevêque Gui n'avait pas craint d'excommunier les quatre personnages dont nous venons de parler, c'est-à-dire ceux qui étaient les plus zélés pour le maintien des lois ecclésiastiques. Nicolas II envoya à Milan Pierre Damien et un autre légat pour examiner l'état des choses. L'archevêque, aidé de son mauvais clergé, souleva contre Pierre une insurrection populaire, en l'accusant de vouloir restreindre la liberté de l'Eglise milanaise. Pierre, quoique menacé de mort, parla au peuple avec courage et parvint à le calmer. Il aurait déposé l'archevêque et ses prêtres s'il ne s'était pas aperçu que l'Eglise de Milan serait presque entièrement privée de pasteurs. L'archevêque se laissa imposer volontairement une pénitence; il en fut de même des autres en proportion de leur délit; les mauvais prêtres furent suspendus, et les bons seuls maintenus dans leur fonction. Tous durent promettre qu'à l'avenir ils observeraient fidèlement les lois de l'Eglise.

A Pavie et à Asti, le peuple ferma la porte de l'église à l'évêque pour cause de simonie. Une grande animosité régnait également à Verceil et à Plaisance entre l'évêque et le peuple. Les moines de Saint-Gualbert de Vallombreuse, qui se trouvaient à Florence, s'élevèrent aussi avec force contre l'évêque de cette ville, qui envoya contre eux des mercenaires. Le peuple prit parti pour les moines, et Hildebrand, arrivant enfin, apaisa le tumulte. Tout le peuple avait en horreur la simonie et le concubinage des clercs : deux vices qui sont toujours un signe de la décadence de la discipline.

La révolte du peuple était une protestation non-seulement contre ce double scandale, mais encore contre l'immoralité générale du clergé contemporain.

Nicolas II mourut en 1061. Les cardinaux, suivant la nouvelle loi électorale, lui donnèrent pour successeur Anselme, évêque de Lucques, qui se nomma Alexandre II[1]. C'était le même qui, en 1046, avait été à la tête du mouvement milanais sous le nom de chevalier Anselme. Cet homme, tout rempli du Saint-Esprit, fut donc promu à la dignité pontificale. Une lutte violente éclata alors : un antipape fut créé, et ces deux hommes furent les représentants du bon et du mauvais génie au sein de l'Eglise.

A peine la nouvelle de la mort de Nicolas II se fut-elle répandue dans la haute Italie, que l'on songea aussitôt à obtenir un pape qui soutiendrait ou du moins laisserait en repos le parti des relâchés. Les évêques de la haute Italie s'assemblèrent et convoquèrent tous les mauvais clercs. Ils exprimèrent l'espoir de recevoir cette fois un pape qui condescendrait à leurs faiblesses. Les représentants de cette assemblée se transportèrent en Allemagne, où un concile fut assemblé. Henri IV y fut couronné et nommé patrice de Rome. Sur ces entrefaites, la nouvelle arriva qu'Anselme de Lucques était devenu pape. On objecta qu'ayant été nommé sans l'assentiment de l'empereur, son élection était invalide. Le gouvernement était alors aux mains de la veuve Agnès, mère de Henri IV. Trompée, elle consentit à ce qu'un pape fût nommé à Bâle, et Cadalous de Parme y fut élu par des évêques allemands et italiens.

Dès que Rome en fut informée, Pierre Damien écrivit à cet antipape et lui déroula le tableau de sa vie pour lui montrer combien il était indigne de s'asseoir sur le siége pontifical. Il faisait en même temps l'apologie de l'élection d'Anselme. « A Rome aussi, lui disait-il, il s'est formé un parti qui demande

[1] Sur Alexandre II (1er octobre 1061 au 21 avril 1073), cf. *Vitæ*, ap. Watterich, I, 235-290. — W. Giesebrecht, *Annales Altahenses. Eine Quellenschrift zur Geschichte des eilften Jahrhunderts*, hergestellt par W. G. Berl., 1841. — Hefelé, *Conc. Gesch.*, IV, 784-831. — Surtout Gfrœrer, *Gregor VII und sein Zeitalter*, tom. I et II, p. 1-670. Cet ouvrage, qui se rattache à l'*Histoire ecclésiastique* du même auteur, commence à l'an 1056.

un pape plus indulgent que ceux qui ont existé depuis Léon IX, et voilà pourquoi les cardinaux ont dû précipiter l'élection. » Cependant l'antipape était là ; appuyé par l'Allemagne et par les évêques de la haute Italie qui lui envoyèrent des troupes, il entra deux fois à Rome, et deux fois on en vint aux mains. Alexandre II était soutenu par Béatrix de Toscane, ou plutôt par son second mari Godfroi, et par les Normands. A partir de là, les rênes du gouvernement tombèrent aux mains de Hannon, archevêque de Cologne, esprit pénétrant, âme religieuse, qui n'hésita pas longtemps à reconnaître qu'Alexandre II était le pape légitime. Il fut donc reconnu en Allemagne, et Cadalous, destitué de son principal appui, succomba. Cependant la lutte se poursuivait dans les villes lointaines, à Milan surtout, et la bonne cause semblait désespérée. Le chevalier Landolph était devenu phthisique à force de prêcher. Ariald fut chassé de Milan et bientôt après assassiné : il était tombé au pouvoir des méchants qui lui firent endurer tous les supplices. Maintenant que le chevalier Anselme était devenu pape, la bonne cause semblait perdue à Milan. Heureusement, le chevalier Herlembald, frère de Landolph, se mit à la tête des gens de bien. Il jouissait d'un grand crédit parmi le peuple, et Alexandre II lui avait envoyé avec le drapeau de saint Pierre la mission de combattre contre les ennemis du Christ. Il marcha désormais sur les traces de son frère. On attenta à sa vie, de même qu'on avait attenté à celle d'Ariald, qui avait été honoré comme un saint immédiatement après sa mort. Mais Alexandre II le soutint, et grâce au souvenir d'Ariald, le bon esprit l'emporta à Milan. Cet exemple fut suivi par les autres villes d'Italie, et c'est ainsi que déjà sous le règne d'Alexandre II la barbarie fut complètement vaincue. Ce qui eut lieu sous Grégoire VII n'offrait plus rien de nouveau, la lutte était déjà apaisée au dedans ; si l'on combattit vivement sous son règne, c'est parce que Henri IV parut sur le théâtre de la lutte.

Les ascètes et les moines avaient été les principaux promoteurs de cette lutte contre l'esprit du mal, mais il s'y était glissé plus d'un élément impur. Plusieurs de ceux qui défendaient le parti des moralistes sévères avaient formé une espèce de société secrète dont les menbres recherchaient

partout les évêques corrompus et les mettaient au pilori. Or, toute société secrète, politique ou religieuse, est préjudiciable, quelque bonne fin qu'elle se propose. Dans l'Eglise, elle prend volontiers un caractère hérétique, et, sans l'avoir d'abord voulu, elle cause les plus grands dommages. Alexandre II le reconnut, et dans un concile de 1063, où furent renouvelés et inculqués les décrets des papes précédents sur la simonie et le concubinage des clercs, on obligea les moines et les ascètes à s'en tenir scrupuleusement à leur règle, qui leur interdisait de s'immiscer sans vocation dans les grandes affaires. Interrogés, ils devaient répondre dans leurs cellules, mais il leur était sévèrement défendu d'errer dans les villes, les bourgs et les villages.

Si triste que fût l'aspect général des neuvième et dixième siècles, la première moitié du onzième offrit plus d'une amélioration heureuse. L'Eglise courait l'un des plus terribles dangers dont elle eût jamais été menacée; en plusieurs endroits elle était au bord de l'abîme. La rudesse, la barbarie, la corruption l'avaient réduite à cet état. Or, voici les conclusions que nous en devons tirer.

La première, c'est qu'il ne faut jamais désespérer du triomphe définitif de l'Eglise, puisque sa situation ne fut jamais plus critique. Elle triompha sans provoquer de schisme, parce que le bon esprit qui l'animait l'emporta sur le génie du mal. Or, ce qu'elle put alors, elle le pourra toujours; car elle en a reçu la promesse.

Deuxièmement, les moyens qu'elle employa pour secouer le fardeau qui lui avait été imposé du dehors, sont éminemment instructifs.

Le christianisme, à la fin de notre période, présentait en Allemagne le plus magnifique épanouissement. De là les mesures prises alors contre les clercs simoniaques. On avait compris que l'Eglise étant une société spirituelle, les charges ne s'y doivent point obtenir par des artifices matériels. Ce zèle contre la simonie fait honneur à l'Eglise d'Allemagne. Les clercs concubinaires étaient l'objet du mépris général. Les fidèles se sentaient dignes de toute la sollicitude du clergé.

Comme on comprenait aussi que l'Eglise avait besoin,

pour atteindre son but, d'absorber toute l'activité des ecclésiastiques, la haine des prêtres dépravés se généralisait de plus en plus. C'étaient là les heureux fruits de la mort d'Ariald! Non moins utiles furent les travaux de Romuald, Gualbert et autres; leur action, restreinte en apparence, fut d'une portée universelle; ils élevèrent le niveau de l'Europe entière. Mais ce fut leur attachement au pape qui assura le succès de leurs efforts; sans lui, ils seraient tombés en proie à l'hérésie et à des maux plus terribles encore. Léon IX inaugure tout une série de grands pontifes auxquels cette époque est redevable de sa restauration.

§ 9. **Histoire des ordres religieux**[1].

En Italie et en Gaule, au début du cinquième siècle, les ordres religieux avaient poussé de solides racines sur une vaste étendue de terrain. De l'Italie saint Augustin les transplanta en Afrique. Nous avons vu que les travaux des moines avaient fait une vive impression sur son âme et puissamment contribué à sa conversion (t. I, p. 505). L'idée monastique, profondément ancrée dans tout son être, forma

[1] Voir t. I, p. 572-587. *Vita S. Benedicti* (mort en 543), auct. Gregorio Magno (*Dialogor.*, lib. II). — Avec de nombreuses notes, ap. Muratori, *Script. rer. ital.*, IV, p. 185-239. — Ben. Hæften, *S. Benedictus illustratus sive disquisitionum monasticarum libri XII.* Antv., 1644 (1664), in-fol. — *Coronica general de la orden de San Benito,* por Ant. de Yepes. Pampelona et Valladolid, 1609-1621, 7 vol. in-fol. (Cette histoire, qui est la plus détaillée, finit en 1169); l'ouvrage suivant peut, à certains égards, en être considéré comme la continuation : R. Escalona, *Hist. del real Monast. de Sahagun.* Madr., 1782, in-fol — J. Mabillon (et L. Dacherii), *Acta sanctor. ordinis S. Bened.* Par., 1668-1702, 9 vol. in-fol. (finit en 1100).— J. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti.* Paris, 1703-1713, (5) 6 vol. in-fol. (jusqu'en 1116); in-fol. 6 vol., Martene, 1739 (Lucca, 1736-1745, 6 vol.). — Ed. Martene, *Commentar. in regulam S. Benedicti.* Par., 1690 (95). — *Commentaire littéraire, histor. et moral sur la règle de S. Benoît,* par D. Aug. Calmet. Par., 1734, 2 vol. in-4°. — Gabriel Bucelini, *Annales Benedictini.* Aug. Vindel., 1656, in-fol. — *Menologium benedictinum.* Feldkirch., 1655. — Mag. Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis S. Benedicti,* in IV part. distrib. Aug. Vind., 1754. — Ch. Brandes, *Benediktinerbibliothek,* 3 vol. *Leben, Regel und Erklærung d. R. d. heil. Benedikt.* Eins., 1857-1858. — Petr. Lechner, *Leben des heil. Benedikt.* — Montalembert, *les Moines d'Occident.* Paris, Lecoffre. — Mœhler, *Geschichte des Mœnchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung.*

dès lors comme une partie constitutive de sa nature spirituelle, et devait tendre nécessairement à se réaliser au dehors. Touché de repentir, il se retira d'abord avec quelques amis dans une solitude absolue, puis, comme simple prêtre, institua à Hippone une véritable confrérie de moines, à laquelle, devenu évêque, il en joignit une seconde composée de tout son clergé. Peu d'hommes dans l'histoire ont exercé sur leurs contemporains et sur les générations de plusieurs siècles une telle influence que saint Augustin, comme il en est peu également qui aient su féconder les esprits d'une manière aussi profitable et les occuper à des œuvres aussi élevées. Si dans le dogme et dans la spéculation, il descendit à des profondeurs non encore scrutées jusque-là, il dota la vie religieuse d'une institution qui, malgré tous les changements qu'on y a faits, subsiste encore de nos jours. L'établissement monastique qu'il introduisit à Hippone s'accrédita dans toute l'Afrique, de même que le lien qu'il établit entre la vie sacerdotale et monastique fut décisif pour l'Afrique et l'Europe.

L'Eglise d'Afrique transmit à l'Espagne les mœurs monastiques qu'elle avait reçues de saint Augustin, ou plutôt l'Espagne renouvela ce qu'elle avait possédé autrefois et ce qui avait été emporté par les malheurs des temps[1]. Cependant, si nous en croyons les auteurs espagnols, plus d'un siècle et demi s'était écoulé depuis l'établissement des ordres monastiques en Afrique, et vers l'an 570 il n'y avait encore en Espagne que des ascètes et des ermites ; car à l'époque même où la vie en commun se propageait activement dans les autres pays, l'Espagne était envahie et affreusement saccagée par diverses hordes germaines, qui, imbues des idées ariennes, y comprimirent jusqu'à l'existence du catholicisme. Ce temps était donc peu favorable aux institutions de cette sorte. Ce ne fut que longtemps après le départ des Vandales, après la conversion des Suèves, et alors que les Visigoths eux-mêmes furent amenés à se réunir à l'Eglise, que l'Afrique, souvent agitée, envoya saint Donat en Espagne, avec une compagnie de soixante-dix moines. Donat fonda dans le royaume de Valence le monastère de Servita (*monast. Servi-*

[1] *Epist. Siricii ad Himer.* Le chapitre VI traite des monastères.

tanum, en 563), qui se multiplia rapidement dans toutes les directions.

L'exemple de la Bretagne nous est une preuve que si les ordres religieux tardèrent si longtemps à s'implanter en Espagne, la cause en fut dans les obstacles extérieurs qui entravèrent leur mouvement naturel. La Bretagne, celle des possessions romaines la plus avancée vers le septentrion et plus éloignée par conséquent de la source des ordres religieux, les avait cependant reçus bien auparavant. L'histoire ne dit point par qui l'institut monastique fut introduit chez les Bretons; mais il est indubitable que vers la fin du quatrième siècle il y trouva des dispositions favorables et se révéla par des établissements particuliers. Les fameux hérésiarques Pélage et Célestius étaient des moines bretons, et il est dit expressément de ce dernier qu'après avoir exercé quelque temps la profession d'avocat, il écrivit d'un couvent des lettres à sa famille.

Vers 410, parut en Occident une congrégation de moines qui allaient mettre l'Eglise latine en mesure de rivaliser avec l'Eglise grecque. On y vit bientôt habiter ensemble des hommes de différentes langues. Cet institut fut créé par saint Honorat sur l'île de Lérins, dont la circonférence est d'environ une lieue: elle est située vis-à-vis de la ville d'Antibes, aujourd'hui Saint-Honorat. Autrefois habitée, et ayant même servi d'emplacement à une ville dont il ne restait plus que des vestiges même au temps de Pline, ce n'était plus alors qu'un lieu sauvage et le repaire des serpents. Saint Honorat, qui allait l'habiter désormais et lui donner son nom pour une longue suite de siècles, était né d'une illustre famille gauloise, et fut redevable à la sagacité et à l'affection de son père du savoir étendu qu'il possédait, et que la Gaule, riche alors en écoles savantes, pouvait parfaitement lui donner. Il avait montré dès son enfance un goût prononcé pour la vie ascétique. Après s'être longtemps fourvoyé, il avait enfin trouvé à Lérins le repos qui le fuyait. Il emmena avec lui une suite nombreuse d'amis. Les serpents cédèrent leurs demeures aux nouveaux venus; la terre se montra propice à ceux qui la cultivèrent; l'île revêtit un aspect serein, et de toutes les contrées de l'Europe on y vit affluer des religieux épris de

l'ascétisme. Telle fut l'origine de cette abbaye qui allait opposer aux invasions imminentes des barbares la plus opiniâtre résistance, devenir l'asile des sciences, l'école des plus dévoués et des plus dignes princes de l'Eglise, la mère enfin d'une multitude de saints. Honorat mourut archevêque d'Arles, en 428.

Quelques années plus tard, en 415 peut-être, Jean Cassien, après avoir vécu longtemps en Orient, surtout en Egypte, observé les plus saints d'entre les religieux et partagé leur genre de vie, fondait à Marseille deux couvents, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Saint Castor, évêque d'Aoste, voulut doter sa ville d'un établissement semblable, qui exerça une grande influence, par cette raison principale que saint Castor avait prié Cassien de lui tracer la règle que, dans son expérience, il croirait la plus convenable. Cassien avait répondu à sa demande en consignant les observations qu'il avait faites en Orient dans deux ouvrages qu'il dédia à Castor, ouvrages substantiels et souvent utilisés depuis. Le premier, les *Institutions*, décrit la vie extérieure; le second, les *Conférences* (collations), fait connaître l'esprit et la sagesse des moines qu'il a visités[1].

Ainsi, après un laps de temps remarquablement court, l'Orient et l'Occident fourmillaient d'ordres religieux. On est vraiment frappé de la rapidité avec laquelle ils se propagèrent quand on parcourt les chiffres consignés dans les anciens auteurs[2].

En Occident, où leur nombre et leur importance allèrent sans cesse en grandissant, ils furent transformés par saint Benoît, né à Nursie vers 440, peu de temps avant la domination des Ostrogoths en Italie. Envoyé à Rome pour y achever ses études, Benoît fut tellement effrayé de la grossièreté et de la dissolution de ses condisciples, qu'il se retira dans la solitude. On le découvrit quelque temps après, et plusieurs s'attachèrent à lui. Après avoir réglé ou restauré plusieurs couvents, il fonda en 529 le monastère du Mont-Cassin, et son ordre se propagea de là dans toute l'Europe.

En ce qui concerne leur genre de vie, les religieux de saint

[1] Voir les ouvrages à consulter, t. I, p. 572-587.
[2] Thomassin, I, 3, cap. XII-XXV; cap. XXIII, n. 10 sur les chiffres.

Benoît se levaient vers trois heures du matin pour chanter les louanges de Dieu. La journée était partagée de manière à être remplie par l'office public ou privé, et par le travail. Le travail, qui occupait huit heures de la journée, était prescrit comme un devoir essentiel; on voulait que chacun gagnât lui-même sa subsistance. Chaque religieux avant son entrée avait appris un art ou un métier, ou du moins il l'apprenait une fois religieux. Tous les travaux nécessaires à l'entretien du monastère étaient exécutés par les moines. La nourriture était très-simple ; on servait deux sortes de mets (*pulmentaria*), entre lesquels chaque religieux pouvait choisir. Le *pulmentarium* était une marmelade de fèves ou de lentilles. On servait en même temps des fruits, puis une livre de pain et une *hémine* de vin. La viande des animaux à quatre pieds était complètement interdite ; il était défendu de prendre aucune nourriture hors du couvent. Le vêtement se composait d'une tunique avec un capuchon et un scapulaire, afin de ménager la tunique pendant le travail. Chaque moine avait deux tuniques, qui furent d'abord de couleur blanche, et ensuite de couleur noire. C'était le costume des habitants pauvres de la campagne. Le lit était une paillasse.

Le couvent était régi par un abbé nommé à vie par le personnel de l'établissement. Il devait être le plus digne de tous. Dans les affaires particulièrement graves, il était tenu de réunir tous les moines; mais c'était lui qui décidait en dernier ressort. Sous lui était le *præpositus,* puis les doyens, dont chacun était établi sur dix moines. Le cellérier s'occupait des malades, des étrangers et de la nourriture.

La profession était précédée d'une année de noviciat. Le trait caractéristique de l'ordre des Bénédictins consistait en ce que, une fois entré dans une des maisons de l'ordre, il y fallait rester. — Saint Benoît tempéra la rigueur de la règle orientale. Avant lui, les moines d'Occident n'avaient point de règles, par conséquent point d'ordre fixe. Chaque maison avait son règlement spécial, qu'elle modifiait très-souvent. Il n'en fut plus ainsi désormais; les individus perdirent le droit de faire des changements arbitraires, et la discipline des couvents y gagna en solidité et en précision.

La règle de saint Benoît se propagea avec une étonnante

rapidité. De son vivant même, elle pénétra en Sicile et en Gaule, par l'entremise de son disciple Maurus. Saint Grégoire en faisait un grand éloge, et elle fut tellement estimée dans la suite, qu'on l'appela « la sainte règle » inspirée par le Saint-Esprit. Saint Augustin la fit connaître en Angleterre, et elle existait déjà en Allemagne avant saint Boniface; mais ce fut lui surtout qui l'accrédita en convoquant des conciles pour la faire adopter. Les conciles tenus sous Charlemagne décidèrent qu'elle serait seule en vigueur. Césaire d'Arles et Colomban avaient également fondé des monastères, mais leur règle se perdit.

On appelait oblats les enfants que leurs parents offraient aux monastères. De tels cas étaient fréquents. Tant que les familles n'obéirent qu'à des considérations religieuses, ces oblats devinrent la plupart des hommes distingués, car la volonté de leurs parents était pour eux la volonté de Dieu. Il n'en fut plus de même dans la suite. — Les frères convers n'entraient au couvent que dans un âge déjà avancé, soit pour faire pénitence, soit parce que l'expérience qu'ils avaient du monde les en avait dégoûtés.

Des prêtres, il n'y en avait qu'en petit nombre dans les couvents primitifs; mais l'abbé, étant obligé de célébrer les offices divins, l'était nécessairement. La raison pour laquelle on n'acceptait pas volontiers les prêtres, c'est parce que leur état exigeait une foule de distinctions. Mais lorsque les Bénédictins furent employés comme missionnaires, il leur fallut augmenter de plus en plus le nombre des prêtres. Ainsi, dans les dixième et onzième siècles, on donnait le nom de convers à un moine laïque qui s'occupait surtout des travaux manuels[1]; les prêtres se consacraient à la prière, aux sciences et aux missions.

Désormais on vit des hommes de toutes les conditions, même des plus élevées, entrer dans l'ordre des Bénédictins. Au huitième et au neuvième siècles, neuf rois se firent moines dans la seule Angleterre. Le nombre des reines, des princesses et des princes, des ducs et des comtes qui entrèrent

[1] On les appelait aussi *barbati*. Selon Mor. Kerker, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau*. Tub., 1863, Guillaume fut le premier qui introduisit l'institut des laïques convers ou *fratres barbati*, p. 135-143.

dans l'ordre est incalculable. Ceux qui en étaient empêchés par leur position, et ils étaient nombreux, prenaient l'habit de l'ordre au lit de la mort. Il est prodigieux le nombre de ceux qui étaient en union de prières avec les Bénédictins.

Il n'est donc pas étonnant s'ils produisirent des fruits extraordinaires, ou plutôt si l'histoire de cet ordre se confond avec l'histoire de l'époque, qui lui doit ce qu'elle renferme de bons éléments. Les plus grands évêques étaient bénédictins ; toute œuvre intellectuelle, toute idée féconde avait là sa source. On trouve des diocèses qui prenaient régulièrement leurs évêques dans les couvents. A Salzbourg, Frising, Wurzbourg, Brême, c'étaient les Bénédictins qui nommaient l'évêque de ces villes, de même que l'archevêque de Cantorbéry et autres évêques d'Angleterre. En Allemagne, la synonymie de ces deux termes : monastères et églises cathédrales vient de ce que la plupart des évêques étaient tirés des couvents de Bénédictins. Le sol une fois défriché, l'ordre atteignit à son plus haut degré de développement et se consecra tout entier à la culture de l'esprit, aux sciences. C'est de lui que sont sortis les meilleurs auteurs, tels que saint Anselme et Lanfranc, le vrai fondateur de la théologie scolastique. C'est lui qui imprima aux sciences l'élan qu'elles prirent alors. Grégoire VII, qui renouvela la face de la terre, était bénédictin ; c'est dans l'ordre de saint Benoît qu'il avait été formé et qu'il avait puisé cette vigueur et cette persévérance avec lesquelles il opéra ces choses si merveilleuses.

Un ordre si répandu ne pouvait échapper à tous les vices de l'époque. Il en souffrit même beaucoup ; mais comme il portait en lui-même une force de rajeunissement inépuisable, il se relevait toujours si tôt que les temps le permettaient. Il y eut même quelques évêques qui exercèrent une influence fâcheuse sur la discipline monastique de leurs diocèses, soit en s'arrogeant le droit de nommer les abbés, soit quand ils visitaient les couvents, en se faisant suivre d'un long cortége qui devenait une cause de scandale, soit même en les pillant quelquefois. Mais les monastères allaient bientôt obtenir des papes et des souverains des priviléges qui les préserveraient de ces sortes d'empiètements.

Ces priviléges, qui ne devaient être d'abord qu'une sauve-

garde, se transformèrent peu à peu en une exemption qui enleva les couvents à la juridiction et à la surveillance des évêques. Mais elle n'eut lieu que tardivement et ne fut accordée dans le principe qu'à un petit nombre de monastères. Les suites en étaient fort douteuses, car un bon évêque ne pouvait plus exercer sur eux son action bienfaisante, et le pape, trop éloigné, n'apprenait souvent les désordres que lorsqu'ils étaient irrémédiables. Au moyen-âge, cependant, l'exemption était généralement opportune.

Les couvents eurent aussi beaucoup à souffrir des laïques. Les revenus en étaient souvent donnés par les princes à des gens qu'ils voulaient récompenser de leurs services. Ceux-ci étaient sans doute obligés de fournir le nécessaire aux moines et de maintenir la discipline; mais ils le faisaient rarement, et les religieux se virent plus d'une fois réduits à la dernière pauvreté; la discipline, l'esprit monastique s'éteignaient. Ces sortes d'abbés laïques[1] existèrent dès le temps de Charles Martel, et même de Charlemagne, et ils ne firent que se multiplier. Joignez-y les incursions désastreuses des barbares, surtout pendant l'époque malheureuse du dixième siècle. Puis, il est dans les habitudes de l'homme de ne se point maintenir toujours à la même hauteur, et quand les chefs eux-mêmes se corrompent, il en naît un désordre auquel on remédie difficilement. Il ne faut donc point s'étonner s'il s'élève de temps en temps des plaintes contre la décadence des mœurs dans les monastères.

[1] La confiscation partielle des biens ecclésiastiques (des évêchés et des couvents) avait déjà lieu à cette époque. (Cf. *Sæcularisation des Kirchenguts unter den Karolingern* par Paul Roth, dans *Munchner Histor. Jahrb. fur* 1865, p. 277-298. Le même, *Geschichte des Beneficialwesens*. Erlang., 1850; *Feudalitæt und Unterthanenverband*, Weimar, 1863.) Suivant Roth, on confisquait les propriétés des églises et des couvents dont les revenus dépassaient le nécessaire. Pépin et Charlemagne leur rendaient de quoi subvenir à leur entretien. Ce n'était point ce qu'on a appelé de nos jours une sécularisation, mais un partage, *divisio*. La raison ordinaire qu'on faisait valoir était la détresse de l'Etat. C'est le motif que les rois francs donnaient sans détour, et l'Eglise l'admettait soit tacitement soit expressément. Contre Waitz, Roth soutient que la confiscation n'eut lieu que sous les fils de Charles Martel. Selon lui, une seconde confiscation aurait été empêchée sous Charlemagne par Paulin d'Aquilée. — Comme les données sur cette question émanent du neuvième siècle, il faut rejeter comme nulle celles où il est dit que l'évêque Eucher d'Orléans avait vu en enfer, dans une vision, l'envahisseur des biens ecclésiastiques, Charles Martel.

Mais, nous l'avons dit, l'ordre des Bénédictins trouvait en lui-même la force de se relever, et c'est ce que firent notamment saint Benoît d'Aniane[1] et Guillaume de Hirschau. — Benoît, né vers 745, était fils d'un comte de Maguelone en Languedoc, et avait passé quelque temps à la cour de Pépin et de Charlemagne avant d'entrer chez les Bénédictins. Il fonda ensuite à Aniane un couvent, qui fut d'abord si pauvre qu'il n'avait qu'un calice de verre; ce calice, dans des temps plus heureux, fut remplacé par un calice d'étain. Mais l'esprit élevé qui animait saint Benoît le fit bientôt connaître au loin; plusieurs hommes accoururent à lui, et le couvent devint bientôt assez riche pour que saint Benoît pût avant sa mort venir en aide à d'autres monastères[2]. Charlemagne et Louis le Pieux secondaient cette réforme, et Louis le nomma supérieur de tous les monastères. Sa réforme ne consistait point à donner de nouvelles lois, mais à renouveler l'ancien esprit. Elle s'étendit fort loin. Des moines formés par saint Benoît passaient, ordinairement au nombre de douze, dans d'autres couvents qu'on voulait régénérer, et y renouvelaient la discipline et l'ancienne ferveur. Les travaux de saint Benoît sont extraordinaires. Plusieurs décrets synodaux furent également rendus sous ces deux rois touchant la réforme des monastères.

Le commencement du dixième siècle vit paraître la congrégation de Cluny, fondée en 910 par Guillaume d'Aquitaine[3], qui nomma abbé Bernon de Baume. Cette fondation ne ren-

[1] *Der heil. Benedikt, Gründer von Aniane und Cornelimünster* (Inda), *Reformator des Benediktinerordens*, par P.-J. Nicolai. Kœln, 1865, p. 212. *Vita S. Benedicti* (mort en 821) *Anianensis*, auct. Ardone Smaragdo, ap. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, IV, 1, p. 192-217. — Idem, *De synodo aquisgranensi* (817) *deque monasteriis Anianæ subjectis aut per Benedictum ordinatis*, p. 218-226. (Migne, *Patr. lat.*, t. CIII.)

[2] Cf. Nicolai, ch. XVIII : *Benedikt's Vorkehrungen gegen die Verarmung der Klœster*, p. 174-182. — En 817, au sujet des subsides à fournir pour la guerre, les monastères les plus importants du royaume furent, sur sa proposition, partagés en trois classes : la première en comprenait 14 ; la seconde, 16; la troisième, 54. Ces derniers, et Aniane était du nombre, n'étaient tenus de concourir aux expéditions guerrières de l'empereur que par leurs prières.

[3] Il ne faut pas le confondre avec Guillaume l'aîné, qui devint lui-même bénédictin (mort en 814), à l'exemple de Benoît d'Aniane (*Herzog Wilhelm von Aquitanien*, par Ludw. Clarus. Münst., 1865). Menault, *Saint Guilhelm de Gellone*, 1860.

contrant aucune résistance, le plus magnifique esprit s'y développa, et la réforme passa de Cluny dans tous les monastères de France. On y observait exactement la règle sous la seule inspiration de la conscience; aussi compte-t-il plusieurs saints parmi ses abbés. Bernon (mort en 928) eut pour successeur le célèbre Odon (mort en 942), puis le pieux Aymard[1] (965). Le grand Hugues fut aussi abbé de ce monastère. La réforme dont il fut le promoteur prit une direction particulière, et l'abbé de Cluny arriva peu à peu à gouverner tous les autres couvents de la congrégation et à en nommer les abbés. Tous les abbés et supérieurs appartenant à la congrégation se réunissaient à des époques fixes, et maintenaient ainsi la discipline et l'esprit de l'ordre. De là la renommée dont il jouissait au moyen-âge.

Vers le même temps vivait en Belgique saint Gerhard de Brogne, qui réforma aussi plusieurs couvents avec l'appui du pieux duc Guillaume d'Aquitaine[2].

Le bienheureux Guillaume de Hirschau, de Ratisbonne[3],

[1] Vinrent ensuite : Mayeul (mort en 994), Odilon (994-1049), Hugues (1049-1109), sous lequel la congrégation comptait 10,000 moines; Ponce (1109, déposé en 1121 ; Hugues II (mort en 1122); Pierre le Vénérable fut le neuvième abbé (élu en 1122, à l'âge de trente ans, mort en 1156). — Il termine la période brillante de Cluny, qui fut en partie obscurcie par les ordres mendiants et les cisterciens régénérés. Au temps de Pierre, 2,000 couvents étaient sous la dépendance de Cluny. — Mart. Marrier et And. Quercetani *Biblioth. cluniacensis, in qua S. patrum, abbatum Clun. vitæ, miracula, scripta, statuta, privilegia, chronologia duplex,* item *catalog. abbatiarum et ecclesiar. a cluniac. monast. dependentium*, etc. (On y trouve aussi les œuvres de Pierre le Vénérable, p. 585-1376.) Par., 1614, in-fol. — M.-P. Lorain, *Essai historique sur l'abbaye de Cluny*. Dijon, 1838; 2e édit., Par., 1845. — *Petrus der Ehrwürdige, Abt von Clugny. Ein Mœnchsleben*, par C.-A. Wilkens. Leipz., 1857, p. 277. — (Nous lisons, p. XI de la préface : « Le spirituel ami des Bénédictins, Mœhler, est mort avant l'exécution de son plan favori, celui de donner, d'après les documents recueillis par Mabillon et élaborés par son esprit fécond, une histoire de l'ordre qui répondit aux exigences de l'historiographie contemporaine.

[2] Voir plus haut, p. 211.

[3] Trithemius, *Chronicon Hirsaugiense* (ann. 830-1514), *Gesch. der geist. Bildung in Deutschland*, ed. St. Gall., 1690, de S. Wilhelmo, abbate XII, qui præfuit annis 22, et gestis illius temporis, p. 220-298. (Voir sa vie par son disciple Haimon, — 1107 — ap. Pertz, *Monum. sacr.*, XII, p. 209-225.) — Mor. Kerker, *Wilhelm der Selige, Abt von Hirschau und Erneuerer des Klosterwesens zur Zeit Gregor's VII*. Tub., 1863, p. 362. — On comptait 150 moines, 60 frères convers ou barbus, et 50 oblats. (Trithem., I, 229.—

était un homme d'une prudence, d'une éloquence et d'un savoir remarquables. Quand les moines de Hirschau eurent perdu leur abbé, ils le choisirent pour son successeur, et sous sa conduite Hirschau se transforma bientôt d'une façon merveilleuse. La sollicitude de Guillaume embrassait l'Allemagne tout entière et s'exerçait sur plus de cent monastères. Il était devenu abbé en 1071, et son monastère renfermait plus de 270 personnes tant prêtres que frères convers. Il exécuta partout, avec le concours de ses religieux, les plus magnifiques constructions. Douze moines étaient appliqués à copier les saintes Ecritures et les ouvrages des Pères; d'autres transcrivaient les classiques ou d'autres ouvrages. Le plus savant d'entre eux surveillait les copistes et s'occupait surtout de l'exactitude de la correction. Cette coutume fut introduite dans tous les monastères réformés ou bien disciplinés, et c'est par là que s'y conservèrent les chefs-d'œuvre de l'ancienne littérature. Guillaume, à l'exemple de ce qui existait à Cluny, voulut placer tous les monastères sous la dépendance de Hirschau, mais il trouva dans la résistance des évêques un obstacle invincible. Peu de couvents étaient sous la dépendance de Hirschau, mais la discipline dont il était le foyer se maintint pendant longtemps.

§ 10. **Institution des clercs séculiers.**

Saint Augustin avait réuni les ecclésiastiques de sa ville dans son palais épiscopal, où ils vivaient en commun. Cette coutume, transplantée de l'Afrique en Occident par saint Chrodegang (742-766), se propagea bientôt dans toute l'Europe.

Kerker, p. 163) *Religiœses und wissensch. Leben in Hirschau*, 163-173. Les monastères réformés ou fondés par Guillaume sont : Zwiefalten, établi avec douze moines ; Blaubeuren, 1085 ; Isny, 1090-1096 ; Reichenbach, dans le Murgthal ; Saint-Georges, dans le Schwarzwald ; Weilheim, sur le Teck, transféré plus tard à Saint-Pierre, en Brisgau ; Combourg ; Reinhardsbrunn (1089) ; Saint-Pierre d'Erfurt. — Fischbachau, plus tard Scheyern; Schœnrain sur le Mein. — Hirschau réforma Petershausen, fondé en 983 ; Schaffhouse, fondé en 1050. — Saint-Blaise, qui rivalisait avec Hirchau, fonda Wiblingen et Ochsenhausen, 1093, Alpirsbach, 1095, réforma Muri et Gœttweih. Ottobeuren fut réformé par Saint-Georges. Guillaume mourut le 5 juin 1091.

En renouvellant l'institution de saint Augustin, Chrodegang[1] se proposait de faire renaître l'esprit sacerdotal. Dans sa règle en vingt-huit chapitres, publiée en 760 ou 765, il astreignit à la vie commune tous les clercs de son diocèse (Metz) ; cette communauté s'étendait aux biens temporels, à l'habitation, à la table et à la prière. Il était sévèrement défendu de sortir de l'établissement à moins d'y être appelé par les devoirs de sa charge. Les nombreuses ordonnances qu'il publia attestent la grossièreté excessive du clergé d'alors : recevoir des coups de bâton et ramper sur ses genoux figuraient parmi les punitions qu'on leur imposait. Cet institut des chanoines réguliers, c'est ainsi qu'on l'appelait, était très-pauvre dans le commencement ; car il était dit que si l'évêque ne pouvait point leur donner du vin, ils ne devaient point murmurer, lui-même n'ayant point d'argent. Les chanoines âgés recevaient seuls des bonnets neufs, dont les plus jeunes héritaient ensuite. Pour augmenter leurs ressources, il fut prescrit à ceux qui entraient de donner leur fortune à l'établissement, qui, par ce moyen, acquit bientôt de grandes richesses.

Cette institution, dont saint Chrodegang n'était au fond que le restaurateur, se répandit de toutes parts en peu de temps. Charlemagne témoigna de l'estime qu'il lui portait en statuant dans deux capitulaires publiés en 789 et 803, qu'il n'y aurait plus dans son empire que des moines et des chanoines. Sous Louis le Pieux, une nouvelle règle fut rédigée au concile d'Aix-la-Chapelle par Amalar de Metz[2].

Cependant des controverses ne tardèrent pas à surgir entre les évêques et les chanoines, et en 845, sous l'archevêque Gunther de Cologne, la table de l'évêque fut pour la première fois séparée de celle des chanoines. En 973, la communauté

[1] *Vita S. Chrodegangi, ep. metensis*, auct. ut videtur Joanne Gorziensi, ap. Pertz, *Monum. sacr.*, X, p. 552-572. Pertz, *De vita Chrodegangi*, Berl., 1852. — Rettberg, *K. G. von Deutschland*, p. 493-501. — Binterim, *Denkwürdigkeiten*, III, 1, p. 317.

[2] Symphosius Amalar (mort vers 837), *Regula canonicorum ..... collecta*, lib. I, c. CXLV ; lib. II, *Qui est de institutione sanctimonialium*, c. XXVIII. — *De ecclesiasticis officiis*, lib. IV. — *Liber de ordine antiphonarii*. — *Eclogæ de officio missæ*. — *Epistolæ* VII. — R. Ceillier, t. XII, 340-350.

des biens fut d'abord supprimée à Trèves, et il ne resta plus que la prière en commun.

Toutefois des réformes furent tentées dès cette époque, et lorsque le dixième siècle signala le réveil de la vie ecclésiastique, l'institution des chanoines se releva d'une manière très-sensible. Deux conciles surtout, l'un de 1059 sous Nicolas II, l'autre de 1063 sous Alexandre II, s'appliquèrent à renouveler l'ancien esprit. Telle fut l'origine des chanoines réguliers. Plusieurs cependant continuèrent de vivre indépendants.

Cette époque vit paraître aussi les chapitres ruraux, et notamment l'institut des calenders.

CHAPITRE III.

ÉTAT DES SCIENCES. — PRINCIPAUX SAVANTS ET AUTEURS.

§ 1er. **Avant Charlemagne.**

L'émigration des peuples entraîna partout une décadence profonde dans les arts et dans les sciences. Au milieu du tumulte incessant de la guerre, l'esprit était incapable de se recueillir pour se vouer au culte paisible de la science; le monde sensible étouffait le monde intellectuel. Dans une lettre adressée au sixième concile œcuménique, le pape Agathon disait qu'il avait pu, avec la grâce de Dieu, maintenir la foi, que la vraie doctrine conservait ses représentants; mais quant à la science, le concile ne devait pas l'exiger d'eux; Rome avait été trop opprimée par les barbares pour qu'ils aient pu s'y adonner. La langue elle-même était dans un état déplorable[1]. « Heureusement, disait Grégoire Ier, je ne rougis point des barbarismes, car ils n'empêchent pas le Saint-Esprit de se faire reconnaître[2]. » Grégoire de Tours avouait aussi que ses ouvrages étaient écrits dans un style inculte. On se figure

[1] J.-B. Rossi parle dans le même sens dans la préface de : *Inscriptiones christianæ urbis Romæ, VII sæculo antiquiores*, vol. I. Rom. 1861.
[2] *Epist. introd. in Job*, c. V.

aisément quel devait être alors le sort des sciences générales, sans excepter la théologie.

Mais l'Eglise ne cessait de résister à la décadence des lettres, et dès que le calme renaissait, elle ne négligeait rien pour les ramener à leur antique splendeur. Cette considération doit nous inspirer pour elle et pour les chefs de la hiérarchie la plus haute vénération. Les hommes qui se plaçaient au point de vue religieux étaient les seuls qui fissent quelque chose pour les sciences. Quand la piété et la charité se donnent la main, elles produisent la lumière, et quand la foi jaillit du cœur, elle inspire l'amour de la science, parce que la science sert à démontrer et à défendre la foi. L'Eglise reposant tout entière sur la tradition verbale ou écrite, il est impossible que ses membres aient conscience de leur foi, si la culture des sciences ne les met pas en état de comprendre les saints docteurs. Il en est tout autrement des sectes. Nées d'un accident, elles sont obligées de nier toute l'histoire, parce que toute histoire, comme toute science leur sont contraires.

Le premier savant qui appelle notre attention est le célèbre chancelier ostrogoth Aurélius Cassiodore. Abandonnant le service de l'Etat après la mort de Théodoric, il entra en religion et institua près de Squillace en Calabre un couvent (*monast. Vivarese*) qu'il destina à servir d'académie scientifique. Nous voyons par les lettres qu'il écrivit à ses religieux, l'attrait que cet établissement offrait aux hommes avides de savoir. Dans ses *Institutiones divinarum litterarum,* écrites pour ses moines, il montre la nécessité d'étudier les sciences et quelle méthode il y faut observer. On y trouva aussi une esquisse de patrologie. Ses religieux s'occupaient surtout des moyens de corriger le texte altéré des saintes Ecritures. Cassiodore réunit les commentateurs de l'Orient et de l'Occident, et, avec l'aide de ses amis, composa des commentaires sur les passages qui n'étaient pas expliqués. Il fit traduire Théodoret, Sozomène et Socrate, et s'en servit pour rédiger son *Histoire tripartite*[1]. C'est par de tels travaux qu'il entretenait

[1] Tom. I, 32, 33; II, 32, 33; ajouter : *Expos. in psalterium; Exp. in Canticum; Commentarium de oratione et de* VIII *partibus orationis. — De orthographia; de anima; in epistolas et Actus apostol., et in Apocalypsim.*

le goût des sciences théologiques. Et comme celles-ci supposent la connaissance des sciences générales, il écrivit le *Liber de artibus et disciplinis liberalium litterarum,* où il enseignait ce qu'on a désigné plus tard sous le nom d'arts libéraux. Denis le Petit, auteur d'une collection de canons et d'une chronologie qui fut plus tard généralement adoptée, s'était consacré à l'instruction des moines avec Cassiodore et autres savants religieux. Cassiodore proposa au pape Agapet, avec de vives instances, d'établir à Rome une académie sur le modèle de celle de Nisibis en Mésopotamie, alors très-florissante. Mais la chute de l'empire ostrogoth, la mort d'Agapet en 536, les ravages des Longobards anéantirent ce projet. Cependant les résultats de l'œuvre accomplie par Cassiodore subsistèrent pendant longtemps.

En Espagne, le progrès était plus rapide. Reccarède étant devenu catholique et ayant renversé l'arianisme, l'Eglise put faire davantage sous le rapport scientifique. Avant l'institution des chanoines en France, l'Espagne possédait déjà des établissements analogues et des séminaires. Les second et quatrième conciles de Tolède ordonnèrent d'ériger des séminaires ecclésiastiques, et cet ordre fut exécuté. Les jeunes clercs y vivaient en commun avec des clercs plus anciens, dont le plus savant était chargé de les instruire. Ainsi, dès que la tempête cessait de mugir au dehors, tout renaissait à la vie. Martin de Braga recueillit en Espagne les trésors de la littérature[1]; Donat fit de même en Espagne, et Jean fut envoyé par le roi Gildas à la cour grecque pour y amasser des richesses littéraires. Isidore de Séville (mort en 636) s'illustra comme collecteur de canons et comme auteur du *Codex originum* (étymologies)[2]. Léander, frère et prédécesseur

[1] Gams, *K. G. von Spanien,* II, I, 471-475.

[1] *Etymologiarum siv. originum lib. XX. — De natura rerum* (lib. rec. G. Becker. Berl., 1857). L. *libri* (2) *differentiarum,* sive *de proprietate sermonum. — Allegoriæ quædam sacræ Scripturæ. — De ortu et obitu patrum. — In libros Vet. et N. T. proœmia. — Quæstiones in Vet. Testam. — De fide catholica contra Judæos. — Sententiarum lib. III. — De ecclesiasticis officiis. — Synonyma de lamentatione animæ peccatricis. — Liber de ordine creaturarum. — Regula monachor. — Epistolæ* XIII. — *De viris illustribus liber.* — Chronicon. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum, Suevorum. — Op.,* ed. Faustin. Arevalo. Rom, 1797-1803. 7 vol. in-4° (ap. Migne, *Patr. lat.,* tom. LXXXI-LXXXIV, les tom. I-II contiennent les

d'Isidore sur le siége épiscopal de Séville[1], ainsi que les évêques Eugène[2] et Ildefonse de Tolède, qui écrivit contre les ariens, étaient également des hommes de haute valeur. Sur ce terrain, comme on le voit, l'Eglise rendit d'immenses services. Malheureusement, les rois visigoths se laissèrent envahir par la corruption morale, et l'Espagne fut conquise par les mahométans. Toute science cependant ne fut pas engloutie, et ce qui avait été commencé fut maintenu.

En Irlande, les intérêts de la science furent principalement soutenus par le couvent de Bangor. L'Irlandais Ceolfrid se signala dans la controverse pascale par son traité *De legitima observatione Paschæ*[3]. Plusieurs Anglo-Saxons allèrent se faire instruire en Irlande. Le célèbre Théodore de Tarse, nommé archevêque de Cantorbéry par le pape Agathon, et le célèbre abbé Adrien[4], que le pape lui avait adjoint, travaillèrent aussi avec beaucoup de succès. L'Angleterre possédait alors plusieurs hommes qui parlaient aussi bien le grec que le saxon; un de leurs plus doctes disciples fut Bède le Vénérable[5], né au bourg de Jarrow et membre du couvent de Wirmouth. On lui doit sur presque tous les livres de l'Ecriture sainte d'excellents commentaires, où il a profité à la fois des Grecs et des Latins; une histoire du monde jusqu'à son temps, et enfin une remarquable histoire des Anglo-Saxons. Il devint si célèbre que Sergius Ier l'invita à se rendre à Rome pour y restaurer les sciences que Rome avait jadis transmises à l'An-

Isidoriana, ou introduction aux ouvrages d'Isidore. — Bourret, *l'Ecole chrétienne de Séville*. Par., 1855, p. 59-193.

[1] *Leander* (mort en 599) *von Sevilla*; Gams, *loc. cit.*, II, II, p. 37-46. — Bourret, *loc. cit.*, p. 37-56.

[2] Dans *Opuscula Eugenii III* (id est II), 646-657, presque tout en vers; dans *Patrum toletanorum opera*. Madr., 1782, tom. I, in-fol., p. 13-93. — Ildephonsi *Op.* (657-667) : *De virginitate perpetua S. Mariæ V.*; *De cognitione baptismi*; *De itinere deserti*; *De viris illustribus*; ibid., p. 94-290.

[3] Ceolfrid, *Epist. pro catholico pascha et romana tonsura* (Mansi, *Conc.*, t. XII, Migne. t. LXXXIX). — Greith, *Geschichte der altirischen Kirche*. Frib., 1867, p. 235.

[4] Voir tom. II, p. 53.

[5] Bede, *Chronicon seu de sex ætatibus mundi*; *Historiæ ecclesiasticæ gentis Anglorum libri V* (cf. I, 35-36); *Commentar. in Hexæmeron*; *Expositio in N. Test.*; *Homiliæ*, etc. — H. Gehle, *De Bedæ Venerab. vita et scriptis*. Lugd. B., 1837. — Murray, *De Britannia et Hibernia sæc. VI-X litterarum domicilio* — in *Nov. comment. societ.* Gotting., II.

gleterre. Bède ne put s'y résoudre et mourut à Jarrow l'an 735, dans la paix du Seigneur.

§ 2. **Les sciences sous Charlemagne[1].**

Du milieu des Anglo-Saxons les sciences se répandirent chez les Francs par l'intermédiaire du moine Alcuin, sorti de l'école de Théodore et de Bède. Parfaitement versé dans le grec et le latin, initié à fond dans les sciences générales, Alcuin était de plus excellent théologien et passait pour le plus savant homme de son temps. Envoyé à Rome par son archevêque, en 780, il rencontra en route Charlemagne. Ce prince, qui l'eut bientôt apprécié, ne négligea rien pour l'attirer à sa cour. Alcuin finit par céder, et devint désormais le centre de toutes les sciences. Son école, fréquentée par Charles et par

[1] J. Launoji, *De scholis celebrioribus s. a Carolo Magno s. post eund. Car. per Occident. instaurat. lib.* Par., 1672.

C.-H. van Herwerden, *Comment. de iis quæ a Carolo Magno tum ad propag. relig. christ. tum ad emendandam ejusd. docendi rationem acta sunt.* L. B., 1824, in-4°.

Schulte, *De Caroli Magni in litterarum studia meritis.* Monast., 1826. — J.-C.-F. Bæhr, *Geschichte der rœmischen Literatur im karolingischen Zeitalter.* Carlsr., 1840. — J.-Ch. Bæhr, *De litterarum studiis a Carolo Magn. revocatis ac schola Palatina instaurata.* Heidelberg, 1856. — F. Lorentz, *Alcuin's Leben.* Halle, 1829. — Idem, *De Carolo Magno litterar. fautore.* Hall., 1828. — Fr. Monnier, *Alcuin et Charlemagne,* 1853 ; 2e édit., 1864. — Laforet, *Alcuin, restaurateur des sciences en Occident.* — Gerold Meyer von Knonau, *Ueber die Bedeutung Karls d. Gr. für die Entwicklung der Geschichtschreibung im* IX *Jahrh.* Zurich, 1867. — Alberdingk-Thym, *Karel de Groote,* 1867. — Oebeke, *De academia Caroli Magni.* Aach., 1847.— G. Phillipps, *Karl der Grosse im Kreise der Gelehrten,* dans *Almanach der kais. Acad. d. Wissensch.,* 1856, p. 173-221. — Op. Alcuini : *Opuscula exegetica in Genesim, Psalmos, Canticum Canticor., Ecclesiasten, in Joannis Evangelium, sup. tres S. Pauli epist. ad Titum, Philem., ad Hebræos ; Commentariorum in apocalypsim lib. V. — De Trinitate. — De processione S. Spiritus. — Adv. Felicem Urgell. lib. VII. — Adv. Elipandum lib. IV. — Liber sacramentorum. — De psalmorum usu. — Officia per Ferias. — De virtutibus et vitiis. — Vitæ sanctorum. — Carmina. — Opusc. didascalica. — Epist.* CCXXXII. — *Beat. Flaccus Alb(cu)inus opera, post editionem ab Andr. Quercetano curatam de novo coll., emend., auct. et illust. cur. et stud. Frobenii.* Ratisb., 1777, 2 vol. in-fol. (ap. Migne, *Patr. lat.,* C-CI). — V. Bæhr, *loc. cit.,* p. 78-84, 192-196, 302-354. — *Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 295-347. — R. Ceillier, t. XII, 165-214. Monnier a donné de lui quelques pièces nouvelles. — Léon Maître, *les Ecoles épiscopales et monastiques de l'Occident,* 768-1180. Par., 1866. — Rocher, *Histoire de Saint-Benoît-sur-Loire.* Orléans, 1865.

son entourage, devint ainsi l'école de la cour et n'eut point de siége déterminé, car la cour séjournait tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre. « Il dépend de nous, disait Alcuin à Charlemagne, de renouveler la face de la France; essayons-le. » En 789, Charles publiait le fameux capitulaire qui ordonnait de créer des écoles savantes dans toutes les églises collégiales et cathédrales, à la campagne des écoles populaires placées sous la surveillance des curés, et dans les couvents, des écoles monastiques. En 803, un nouveau capitulaire prescrivait d'étendre le cercle des sciences qui s'enseignaient dans les écoles des couvents et des cathédrales. Ce programme renfermait jusqu'à la médecine. Charlemagne fit aussi recueillir les manuscrits et les livres anciens, régla le chant et le réforma. Ces ordres furent exécutés selon l'esprit d'Alcuin, qui répandit la lumière sur toute la France.

Chaque couvent avait une école, où les moines achevaient leur instruction. Les plus riches couvents formaient des académies, où les moines d'autres couvents moins aisés et les intelligences d'élite pouvaient achever de se perfectionner. On distinguait des internes et des externes, des écoles pour les moines et des écoles pour la jeunesse qui ne se destinait point à entrer en religion. Les plus célèbres écoles monastiques furent Fontenay, Corbie, Saint-Denis, Fulde, Saint-Gall, Prüm et Wissembourg.

Pour se faire une juste idée des écoles épiscopales et canonicales, il faut savoir que tous les clercs, à partir des ordres mineurs, y étaient élevés; et comme on ne passait aux ordres supérieurs qu'après de longs intervalles, ces écoles formaient comme des séminaires dont les élèves vivaient séparés du monde.

Plusieurs conciles célébrés sous Charlemagne décrétèrent que nul ne serait reçu comme curé de campagne sans avoir passé un long temps dans la maison de l'évêque, c'est-à-dire dans l'école de la cathédrale, afin que l'évêque pût s'assurer de ses mérites. Et comme les écoles de cathédrales n'étaient établies que pour les jeunes chanoines, il devait nécessairement exister des établissements spéciaux pour les clercs ordinaires. — Alcuin avait effectivement pris des mesures pour que la plus grande partie du clergé diocésain se réunît de

temps en temps et pendant plusieurs jours dans la maison de l'évêque afin de se retremper dans la vie spirituelle; pour éviter la pénurie des prêtres dans les paroisses, ils alternaient entre eux dans ces sortes d'exercices.

Dans les derniers temps des rois Lombards, l'Italie s'était relevée, et la science, sur plusieurs points, avait pris une vie nouvelle. Du temps de l'abbé Désiré, l'abbaye de Saint-Vincent, à Benévent, était particulièrement remarquable. C'est là que vivait Ambroise Autpert[1]. Beaucoup plus célèbre fut le diacre Paul ou Paul Warnefried d'Aquilée (mort vers 797)[2]. Il avait séjourné longtemps à la cour des Lombards et avait été invité par une princesse à continuer l'histoire romaine de Florus. Cette œuvre lui valut beaucoup de gloire; mais il l'augmenta encore en écrivant son histoire des Lombards. Lorsque Charlemagne renversa cet empire, il ne négligea rien pour s'attacher Paul, qui participa effectivement à toutes ses œuvres intellectuelles. Il composa un homiliaire pour les prêtres incapables de faire eux-mêmes des sermons et des homélies : ces sermons, destinés à être lus en chaire, étaient en langue vulgaire, *lingua rustica*, et en langue latine; car plusieurs, surtout parmi les habitants des villes, entendaient encore cette dernière.

Ces efforts rencontrèrent aussi des adversaires, plus bornés, il est vrai, que malveillants, car ils se figuraient que les sept arts libéraux détournaient de la théologie. Alcuin écrivit son traité *de la Trinité* pour établir qu'il est impossible, sans une

[1] Muratori, *De litterarum statu in Italia post barbaros in eam invectos usque ad ann.* 1100, in *Antiq. ital.*, III, p. 835. — *Histoire littéraire de la France*, t. IV, 141-161. — Il était originaire de la Gaule, et fut abbé du monastère Saint-Vincent (mort en 778). On a de lui quelques *Sermons* et *Homélies*, la *Vie* de saint Paldon, son prédécesseur, mort en 720, ap. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, III, I, p. 424-433. — (*Opuscula* ..., ap. Migne, *Patr. lat.*, t. LXXXIX, p. 1265-1332.)

[2] Voir sur lui *K. G.*, II, XXXIX. — *Historia romana* (s. miscella lib. XXIV). — (Nouvelle édition), Cherii, 1854. — *Historia gentis Longobardorum*, lib. VI. — *Libellus de ordine et gestis episc. Metensium.* — *Passio S. Cypriani.* — *Vita S. Gregorii Magni.* — *Vita S. Arnolfi.* — *Homiliarius.* — *Epistolæ* (IV) et *Carmina.* — Quelques poésies récemment découvertes, dues à des familiers de la cour impériale.— Voir E. Dümmler dans Mor. Haupt, *Zeitschr. f. deutsch. Alterthum*, XII, 446-460. — R. Ceillier, t. XII, p. 141-148. — *Op. omn.*, ed. Migne, *Patr. lat.*, tom. XCV, p. 419-1724.

connaissance générale des sciences, de comprendre cette doctrine. — D'autres disaient que les Pères ayant tout épuisé, il était superflu de rien écrire de nouveau. Pour les réduire au silence, et afin d'ouvrir un débouché à ses commentaires, Ambroise Autpert sollicita et obtint l'approbation du pape Etienne. A Fulde, un abbé du nom de Ratgaire, tout entier aux travaux manuels et ne comprenant point l'esprit de la règle de saint Benoît, ne pouvait pas supporter les écoles savantes. Il fut combattu par plusieurs moines et finit par céder.

Causes de ce mouvement scientifique.

On voit déjà par les établissements de Cassiodore que ce furent des causes religieuses qui arrêtèrent la décadence des sciences et qui les firent refleurir ; on le voit en particulier par les travaux de Charlemagne. Les lectures qu'il faisait faire pendant ses repas n'étaient point tirées des auteurs profanes, bien qu'il les entendît certainement, mais de l'Ecriture sainte et des Pères ; et il déclara un jour que son suprême désir serait d'avoir dans son empire douze hommes comme saint Augustin et saint Jérôme. Alcuin lui avait dit qu'il dépendait d'eux de renouveler entièrement la face de la France ; puis il avait ajouté : La France surpassera certainement Athènes, car les sept arts libéraux y seront rehaussés et éclairés par le Saint-Esprit. — Lorsque Charles fut devenu le grand empereur, Alcuin ne pouvait pas lui faire de don plus précieux que de lui offrir une édition corrigée de la Vulgate. Lui-même, dans les derniers jours de sa vie, travaillait encore à corriger le texte de l'Ecriture.

§ 3. **Louis le Pieux et ses fils.**

Le lien profond qui existe entre le progrès ou le déclin des sciences et l'ordre ou la confusion dans la société, explique suffisamment la décadence des sciences sous Louis et plus encore sous ses fils. Cependant, les semences répandues sous Charlemagne ne laissèrent pas de lever et de porter des fruits magnifiques ; sous ce rapport, le règne de Louis est encore plus brillant que celui de son père. Mais nulle semence ne

fut plus répandue. Quant à Louis, il était personnellement fort instruit; il entendait le latin et le parlait fort bien; le grec même lui était familier, quoiqu'à un moindre degré. Parmi ses fils, qu'il eut soin de faire instruire comme il l'avait été lui-même, on distinguait Charles le Chauve qui, devenu roi, appela à sa cour des Irlandais, des Anglo-Saxons, des Grecs et même des Orientaux pour y entretenir la culture des lettres. Louis le Germanique y prenait lui-même un vif intérêt et leur accordait sa protection.

Il est à remarquer que la plupart des savants de cette époque étaient des commentateurs de l'Ecriture sainte. Dans les septième, huitième et neuvième siècles, ainsi que dans les suivants, *théologien* et *auteur* étaient synonymes, et quand on voulait célébrer le mérite d'un savant on disait de lui qu'il était *sacrarum litterarum peritissimus*. Toute la théologie se concentrait alors dans l'explication de l'Ecriture : de là l'étendue des commentaires de ce temps; ils embrassaient la morale, le dogme, la théologie pastorale. Les principaux savants de cette période sont :

Rhaban Maur, né à Mayence en 785[1]. Il fit ses premières

[1] Ch. Jung-Johann, *De vita et doctrina Hrabani Mauri*. Ien., 1724. — J.-H.-C. Schwarz, *Commentat. de Rab. Mauro, primo Germaniæ præceptore*. Heidelb., 1811. — Bach, *Hrabanus Maurus, der Schœpfer des deutschen Schulwesens*. Fulda, 1835. — Dahl, *Rhabanus Maurus, erst Abt zu Fulda, dann Erzbischof von Mainz*, dans *Buchonia*, tom. III, livrais. II, p. 113-157. Fulda, 1827. — Frdr. Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, 228 p. Mayence, 1841. — Th. Spengler, *Leben des heil. Rhaban. Maurus*. Rgsb., 1856, 131 p. — (Pour le millénaire de sa mort.) — Colombel, *Vita Hraban. Maur., primi Germanor. præcept.* Weilb., 1856. — K. Schwarz, *Zur Feier tausendjæhriger Erinnerung an Rhab. Maurus*. Fulda, 1858. — R. Ceillier, XII, 446-476.

De laudibus sanctæ crucis, lib. II. — *De clericorum institutione*, lib. III. — *De oblatione puerorum liber*. — *Liber de computo*. — *Comment. in Genesim*, lib. IV. — *Comment. in Exodum*, lib. IV. — *Expositionum in Leviticum* lib. VII. — *Enarrationum in librum Numerorum* lib. IV. — *Enarrationis super Deuteronomium* lib. IV. — *Comment. in lib. Josue*, lib. III. — *Comment. in lib. Judicum*, lib. II. — *Comment. in lib. Ruth*. — *Comment. in lib. IV Regum; II Paralipom.; Judith; Esther; Comment. in lib. Sapientiæ*, lib. III; *in Ecclesiast.*, lib. X. — *Comment. in libros Machab*. — *Exp. in Proverb. Salom*. — *Comment. in Jeremiam, Ezechielem*. — *Comment. in Matthæum*, lib. VIII. — *Enarr. in epist. B. Pauli*. — *Expos. in ep. I ad Corinth. usque ad ep. ad Hebræos*. — *De universo*, lib. XXII. — *Homiliæ*. — *Pœnitentiale*. — *Tractatus de anima*. — *Martyrologium*. — *Responsa canonica*. — *De ecclesiastica disciplina*. — *De videndo Deum*.

études à Fulde, puis dans l'abbaye de Tours, où il travailla sous la direction de l'abbé Alcuin. Retourné à Fulde, il y enseigna les sciences générales jusqu'à l'année 822, où il fut nommé abbé et expliqua désormais la sainte Ecriture. Elevé sur le siége archiépiscopal de Mayence par Louis le Germanique, il y mourut en 856. Ses principaux ouvrages sont des commentaires sur l'Ecriture sainte. Il est surtout remarquable en ce que, dans plusieurs de ses écrits, il fait un devoir aux prêtres séculiers de ne se point mêler des affaires du monde, mais de consacrer toutes leurs forces à l'Eglise, afin que la lumière se répandît par toute la terre.

Haymon, né en 778, avait aussi étudié à Fulde, puis à Tours en compagnie de Rhaban. Il enseigna plus tard à Fulde et fut nommé évêque d'Halberstadt, où il mourut en 853. Nous lui devons une histoire ecclésiastique et des commentaires sur la Bible[1].

Eginhard de l'Odenwald, secrétaire privé de Charlemagne, fut abbé de Fontenay en 816, puis de Saint-Bavon à Gand, et enfin du monastère de Muhlenheim (Seligenstadt), dont il était fondateur. Il mourut en 844. Sa *Vie de Charlemagne* est excellemment écrite. Il eut aussi une grande part aux Annales de Pépin, de Charlemagne et de Louis le Pieux, ainsi qu'aux Annales de Fulde. Il était à la fois érudit et bon écrivain[2].

— *De vita B. Mariæ Magdal. et Marthæ.* — *Epistolæ* VIII. — Quelques opuscules. — *Op. omnia,* ed. G. Colvener. Coloniæ, 1627, 6 tom. in 3 vol. in-fol. — Ed. Migne, *Patr. lat.,* tom. CVII-CXII (1852).

[1] Cf. tome I, 34. — *Op.,* ed. Migne, *Patr. lat.,* tom. CXVI-CXVIII. Par., 1852. — *Explanatio in omnes Psalmos.* — *Comment. in Cantica aliquot.* — *Comment. in Isaiam.* — *Enarratio in 12 prophetas minores.* — *In Cantica Canticorum.* — *In B. Pauli epistolas.* — *In Apocalypsim.* — *De corpore et sanguine Domini.* — Sur ses homélies et ses œuvres historiques, voir t. I. p. 34. — Anton, *De vita et doctrinis Haymonis.* Halis, 1704, in-4°. — Derling, *De Haymone.* Helmst., 1747, in-4°. — *Spicileg. liber,* in-fol., Florent., 1863 : *Pars alt. de Haymone,* p. 207-534. — *Hist. littér. de la France,* V, p. 111-126.

[2] Bern. Simson, *De statu quæstionis, sintne Einhardi necne sint, quos ei ascribunt Annales imperii specimen.* Regiom., 1860. — Idem, *Annales Einhardi Fuldensis; Annales Sithienses.* Ién., 1863. — *Vita Caroli Magni, imper.,* 750-814. C'est l'ouvrage historique le plus complet du moyen-âge, dans son genre ; dans Pertz, *Mon. germ.,* II, 436-440, 443-463 (6 éd. allem.). — Baehr, *loc. cit.,* p. 163-166, 200-216. — *Annales usque ad ann.* 829, ap. Pertz, I, p. 124, 135-218 (ap. Migne, *Patr. lat.,* CIII, p. 355-508), à partir de 741. — Le tome IV de la *Biblioth. rerum germanicar.,* ed. P. Jaffé, —

Halitgaie[1], mort évêque de Cambrai en 831, est auteur de cinq livres sur le sacrement de pénitence.

Agobard, de la race des Visigoths, était né en 779, et mourut archevêque de Lyon en 840[2]. Il combattit surtout les ordalies avec une grande vigueur, en prouvant qu'elles étaient réprouvées par l'Ecriture et la tradition. Il est vrai sans doute que par les ordalies Dieu sauva plus d'une fois l'innocence d'une manière extraordinaire : ces sortes de faits sont trop nombreux pour qu'on puisse y voir une imposture; mais souvent aussi nous voyons que les hommes les plus innocents n'ont pas été épargnés. En tout cas, c'était là une manière par trop grossière de rendre la justice, et on ne peut que la condamner. Rien n'est plus remarquable surtout, ni plus méritoire, que les efforts d'Agobard pour supprimer l'esclavage et le commerce des esclaves que les Juifs exerçaient parmi les chrétiens. Dans ce but, il s'adressa à la cour, se concerta avec plusieurs évêques et publia divers écrits sur ce sujet. Il l'emporta, et au dixième siècle nous ne voyons plus d'esclaves en Occident.

Anségis[3], abbé de Fontenelle (mort en 833), est particulièrement renommé pour sa collection en quatre livres des Capitulaires de Charlemagne et de Louis le Pieux. Il rendit de

Monumenta carolina, — contient aussi, d'Einhard, *Vita Caroli Magni*, p. 487-541. — J. Frese, *Einhardi vita et scripta*. Berol., 1846. — L. Ranke, *Zur Kritik frænkisch-deutscher Reichsannalisten* (*Annalen von Einhard u. Lambert*). Berl., 1854, in-4°. — F. Schlegler, *Krit. Untersuch. d. Lebens Eginhards*. Bamb., 1836. — T. Weinckens, *Eginhartus illustratus ac vindicatus. Adject. sunt Eg. epistolæ* (LXIII). Francf., 1714. — W. Wattenbach, *Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter*. Berl., 1866, p. 123-138. — W. Giesebrecht, *Die frænkischen Kœnigsannalen und ihr Ursprung*, dans *Münchener Histor. Jahrb.*, 1865, p. 189-238. — *Historia translationis martyrum Marcellini et Petri libr. II* (ad abbatiam Seligstad., 826). — Eginhardi *Op.*, ed. Teulet. Paris, 1840-1843, 2 tom.

[1] Halitgaie, 817 (mort le 25 juin 831), *De vitiis et virtutibus et de ordine pœnitentium*, lib. V (VI), — ap. Gallandi, t. XIII, 521-552 (ap. Migne, tom. CV, 651-730). — Andr.-ls.-Ghisl. Le Glay, *Cameracum christianum*, ou *Histoire ecclésiastique du diocèse de Cambrai*. Lille, 1849, in-4°.

[2] Voir les ouvrages qui le concernent p. 147. De ses 27 *Opuscules*, 6 sont contre les Juifs, 1 contre les adoptiens, 1 sur les images, 2 sur la superstition, 9 sur la théologie, la liturgie, etc., plusieurs sur les affaires politiques et religieuses de son temps, auxquelles il était fort mêlé. Il fut déposé en 835, mais se réconcilia de nouveau avec Louis le Pieux.

[3] *Capitularium* lib. IV, ed. Pertz, *Mon. leg.*, I, p. 256-325 (ap. Migne, *Patr. lat.*, t. XCVII, p. 489-584).

grands services en rétablissant la discipline et l'esprit monastique à Fontenelle et dans d'autres couvents. Il fonda aussi diverses bibliothèques.

Claude de Turin (mort en 839)[1], né en Espagne, arriva dans les Gaules sous Charlemagne, et enseigna longtemps dans une haute école. Le successeur de Charles le nomma évêque de Turin en 820, afin qu'il restaurât la discipline ecclésiastique dans ces contrées. Mais Claude, esprit fanatique et ignorant, se signala comme iconoclaste, poussa tout à l'excès et gâta tout au lieu d'améliorer. Ses commentaires sur la Bible sont bons, mais ses autres écrits rencontrèrent de nombreux adversaires.

Walafried Strabon[2] (mort en 849), entra au couvent des Bénédictins de Reichenau, fréquenta les leçons de Rhaban Maur à Fulde, puis retourna à Reichenau, dont il devint abbé. Sa science et ses travaux lui concilièrent l'estime universelle, principalement son ouvrage archéologique : *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*, très-bien écrit et plein de renseignements sur la liturgie de cette époque. Il devint encore plus célèbre par sa *Glossa ordinaria interlinearis in sacram Scripturam*, sur laquelle plusieurs ont travaillé après lui. Les nombreuses éditions qui en ont paru jusqu'à la fin du dix-septième siècle témoignent de l'estime qu'on en faisait.

Paschase Radbert[3], contemporain des fils de Louis le Pieux

[1] Ses ouvrages connus jusqu'ici sont recueillis dans Migne, tom. CIV, p. 623-928, *Quæstiones 30 super libros Regum*. — *Præfat. in catenam sup. sanct. Matthæum*, ex Maii *Spicileg.*, Rom. (tom. IV, p. 301-305). *Præfat. in Comment. s. ad epist. S. Pauli*, — ex Maii *Scriptor. vet. collect. nova*, tom. VII, p. 274-276 *Expositio epistolæ ad Philemonem*, *Spicil. rom.*, tom. IX, 108-117. — *Enarr. in epist. ad Galatas*. (La *Brevis chronica* est apocryphe.) — *Histoire littéraire de la France*, tom. IV, 223. — Antonii Nicol. *Biblioth. hispana vetus*. Madr., 1788, tom. I, p. 458-461.

[2] Voir p. 66. — *Vita S. Galli*, lib. II. — *Vita S. Othmari*. *Carmina* — *Op.*, ed. Migne, *Patr. lat.*, tom. CXIII-CXIV, Paris, 1852; Walafridi Strabi *Opera omnia ex editione duacensi* (1634), *et collectionibus Mabillonii, Dacherii, Goldasti*, etc. *Nunc primum in unum coadunata*, *accurante* Migne. — Cf. Joannis Egonis *Liber de viris illustribus Augiæ divitis*, dans *Thesaur. anecdot. noviss.*, ed. Pez, t. I, pars III, p. 594-772, c. XII, XIII, *De abbatibus, de doctoribus et scriptoribus*. — Schönhut, *Chronik des Klosters Reichenau*, p. 54-61. — Bæhr, p. 100-105, 217-219, 398-401.

[3] Paschasii Radberti *Opera*, ed Jac. Sirmond., Par., 1618; 1643, in-fol. (ap. Migne, *Patr. lat.*, t. CXX). — *Expositio in Matthæum*; *in psalm.* XLIV.

et mort en 865, moine et plus tard abbé de Corbie en France, dont il fut l'ornement, doit être mis au nombre des plus savants religieux de son siècle. Amateur passionné des classiques pendant sa jeunesse, une fois devenu moine, il appliqua toutes ses forces intellectuelles aux sciences théologiques ; il fut célèbre comme maître et comme écrivain. Nous avons encore de lui un traité *De corpore et sanguine Domini*, un commentaire très-estimé sur saint Matthieu et sur divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, enfin ses biographies d'hommes illustres. Dans tous ses ouvrages, il unit la douceur à une fermeté pleine de modestie. Un des grands reproches adressés aux moines de ce temps est d'avoir entretenu l'esprit servile au lieu de l'humilité et de la soumission. Le contraire se trouve dans Radbert, de même que chez d'autres moines célèbres. Ses écrits le témoignent éloquemment ; une bonté extrême s'y rencontre toujours à côté d'une noble indépendance. La meilleure de ses biographies est celle de saint Adalhard,

Sous Charles le Chauve, nous trouvons toute une légion de moines impliqués dans des controverses, tels que Ratram, Hincmar, Scot Erigène, le diacre Florus, Prudence, évêque de Troyes, Loup Servat, abbé de Ferrières. Ces disputes roulaient principalement *sur le corps et le sang du Christ, sur la prédestination* et *sur le précieux sang de Jésus-Christ*.

Ratram [1] (Bertrand), moine de Corbie en France, renommé pour sa perspicacité et son savoir, et fort estimé de Charles le Chauve, a composé, outre des traités sur les trois sujets précédents, un excellent ouvrage sur les Grecs et sur leur schisme. Nous avons peu de détails sur sa vie.

— *In Lament. Jeremiæ.* — *Liber de corpore et sanguine Domini.* — *Epistola ad Frudegardum.* — *De partu Virginis.* — *De fide, spe et charitate.* — *De passione S. Rufini et Valerii.* — *De vita S. Adalhardi.* — *Vita Ven. Walaf.* — Cf. C.-W.-F. Walch, *Historia controversiæ sæc.* IX, *de partu Virginis.* Gott., 1758, in-4°.

[1] *De prædestinatione Dei.* — *De eo quod Christus ex Virgine natus est* (contre Paschase Radb.). — *De corpore et sanguine Domini.* — *Contra Græcorum opposita,* lib. IV. — (*Epistola de Cynocephalis.*) — L'ouvrage n. 2 et 4 dans Dachery, *Spicilegium,* t. I, Par., 1723, p. 52 et 63 ; l'autre dans *Biblioth. max. Lugdun.*, tom. XV. — *Op.*, ap. Migne, *Patr. lat.*, t. CXXI, p. 11-345.

Hincmar de Reims (845), né vers 806 et mort en 882[1], sortait d'une famille noble et fut élevé à Saint-Denis. Charles le Chauve le nomma archevêque de Reims. Très-instruit, particulièrement sur le droit canon et sur le dogme, mêlé de bonne heure aux querelles de Louis et de ses fils, il se dévoua entièrement aux intérêts de Charles le Chauve et lui conserva une fidélité inviolable.

Jean Scot Erigène[2] n'était point un érudit comme Hincmar, mais un philosophe spéculatif du premier ordre. Il naquit entre les années 800 et 815, probablement en Irlande et non en Angleterre. Son surnom est synonyme d'Ecossais-Irlandais. Ses voyages le conduisirent à Paris auprès de Charles le Chauve, qui le retint à cause de sa science et vécut longtemps avec lui dans la plus étroite intimité. Très-familier dans les langues grecque et latine, Scot lisait Platon et Aris-

[1] Hincmarus Rhemensis, *Opera digesta stud.* Jac. Sirmondi. Par., 1645, 2 vol. in-fol. (augment. ap. Migne, *Patr. lat.*, CXXV-CXXVI).

De prædestin. Dei et libero arbitrio. — De una et non trina deitate. — De divortio Lotharii regis et Tetbergæ reginæ. — Capitula synodica. — Coronationes regiæ. — Explanatio in Ferculum Salomonis. — Opuscula varia. — Epistolæ et opuscula, quæ spectant ad causam Hincmari Laudensis. — Epistolæ (LV).

Sur la part d'Hincmar à l'ouvrage : *Hincmar. annales sive annalium Bertinianorum pars tertia*, ab ann. 861 usque ad 882 (ap. Pertz, *Mon.*, I, p. 452-515), voir W. Giesebrecht, *Die frænkischen Kœnigsannalen*, 1865. — Wattenbach, p. 194. — Bæhr, p. 507-523. — *Hist. littér. de la France*, V, p. 544-594. — R. Ceillier, XII, 654-689. — W.-F. Gess, *Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hincmar's*. Gœtt., 1806. — Pritchard, *The life and times of Hincmar*. Littlemore, 1849. — Ch. Noorden, *Hincmar, Erzbischof von Rheims*. Bonn, 1863, 436 p.

[2] Joannis Scoti *Opera quæ supersunt omnia, partim primus edidit, partem recognovit*, H. Floss, Par., 1853, t. CXXII, *Patr. lat.*, accurt. Migne. — P. Hjort, *Joannes Scotus Erigena*. Copenh., 1823. — *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, von Fr.-A. Staudenmaier. Premier vol. (non continué). Frankf., 1834. — René Taillandier, *Scot. Erigene et la philosophie scolastique*. Par., 1843. — Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. VII. — Baur, *Die Lehre von der Dreieinigkeit*, etc. — Staudenmaier, *Die Philosophie des Christenthums*, I. — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique*, tom. I. Par., 1850. — Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II. Leipz., 1861 (principalement sur la logique de Scot, p. 20-39). — W. Kaulich, *Entwicklung der scholastischen Philosophie von J. Scotus Erigena bis auf Abælard*. Prag., 1863. — Alb. Stœckl, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*. Mch., 1864, tom. I, p. 31-128. — Th. Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*. Gotha, 1860. — Ern. Mylius, *Scotus Erig.*, part. I. *Quid Scotus Erigena de malo docuerit*. Halæ, 1843. — Nic. Mœller, *Johannes Scot. Erigena und seine Irrthümer*. Mayence, 1844.

tote, et traduisit des ouvrages grecs en latin, principalement le faux Denis, que Charles le Chauve avait reçus en présent de l'empereur Michel. Il composa lui-même un ouvrage spéculatif intitulé : *De rerum natura* [1]. Il est regrettable seulement qu'il se soit trop adonné à la philosophie aristotélicienne, dont certaines idées bizarres, panthéistiques surtout, ont passé dans ses écrits. Alfred le Grand l'appela (?) en Angleterre pour y restaurer les études savantes et l'opposer comme une digue aux flots de la barbarie. Il enseigna à Oxford, puis à Malmesbury, où il fut, dit-on, assassiné par ses disciples.

Le diacre Florus florissait vers 850. Nous avons sur lui les plus magnifiques témoignages. Poète excellent, exégète habile, il écrivit sur les élections épiscopales [2] un ouvrage savant et instructif pour nous, et un autre sur la sainte messe, dont il explique admirablement les cérémonies. Il combattit Amalar de Metz, qui avait composé, par ordre de Louis le Pieux, une règle pour les chanoines.

Prudence [3] de Troyes (mort en 861) et Loup Servat [4] ont

[1] *Expositiones super hierarchiam cœlestem sancti Dionysii.* — *Exposit. super hierarchiam ecclesiast. sancti Dionysii.* — *Expositiones seu glossæ in mysticam theologiam sancti Dionysii.* — *Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem.* — *Commentarius in sanctum Evangelium secundum Joannem* (fragmenta III). — *Liber de prædestinatione.* — *De divisione naturæ.* — *Liber de egressu et regressu animæ ad Deum* (fragm.). — *Versio operum sancti Dionysii Areop.* — *Versio Ambiguorum S. Maximi.*

[2] *Liber de electionibus episcoporum.* — *De expositione missæ.* — *Opuscula adversus Amalarium.* — *Martyrologium* — *Sermo de prædestinatione.* — *Liber adversus Joannem Scotum.* — *Expositio in epistolas B. Pauli.* — (*Carmina varia.*) — *Querela de divisione imperii,* 840. *Oper.* ap. Migne, tom. CXIX, p. 1-424, ex Gallandio, Martene, *Ampliss. coll.* tom. IX, *ex Biblioth. Patr. maxima, ex Analectis Mabillonii,* etc., *collecta.* — Cf. Bæhr, p. 447-453. — *Hist. littér. de la France,* V, p. 213-240. — R. Ceillier, XII, 478-493.

[3] *Op. sancti Prudentii collecta*, ed. Migne, *Patr. lat.*, t. CXV, p. 971-1458. — *Epistola ad Hincmarum et Pardulum de prædestinatione contra Joannem Scotum, sive Liber Joannis Scoti, correctus a Prudentio, sive a cæteris patribus.* — *Epist. ad Venilonem ; alia ad quemdam episcopum.* — *De vita et morte virginis Mauræ.* — *Versus.* — *Florilegium ex sacra Scriptura.* — *Annales*, 835-861, ap. Pertz, I, 429-454. — V. Nicol. Antonio, *Bibliotheca vetus hispana*, I, p. 499-503. — R. Ceillier, XII, 493-500. — *Histoire littér. de la France,* V, 240-254. — Gams, *Dictionn. encycl. de la théol.*, édit. Gaume.

[4] Servati Lupi *Opera,* notis ill. a S. Baluzio. Par., 1664 ; Antv. (Lipsiæ), 1710. — Ap. Migne, tom. CXIX, p. 431-700.

Epistolæ (CXXX). — *Concilium vernense,* hab. 844. — *Liber de tribus quæstionibus* (*de prædestinatione, libero arbitrio et redemptione sanguinis*

écrit sur les trois questions dont nous avons parlé ci-dessus. Nous avons en outre du dernier des lettres excellentes. Comme auteurs de martyrologes, nous citerons : Wandelbert[1], bénédictin du couvent de Prüm dans le pays de Trèves (vers 840-850) ; Usuard, bénédictin de Saint-Germain, près de Paris (vers 860-870); Adon[2], élevé dans plusieurs couvents et mort archevêque de Vienne en 374.

Otfried, religieux de Wissembourg (vers 870) et disciple de Rhaban, a surtout bien mérité de la langue allemande, qu'il s'appliqua à ramener à des règles précises, afin de faciliter la composition. Il écrivit en allemand sur les quatre Evangiles un poème, qui est très-difficile à comprendre[3].

Le siècle des fils de Louis le Pieux abonde surtout en travaux historiques. Thégan, chorévêque de Trèves, publia sous le règne même de Louis un ouvrage bien écrit et tout-à-fait pratique. Un auteur anonyme, connu sous le nom d'Astronome, a également laissé un ouvrage sur ce prince et

Christi.) — *Collectaneum de tribus quæstionibus.* — *De vita sancti Maximini* (Trevir.). — *De vita sancti Wigberti, homiliæ* II, *et hymni de eo.* — *Vita ej.*, ap. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, IV, I, 568-575. — Bæhr, p. 456. — Gams, art. *Lupus*, dans *Aschbach's Kirchenlexicon.* — *Histoire littér. de la France*, V, 255-272. — R. Ceillier, XII, 500-514.

[1] *Martyrolog. Wandalberti Prumiensis mon. carmine heroico scriptum*, c. DCCCLI, ap. d'Achery, *Spicileg.*, ed. 2ª, II, p. 39-64. — (Ap. Migne, tom. CXXI, p. 574-624.) — *De creatione mundi per ordinem dierum sex.* — *Vita sancti Goaris et de ejus miraculis*, p. 624-682. — *Histoire littéraire de la France*, V, 377-383.

[2] Ado *Chronicon — de sex mundi ætatibus — usque ad ann.* 869 (excl.), (de 527-869), ap. Pertz, *Mon.*, II, p. 315-323, — *cum 2 continuat, usque ad ann.* 1031, p. 323-329. — *Martyrol.* Adonis, ab Her. Rosweydo recensitum (Antv., 1613), illust. op. Dm. Georgii (Rhodigini), etc. Rom., 1740, 2 tom. en 1 vol. in-fol.

Martyrol. Usuardi (ce dernier d'après Adon), ed. Sollerius. Antv., 1714-1717, 2 vol. in-fol. (Venet., 1745).

Ed. J. Bouillart. Par., 1718, in-4º. — Ado et Usuard (d'après l'édition de Rosweyd et Sollerius ; ap. Migne, *Patr. lat.*, tom. CXXIII-CXXIV. — Cf. R. Ceillier, XII. 618-622, 611-613 (sur Usuard). — *Histoire littér. de la France*, V, 461-474 ; p. 776 ; (Usuard) p. 436-445. — On reconnaît assez généralement aujourd'hui qu'Usuard n'a pas profité des travaux d'Adon. (Cf. Gams, *K. G. von Spanien*, I, p. 77-80.)

[3] Otfried, *Krist, hrsg. v. Graff.* Rgsb., 1831. — *O. Krist*, dans le *Catholique*, 47ᵉ année, II, livrais. III 1867). *Otfrids v. Weissenburg Evangelienbuch, hrsg.* v. J. Kelle. Rgsb., 1856. *Evangelienbuch, übers.* v. G. Rapp. Stuttg., 1858. — Lechler, *Otfrieds alt-hochdeut. Evang-Buch*, dans *Theol. Studien*, 1849, livrais. I, II.

sur son époque[1]. — Fréculphe, évêque de Lisieux, rédigea un excellent abrégé de l'histoire du monde jusqu'en 607, destiné à l'instruction du fils de Charles le Chauve[2]. Citons encore : *Annales Laurissenses*[3]*; Chronicon Moisiacense; Annales Metenses* (vers 800), *Fuldenses* (801), *Bertiniani* (couvent de Saint-Bertin), continuées par Prudence et Hincmar; *Xantenses* et *Prumienses*.

Nous avons aussi de ce temps de magnifiques légendes, écrites avec autant de piété que d'impartialité, par Alcuin, Walafrid Strabon et Rhaban. Plusieurs de ces *Vies de saints* ne le cèdent point aux meilleurs martyrologes des premiers siècles. Celles qui émanent des septième et huitième siècles ont été remaniées dans la suite, fort mal le plus souvent, car on y est tombé dans l'enflure et dans l'amour exagéré du merveilleux.

Les sciences au dixième et au onzième siècles.

Nous avons déjà parlé des temps malheureux du dixième

[1] Cf. p. 144. — Il y faut joindre une troisième *Vie*. — Ermoldus Nigellus (834) : *Carmina, in honorem Hludovici*, lib. IV. — *In laudem Pipini regis* (mort en 838), *Elegia* I et II, — ap. Pertz, *Mon.*, II, p. 461-523; ap. Migne, t. CV, p. 541-640 (d'après Bouquet).

[2] Freculphus, *Ep. Leuxovensis* (mort avant 853), *Chronicorum* tomi II, ab obitu Caroli usque ad ann. 607; ap. Migne, tom. CVI. — Wattenbach, p. 146-147. — Emil. Grunauer, *Dissertatio de fontibus historiæ Freculphi*, ep. Lixoviensis. Zuer, 1864.

[3] Ann. 741-829, Pertz, *Monum.*, I, 134-218 (jusqu'en 788; 788-829 *cont. Einhardo*). — *Chr. Moisiacense, usque ad ann.* 818 *et* 840, ap. Bouquet, II, p. 648-656. — *Annal. Metenses*, 687-930, ap. Pertz, I, 316-336 (années 687-768). — R. Dorr, *De bellis Francorum cum Arabibus gestis usque ad obitum Caroli Magni*, p. 62. Kœnigsb., 1861. — *Ann. Fuldenses*, ann. 680-901, id est *Enhardi Fuldensis annales*, ann. 680-838; *Ruodolfi Fuldensis annales*, ann. 838-863; pars III, auctore incerto, ann. 863-882; IV, anonymo, ann 882-887; V, *quodam Bawaro*, ann. 882-901, ap. Pertz, *Monum.*, I, p. 343-415. — Cf. Pertz, *Præf.*, p. 337-342. — Wattenbach, p. 151-155. Erhard de Fulde ne doit pas être confondu avec Eginhard, qu'il continua à partir de l'an 829. A Erhard succéda Ruodolf (839-863). — Les *Annales Bertiani*, (1re partie) comprennent les années 741-835; elles furent continuées par Prudence (835-861) et Hincmar (861-882). — Les importantes *Annales Xantenses* vont de 640 à 874, avec Append. jusqu'à 815-835, ap. Pertz, *Monum.*, II, p. 219-236. Pertz les découvrit en 827; *Annal. Prumienses* ou *Chronicon Regionis abbatis* (mort en 915), *ab anno* 1 *usque ad ann.* 905, ap. Pertz, I, p. 537-612, 614-629; — ap. Migne, tom. CXXXII, p. 1-174. On y trouve aussi l'ouvrage de Regino, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana* lib. II, ed. Baluz., ed. Wascherslében, Lips., 1840, p. 174-484; idem, *De harmonica institutione*, p. 484-502.

siècle et des causes qui amenèrent la décadence des sciences. Par ses travaux scientifiques, ce siècle resta bien au-dessous du neuvième. Cependant les hommes pieux continuent comme auparavant de marcher à la tête de leur siècle. L'Allemagne occupe le premier rang parmi les nations ; les monastères, surtout celui de Saint-Gall, qui atteignit au plus haut degré de l'érudition, rendirent d'éminents services. Au nombre des moines de Saint-Gall fameux par la science, on remarquait à la fin du neuvième siècle, Ison (852-868), Marcellus (vers 850)[1], Salomon[2], à la fois abbé de Saint-Gall et évêque de Constance. Eccehard, dont l'ascendant sur toute l'Allemagne fut si prodigieux, était sorti de l'école d'Ison et de Marcellus. Etant allé un jour à Mayence, à l'occasion d'un concile, il y rencontra plusieurs évêques qui avaient été ses disciples[3]. Des laïques, des femmes mêmes se signalaient par la passion et la culture des lettres. Hedwig, femme de

[1] Héfelé, *Wissenschaftl. Zustand im südw. Deutschld. u. der nœrdl. Schweiz wæhr. des 9-11 Jahrh.*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1838, p. 201-255 ; dans ses *Beitræge*, I, p. 279-315 ; sur Ison, p. 299-301 ; Marcellus, 301, 302. *Isonis de mirac. S. Othmari*, lib. II, ap. Pertz, II, 47-54.

[2] Salomon I (839-871), Salomon III (890-920) : *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III.* Leipz., 1857, cf. E. Dümmler. — Idem, *Sct. Gallische Denkmæler aus der Karolingerzeit*, 1859.

[3] On distingue cinq Eccehard : Eccehard I, doyen, mort en 973 ; Eccehard II, dont le neveu (*minor, Palatinus*), qui était à la cour, mourut le 23 avril 990, prévòt de la cathédrale de Mayence. — Eccehard III, *junior*, neveu du premier, mort de bonne heure ; Eccehard IV, *junior*, né vers 980, auteur du *Liber benedictionum*, et surtout du *Casus monasterii sancti Galli*, de 883-971, mort le 21 octobre vers 1036 : l'époque précédente a été décrite par Ratpert (Pertz, *Monum. sacr.*, II, p. 74-147, ed. Ild. Arx.) ; enfin Eccehard V, *minimus*, vers 1210, auteur de la biographie de Notker le Bègue. — On distingue également : 1° Notker, Balbulus, ou le Saint, poète et musicien, auteur de *Media vita in morte sumus*, qui se chantait comme hymne martial dans les guerres des croisades, mort le 8 septembre 912, canonisé en 1513. On a de lui : *De interpretibus divinar. Scripturarum liber ; liber Sequentiarum*, ap. Petz, *Thesaur.*, I, 1. — *Martyrologium, De musica*, ap. Migne, t. CXXXI, p. 984-1182. — Notker, le médecin, *physicus*, était son disciple, de même que Notker, évêque de Liége, mort en 1008, et Notker Labéo, mort en 1022, traducteur des Psaumes en allemand. — Cf. C. Greith, art. *Eccehard* et *Notker*, dans le *Dictionn. théolog.*, édit. Gaume ; C. Greith, *Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien* (de 430 a 630), *als Einleit. in die Geschichte des Stifts Sanct-Gallen.* Freib., 1867, p. 462. — A. Schubiger, *Die Sængerschule Sct. Gallens vom* VIII-XII *Jahrh.* Eins., 1859.

Buchard, duc de Souabe, manda auprès d'elle Eccehard, pour qu'il lui enseignât les langues grecque et latine.

Un autre moine de Saint-Gall, vers la fin du dixième siècle, Notker Balbulus, écrivit une introduction à la théologie et un martyrologe. On l'a surnommé Balbulus ou le Bègue, pour le distinguer de Notker Labéo, ou Grosses-Lèvres. Il reste de lui une version allemande de la Bible.

Dans la Saxe, les études n'étaient pas moins florissantes; Roswitha, nonne du couvent de Gandersheim, se distingua tout particulièrement. Le moine Widukind, formé dans les monastères de Corbie et de Hersfeld, florissait à la fin du dixième siècle, et composa une bonne histoire des empereurs saxons. Burchard, religieux de Laubes, puis évêque de Worms, écrivit en douze volumes une collection des décrets des conciles et des papes, dont il reste encore vingt livres[1].

Le onzième siècle, en Allemagne, fut encore plus fécond pour la science que ne l'avait été le dixième, comme le prouvent les noms suivants :

Dithmar, évêque de Mersebourg, né en Saxe d'une famille

[1] Roswitha, avant 984, *Carmen de primordiis et fundatoribus cœnobii Gandershemensis,* ap. Pertz, *Mon. sacr.*, IV, p. 306-317. — Ed.-K.-A. Barack, *Die Werke der Hrotsvitha.* Nürnb., 1858, p. 435 (indique les ouvrages à consulter). — *Panegyricus Othonis Magni* (nuper a Conr. Celte inventa). Nuernb., 1501. Aschbach croit à tort que Celte en est le fabricateur. (Aschbach, *Roswitha und C. Celtes,* 1867); ap. Pertz, IV, 317-335, et Barack. — *Otto der Grosse, ein Gedicht aus d. Lat.,* par Nobbe, 2 part. Leipzig, 1851-1852. — Edm. Dorer, *Roswitha, die Nonne aus Gandersheim.* Aarau, 1857. — Hoffmann, *De Roswithæ vita et scriptis.* Bresl., 1839. — G. Freytag, *De Roswitha poetria.* Bresl., 1839.— *Comœdias,* ed. Bendixen. Lueb., 1855. (*Opera,* ap. Migne, t. CXXXVII, p. 940-1196; avec les *Comœdiæ* de Roswitha et les *Prolegomena,* ex edit. L. Schurzfleischii. Vitemb., 1707.) — Ajouter : *Vita S. Hathumodæ,* auct. Agio presbytero. — Cf. *Hathumod, ein Bild deutscher Vorzeit,* dans *Historisch-polit. Blætter,* t. XXV, p. 377-392; 445-472, 506-536, 600-608, 652-679. — Hathumod fut la première abbesse de Gandersheim depuis 852; morte en 874. Agius était frère de Roswitha.

Widukindus, mon. Corb., *Res gestæ saxonicæ s. annalium* lib. III, ab ann. 919-973, ed. G. Waitz, ap. Pertz, *Mon. scr.*, III, p. 416-467 (ap. Migne, t. CXXXVII, p. 115-211), déd. à la fille d'Othon Ier, Mathilde, abbesse de Quedlinburg. — Puening, *De Widukindo historico,* 1859. — *Widukind von Korvei. Ein Beitrag zur Kritik der Geschichtschreiber des X Jahrh.,* par R. Koepke. Berl., 1867, p. 185. (Page 49 : « Son modèle est Salluste; nul doute qu'il voulait écrire à la Salluste.) » — Burchardi, *Ep. Wormat.* (1000-1025), *Magnum decretorum vol.,* lib. XX (ap. Migne, t. CXL); avant Colon., 1543, 1560 fol.; Paris, 1549. — Phillips, *Kirchenrecht,* IV, p. 124-128. — *Vita,* ap. Pertz, *Scr.*, IV, 829-846.

noble, mort en 1019[1], écrivit une très-bonne histoire depuis Henri Ier jusqu'à Henri II. Hépidan[2], religieux de Saint-Gall (1050-1080), composa une histoire de l'Alemannie depuis 708 jusqu'à 1050. — Herman Contractus[3], né en 1013, de la famille des comtes souabes de Vœhringen et de Sulgau, parfaitement initié au grec et à l'arabe, est l'auteur du *Salve, Regina* et de l'*Alma Redemptoris Mater*. Il écrivit aussi sur la musique et les mathématiques. Son meilleur ouvrage est sa *Chronique,* divisée par époques. Il mourut en 1054, et fut enterré dans son domaine d'Aleshausen. — Adam, chanoine de Brême, rédigea une Histoire ecclésiastique de l'Allemagne du nord, ou du nord en général; cet ouvrage a du prix[4]. — On doit aussi à Lambert[5] d'Aschaffenbourg, religieux à Hersfeld vers 1077, une histoire qui, pour le fond et la forme, peut être comparée aux histoires des auteurs romains. — Marian Scot[6], Irlandais de naissance, mais élevé en Allemagne et mort à Mayence en 1086, a laissé une histoire qui commence à la création et finit en 1082. — Othlon[7], élevé à

[1] Dithmar, né en 976, mort en 1019, *Chronicon,* lib. VIII, ap. Pertz, *Mon. sacra,* III, p. 733-871, ed Lappenberg (ap. Migne, t. CXXXIX, p. 1170-1422). — Contzen, *Geschichtschreiber der sæchsischen Kaiserzeit,* p. 46-64. — Wattenbach, p. 226-228.

[2] *Annales sangallenses majores,* 709-918, 919-1055; attribuées à tort à Hépidan. — *Vita alia sanctæ Wiborordæ* (morte en 925), vers 1072 (ap. Mabillon, A. S. O. S. B., V, p. 61-66.

[3] *Chronicon de sex ætatibus mundi,* ab ann. 1-1054, ap. Pertz, *Mon.,* V, p. 67-133 (ap. Migne, t. CXLIII, p. 1-380); éd allem. de Nobbe. Berl., 1851. — *De mensura astrolabii lib.* — *Opuscula musica,* etc. — Wattenbach, 294-296. — Héfelé, *loc. cit.,* p. 312-314.

[4] Adam, mort vers 1076; sur ses libri IV *Hist. Ecclesiæ s. Bremens. præsul. histor.,* voir t. I, 34. — J.-H. Seelen, *De Adamo Bremensi diatribe* dans *Miscell.* Lubec., 1736, II, p. 415-493. — Lappenberg, dans Pertz, *Hist. Archiv,* VI, 766-892. — Wattenbach, p. 310-313. — *Libellus de situ Daniæ et reliquarum quæ trans Daniam sunt regionum* (ap. Migne, t. CXLVI).

[5] *Annales, usque ad ann.* 1077 (depuis 1040 plus détaillé), ap. Pertz, *Scr.,* V, p. 134-263; III, p. 22-29, 33-69, 90-102. Hanov., 1843 (ap. Migne, t. CXLVI). — Piderit, *De Lamberto Schafnab., rerum germanic. sæcul.* XI *scriptore locupletissimo.* Hersf., 1828. — Frisch, *Compendium criticum Lamberti Schafnab. annalium auctum.* Monach., 1830. — L. Ranke, voir Einhard. — Wattenbach, 321-328.

[6] *Chronicon...,* 1082, ap. Pertz, *Scr.,* V, p. 481-562 (ap. Migne, CXLVII); Wattenbach, 329-333.

[7] Othlo, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis.* — *Dialogus de tribus quæstionibus.* — *Epistola de permissionis bonorum et malorum causis.* — *Lib. de cursu spirituali.* — *Lib. de admonitione clericorum*

Tegernsee, et ensuite religieux d'Emmeran, avait copié dans sa jeunesse une si grande quantité de livres, qu'on ne comprend point comment cela lui fut possible. Son père, qui voulait le faire entrer dans le clergé séculier, lui avait procuré un excellent bénéfice; mais il se fit religieux et publia plusieurs ouvrages excellents, tels que : *Liber tentationum* (ipsius), *De cursu spirituali*, etc. Il mérite une place à côté des hommes les plus érudits et les plus vertueux de son siècle.

L'Eglise de France présente aussi, dans le dixième siècle, plus d'un côté réjouissant. Vers la fin surtout, elle prend un vigoureux essor, et la science non moins que la piété produisirent les plus heureux fruits. Un homme particulièrement illustre fut le bénédictin Remi d'Auxerre [1], surtout comme commentateur de l'Ecriture sainte; puis Abbon de Fleury [2], et notamment Gerbert, né à Aurillac. L'abbé du couvent chargé de son instruction, ayant reconnu ses rares aptitudes, l'envoya au comte de Barcelone pour qu'il se perfectionnât dans les sciences mathématiques. Les écoles maures de Séville et de Cordoue étaient alors en grand renom, surtout pour la philosophie et les mathématiques. Gerbert les fréquenta, et après son retour en France, enseigna en plusieurs endroits, entre autres à Reims. Les plus beaux talents affluèrent vers lui de toutes parts, et la science se répandit au loin. Nommé archevêque de Reims par le roi Robert, une discussion s'éleva plus tard entre lui et le pape Jean XV à propos de cet archevêché, et il fut déposé; mais son élève

et laicorum. — *De doctrina spirituali liber metricus.* — *Lib. proverbiorum.* — *Liber visionum.* — *Vita S. Wolfgangi* (cf. p. 178). — *Vita S. Bonifacii* (p. 78). — *S. Altonis.* — *S. Magni.* — *S. Pirminii.* — *Op.*, ed. Migne, t. CXLVI, d'après Pertz, Mabillon; surtout ex B. Pez, *Thesaur. anecdot. novissim.*, III, p. 2.

[1] Remi, vers 908. — *Comment. in Genesim.* — *Enarrationes in Psalmos.* — *Tract. de dedicatione ecclesiæ.* — *Homil.* XII. — *De musica* (ex B. Pez; ex *Bibliotheca maxima vet. Patr.*; ex Fontani : *Novæ deliciæ eruditorum.* Flor., 1785-1793, tom. III, p. 83-280). — Idem, *De claris Remigiis diatribe*; — ibid., p. XLIII; — CVIII ex *Gerberto* — ap. Migne, tom. CXXXI, p. 47-907.

[2] Abbon, mort en 1004, *Opusc. quædam*, ap. Gallandi, tom. XIV, 137-174. — *Op. coll.*, ap. Migne, tom. CXXXIX, p. 375-584. — *Epistolæ* XVI. — *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum, reges Francorum.* — *Collectio canonum.* — *Vita sancti Eadmundi, regis Anglorum.* — *Quæstiones grammaticales.* — *Exc. de gestis romanorum pontificum.* — *Vita sancti Abbonis*, auct. Aimoino, ap. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, VI, I, p. 37-58.

l'empereur Othon III le nomma archevêque de Ravenne, et en 999 Gerbert devint pape sous le nom de Sylvestre II. Il écrivit sur les mathématiques, la géométrie et la dialectique. On lui attribue l'invention des horloges, du télescope et des aquéducs[1]. Ses meilleurs disciples furent :

Saint Fulbert, évêque de Chartres[2], la gloire de l'épiscopat français et l'oracle de la France. Il était de condition obscure, mais il se signala bientôt par sa piété, son application et ses talents. Après avoir formé un grand nombre d'excellents disciples, il fut promu à l'épiscopat et devint l'homme le plus considérable de son temps, témoin sa correspondance épistolaire.

Lanfranc, né à Pavie vers 1005, a fait époque dans le onzième siècle : il est le père de la scolastique. Les lettres romaines, qui n'avaient conservé dans cette ville que de faibles vestiges, commencèrent à refleurir dès que les empereurs d'Allemagne eurent rendu la paix à ce pays. Lanfranc, après s'être enrichi d'une multitude de connaissances grammaticales, dialectiques et philosophiques, quitta l'Italie vers

[1] C.-F. Hock, *Gerbert oder Papst Sylvester II, und sein Jahrhundert.* Wien, 1837. — M. Büdinger, *Ueber Gerbert's wissensch. u. pol. Stellung.* Kass., 1851. — A. Olleris, *Œuvres de Gerbert, pape sous le nom de Sylvestre II, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques et historiques,* in-4°. Par., 1867. — A. Olleris, *Vie de Gerbert, premier pape français sous le nom de Sylvestre II,* in-12, 356 p., 1867. — A. Lausser, *Gerbert, étude historique sur le dixième siècle.* Aurillac, 39 et 377 p., 1866. — *Op. mathemat. :* De numerorum divisione (e sch. D. Pitra). — Geometria (ex Bern. Pez *Thes. anecd. noviss.*, III, II, p. 5). — *De rationali et ratione uti ...*, ap. Pez, I, II, p. 147. — *De informatione episcoporum*, ap. Mabillon *Annal.* (nov. ed.) p. 103. — *Libell. de corpore et sanguine Domini* (ex B. Pez, I, II, p. 131). — *Concil. Ravennatense*, ann. 997. — *Epistolæ et diplomata* (ante summum episc., ep. CCXVI,), ex Duchesne, *Hist. Franc. Script.* II, p. 789-844). — *Epist. et decreta pontificia*, p. 270-286. On a déjà vu précédemment que les *Acta concilii Remensis ad sanctum Basolum* (ap. Pertz, *Script.*, III, p. 658-686-693) étaient apocryphes. Lausser essaie de prouver qu'ils sont l'œuvre des centuriateurs de Magdebourg (*Op. omnia*, ap. Migne, t. CXXXIX, p. 57-350).— L'historien Flodoard fut suivi de Richer : *Historiar.* lib. IV, 884-995, que Pertz a découvert à Bamberg en 1833. Ed. in *Mon. sacr.*, III, p. 561-657-694 (ap. Migne, t. CXXXVIII). Ed. Reimann, *De Richeri vita et scriptis.* Olsnæ, 1845 : « Il manquait complètement des qualités intérieures qui constituent l'historien. » Wattenbach, p. 258 : « Pour lui, ce ne sont pas les faits qui importent le plus, mais la forme du récit. » — *Hist. littér. de la France,* t. VI, p. 577.

[2] Voir ci-dessus p. 194.

1040, et alla enseigner en France. Il commença par la France méridionale, où chacun accourut à lui. Il passa ensuite en Normandie, dont les habitants étaient les plus arriérés. Un disciple l'accompagnait. Chemin faisant, ils rencontrèrent dans une forêt une bande de voleurs qui leur enlevèrent tout ce qu'ils possédaient, et jusqu'à leurs habits. Lanfranc voulut user de finesse pour leur faire rendre gorge : Je suis bien misérable, sans doute, leur dit-il, mais vous l'êtes encore plus que moi; prenez donc encore mon habit. Les voleurs crurent qu'il se moquait d'eux, prirent son habit et l'attachèrent à un arbre, lui et son compagnon. Lanfranc essaya de prier, mais le courage lui faillit; il voulut chanter des hymnes, et réussit encore moins. Réfléchissant alors sur sa position, il fit vœu, si Dieu le délivrait, d'entrer dans le plus pauvre couvent. Le jour commençait à poindre lorsqu'ils entendirent du bruit; ils crièrent au secours, et des marchands qui passaient vinrent les délier. Lanfranc s'informa alors du plus pauvre monastère de la contrée; on lui nomma celui du Bec, fondé depuis peu dans le diocèse de Rouen, sur la petite rivière du Bec, qui lui avait donné son nom. Lanfranc y entra. Son premier abbé, Herluin, avait eu une vie fort aventureuse. Issu d'une race de chevaliers, et fameux à la cour du duc de Normandie pour ses mœurs chevaleresques, il avait senti au dedans de lui-même un trouble qui ne lui avait plus permis de vivre à la cour; il avait donc formé le dessein de se faire moine, et avait voulu construire un couvent à sa guise : c'était le couvent du Bec. Il avait visité auparavant divers établissements dont la discipline lui avait déplu. Le sien existait depuis sept ans quand Lanfranc y arriva. Herluin, occupé en ce moment à construire un four, accueillit avec joie le nouveau venu et se félicita de donner asile à un homme de son savoir. Lanfranc y passa trois années complètement étranger au monde et tout entier à la méditation. Il commença ensuite à enseigner. Dès que la nouvelle s'en répandit, des disciples accoururent à lui de la France et de l'Angleterre. Il lui vint aussi un adversaire, Bérenger, dont il triompha. Clercs et laïques se pressaient autour de sa chaire, et le monastère reçut tant de présents qu'il devint immensément riche. Guillaume Ier (le Conquérant) le nomma abbé du monastère de

Saint-Etienne qu'il avait fondé à Caen, puis, en 1070, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre. Il propagea le goût des sciences et leur imprima un nouvel élan. Son occupation favorite était la dialectique et les autres branches de la philosophie. Il se posait des questions, qu'il résolvait ensuite de la manière la plus brillante, démontrait avec beaucoup de clarté que la culture des sciences ne porte aucun dommage à la foi. Saint Anselme de Cantorbéry, qui avait eu, lui aussi, une existence extraordinaire, jetait, parmi ses nombreux disciples, un éclat particulier. Les œuvres de Lanfranc sont : un traité *sur le corps et le sang du Seigneur*, contre Bérenger de Tours [1]; des lettres et des commentaires sur les Epîtres de saint Paul. Lanfranc marque l'aurore d'une nouvelle ère scientifique, l'ère de la philosophie et de la théologie scolastique, quoique saint Anselme en soit le véritable fondateur. Après lui, et c'est là une preuve de sa haute influence, la vie scientifique décline de plus en plus.

De l'Italie, nous avons peu de choses à dire sous le rapport littéraire ; nous retrouvons ici les mêmes hommes dont nous avons déjà parlé : Atton de Verceil [2], Rathier de Vérone [3], et après eux le seul Luitprand [4], évêque de Crémone

[1] Lanfranci *Opera omnia*, ed. d'Achery. Par., 1648, in-fol.; Ven., 1745. — Lanfranci, *Opera omnia nunc prim. e codd. ms. in Anglia*, etc, ed. J.-A. Gilles, t. I, *Epistolæ*, t. II, *Commentarii*. Oxon., 1844-1846. (Algeri, *De sacram. corp. et sang. Dom. libri IV, ecc. libellus de sacrific. missæ eidem* Algero *adscript. denuo*, ed. Rob. Malou, 1847.)

Lanfranci *Vita* (mort en 1089), auct. Eadmero, ap. Mabillon, *Act. sanct. O. S. B.*, VI, II, p. 635-659. — Mœhler, *Leben Anselm's*, dans ses *Mélanges*, I, 39. — R. Hasse, *Anselm von Canterbury*. Lpz., 1843, I.

[2] Atto, *Capitula de pressuris ecclesiasticis*. — *Epistolæ* (XI). — *Expositio in epist. sancti Pauli*. — *Sermones*. — *Polypticum* (édit. de 1768, ap. Migne, tom. CXXXIV).

[3] Le nombre des opuscules et la longueur de leurs titres empêchent de les citer. (Ed. Ballerini. Veron., 1765, ap. Migne, t. CXXXVI.)

[4] *Antapadosis*, lib. VI, 887-950. — *Lib. de rebus gestis Ottonis Magni* (Romæ, 960-964). — *Relatio de legatione constantinopolitana*, 968, 969, ap. Pertz, *Mon. sacr.*, III, 269-339, 340-346, 347-363 (Migne, tom. CXXXVI). Le catholique Potthast l'apprécie ainsi : Luitprand, exact et sûr en ce qui touche les affaires de l'Allemagne, l'est moins dans ce qu'il dit de l'Italie. — Les protestants R. Kœpke et Wattenbach le prouvent en détail. Le premier (*De vita et scriptis Liudprandi, episcopi cremonensis, comment. histor.*, Berol., 1842, p. 204) contient un chapitre intitulé : *Mores et fides auctoris* (p. 124-136), qui se termine par le parallèle suivant, entre Luitprand et Procope de Byzance : « Ut noster (Liudprandus) acerbus est ille

(mort en 972), homme d'Etat très-habile et très-renommé, versé dans la langue grecque, ce qui lui valut d'être envoyé en députation en Grèce par Othon I[er]. Nous avons encore le récit de son voyage, de même que *Libri sex rerum in Europa gestarum* de 887 à 950, d'un style lourd et plein de choses fabuleuses, instructif toutefois et intéressant pour l'histoire du dixième siècle.

Au onzième siècle, l'Italie ne fut pas non plus très-féconde en savants, du moins si on la compare avec l'Allemagne et la France. Nous devons signaler le moine Humbert, qui résida au couvent de Moyenmoutier depuis l'an 1015, où l'évêque Bruno de Toul, plus tard Léon IX, avait appris à l'estimer. Célèbre déjà par son savoir comme jeune religieux, il professa ensuite avec éclat dans son couvent de saint Mansuet à Moyenmoutier. Léon IX, habile à démêler les grands talents, l'emmena à Rome et le retint constamment auprès de lui. Il l'avait même nommé métropolitain de toute la Sicile, mais Humbert ne pouvant y aller à cause des Normands, il le promut au cardinalat. Humbert est surtout fameux par son ambassade à Constantinople, où Léon l'avait envoyé pour éteindre le schisme. Ce qu'il écrivit à ce sujet révèle un homme d'un grand savoir et de la plus haute culture intellectuelle. Il avait été accompagné par Pierre, évêque d'Amalfi, et par le chancelier Frédéric (1054). Humbert mourut à Rome le 5 mai 1061.

Pierre Damien est également célèbre comme religieux, comme homme d'affaires et comme écrivain. Nous lui devons, sous le titre d'*Opuscules,* près de cinquante traités qui attestent à la fois l'élévation de son esprit, la finesse de

irrisor et mordax cavillator, quem vix effugeret locus, quo inimicos non perstringeret; neque sordidas turpesque narratiunculas respuit, quamquam in hoc quoque paulo modestius quam Liudprandus egit. » — Wattenbach le juge ainsi : « En général, on ne peut jamais se fier à lui. Comme Widukind, il n'écrit que sur des données verbales, et commet surtout de grandes erreurs quand il parle d'événements lointains. — Mais Widukind est exempt de la passion qui entraîne trop souvent le vindicatif Italien. Dans sa haine, il s'arrête fréquemment et outre mesure à des détails insignifiants, se plaît aux anecdotes, surtout quand elles sont sales et scandaleuses » (p. 264). Ce qui veut dire que Luitprand, l'évêque de cour, était un écrivain à la fois méchant et ordurier, et qu'il ne valait pas mieux comme homme, s'il est vrai que « le style, c'est l'homme. »

son talent, l'étendue de sa science et sa haute piété. Ces traités roulent sur toute espèce de sujets et ont tous de la valeur. Damien est aussi célèbre comme hymnographe. En un mot, il est du nombre de ces hommes dont la valeur et les services n'ont pas encore été dignement appréciés, et dont la vie n'est pas suffisamment connue[1].

CHAPITRE IV.

SECTES, HÉRÉSIES ET AUTRES CONTROVERSES ECCLÉSIASTIQUES.

§ 1er.

Dans les paragraphes précédents, lorsque nous traitions des hérésies d'une période, nous avions devant nous de nombreux et importants matériaux. Il n'en est plus ainsi dans la période actuelle. Nous remarquerons seulement que la plupart des manifestations hérétiques que nous y rencontrons ont leur origine dans des temps antérieurs. Ordinairement les controverses dogmatiques, les hérésies n'apparaissent que lorsque les sciences fleurissent dans un certain degré; car nul doute qu'il ne faille de l'intelligence pour inventer une hérésie et pour la faire valoir; aussi n'en voyons-nous point de nouvelle dans les septième, huitième, neuvième et dixième siècles. On a tiré de là de graves conséquences touchant la culture scientifique au sein même de l'Eglise; on a prétendu qu'il n'y fallait pas cultiver les sciences, puisque la plupart des hérésies ont surgi dans les temps où l'intelligence était le plus développée. On a

[1] Cf. *Opera* I *epistolarum*, lib. VIII. — *Sermones* (LXXV). — *Vita sancti Odilonis*, *Vita sancti Mauri*, *Vita sancti Romualdi* (c. LXXII). — *Vita sancti Rudolphi, ep. Eugubini et Dominici Loricati*, etc. — *Opuscula varia* (LX). *Hymni* — A. Mai a publié, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, tom. VI, p. 193-244, l'*Iter gallicum* et *Collectanea ex Novo Testamento*. Les *Collectanea in Vetus Testam.* étaient déjà connues. Puis : *Carmina et preces*. — *Petri Damiani opera omnia, nunc primum in unum collecta*, etc., S. Constant. Cajetani. Venet., 1743; Bassani, 1783; 4 tom. en 2 vol. in-fol. (Avec les *Anecd.* de A. Mai, ap. Migne, *Patr. lat.*, t. CXLIV-CXLV.)

oublié que ce qui est dangereux en soi, ce n'est pas l'intelligence, mais la déraison et la barbarie, car ce sont elles qui ont toujours conduit l'humanité au bord de l'abîme.

L'époque actuelle hérita des époques précédentes les erreurs sabelliennes, ariennes, nestoriennes, gnostiques et manichéennes. Ces erreurs, toutefois, ne se propageront sérieusement que dans la période suivante. La période actuelle servira de canal pour les transmettre aux temps à venir. La controverse de l'Eglise grecque avec l'Eglise latine remonte aux âges précédents, mais c'est maintenant que la flamme éclate dans toute sa puissance. — Nous allons assister désormais aux discussions sur la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Les erreurs de Sabellius trouvèrent un champion dans le roi des Francs, Chilpéric (561), qui voulut les imposer à tout son royaume. Grégoire de Tours rapporte que ce prince l'ayant un jour mandé auprès de sa personne, lui remit un écrit ainsi conçu : « Il ne peut y avoir trois personnes en Dieu, puisqu'il n'y en a pas même une seule. Une personne est quelque chose de borné dans l'espace ; or, rien de semblable ne peut exister en Dieu. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont donc pas trois personnes, mais une seule et même chose; ils sont absolument identiques. Voilà, ajouta le roi, ce que vous devez croire et ce que je veux qu'on prêche désormais dans tout le royaume. » Grégoire se garda bien d'y consentir, mais il expliqua au roi l'histoire détaillée du sabellianisme et lui prouva que le dogme de la Trinité étant aussi ancien que l'Eglise, il n'était pas permis de le rejeter ; que l'Eglise n'accepterait pas ses vues tirées de l'ordre physique et qu'il y devait renoncer. Transporté de colère, Chilpéric lui ordonna de se retirer. Grégoire le fit, mais en ajoutant que jamais homme sensé ne souscrirait à ses opinions. Chilpéric s'adressa à un autre évêque et lui fit la même proposition ; au lieu de répondre, cet évêque saisit le papier dans le but de le déchirer; on eut mille peines à l'en empêcher. Chilpéric voyant qu'il ne pouvait faire entrer les évêques dans son dessein, y renonça[1]. Cependant les évêques durent se

[1] Gregor. Tur., *Hist. Franc.*, V, XLIV.

résigner, tout en s'y soustrayant autant que possible, à insérer dans le recueil des hymnes des pièces de vers composés par Chilpéric. Ce prince s'était torturé l'esprit pour enrichir la langue latine de trois lettres nouvelles.

§ 2. **Rénovation de l'arianisme.**

Tant que les Visigoths demeurèrent attachés à l'arianisme, ils y apportèrent de nombreux tempéraments dans l'espoir de gagner les catholiques. Tout ce qu'ils leur demandaient se bornait à l'emploi de cette formule : Gloire soit au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Quelques catholiques, croyant qu'il s'agissait d'une simple locution, donnèrent dans le piége. Les suites en furent peu importantes. Il est à croire qu'Ulfilas lui-même professait l'arianisme tout en le mitigeant considérablement. Il semble, au surplus, que chez les peuples germains l'arianisme n'ait été qu'une sorte de transition pour arriver à la doctrine orthodoxe. L'arianisme n'étant au fond que du polythéisme, les peuples germains s'en accommodaient mieux que du mystère catholique de la Trinité; les intelligences grossières s'y retrouvaient plus facilement. Quoi qu'il en soit, il servit au moins de préparation à la vraie doctrine.

On croyait l'arianisme à jamais éteint, lorsqu'il reparut tout-à-coup vers 790. Le concile de Frioul (796) se plaignit vivement de la réapparition de cette hérésie et de celle de Sabellius, qui se réveillèrent simultanément en Italie, où il est probable qu'elles s'étaient secrètement maintenues. Ce concile porta contre elles d'excellents décrets; cependant elles subsistaient encore au neuvième siècle. La réfutation de l'arianisme dans plusieurs lettres du faux Isidore prouve qu'il survivait encore de son temps. Claude, évêque de Turin, était véritablement arien[1], et nous trouvons encore après lui un évêque imbu des mêmes erreurs. Cette hérésie, toutefois, ne tarda pas à disparaître, du moins n'en trouvons-nous plus de vestiges en Occident. En Orient, au contraire, il est probable qu'elle continua de subsister.

[1] C. Schmidt, *Claudius von Turin*, dans *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1843.

§ 3. Rénovation du nestorianisme[1].

Le nestorianisme reparut dans l'hérésie de l'adoptianisme, qui de l'Espagne où il était né se propagea en France. Le nestorianisme consistait à séparer les deux natures en Jésus-Christ de telle sorte qu'elles formassent deux personnes : or,

[1] 1° *Epist. Elipandi ad Fidelem abbatem.* — 2° *Epist. Elipandi ad Carolum Magnum* (hasta hoy no publicada); ap. Florez, *España sagrada,* tom. V. Madr., 1751, 1859, surtout contre Beatus. — 3° *Epist. Elipandi ad Alb(cu)inum, Albino diacono, non Christi ministro, sed Antiphrasii Beati fœtidissimi discipulo, novo Ario, sanctorum Patrum doctrinis contrario, si converterit ab errore viæ suæ, a Domino æternam salutem; et si noluerit, æternam damnationem* (traité). — 4° *Epistola Elipandi ad Felicem* (nuper conversum); cet écrit accompagnait la lettre précédente, où l'auteur appelle Alcuin un fils de l'enfer et un nouvel Arius.

Confessio fidei Felicis Orgellitani (post spretum errorem, 1799), adressée aux prêtres d'Urgel. — *Heterii et sancti Beati ad Elipandum epistola et libri II* (ann. 785), ap. Gallandi, tom. XIII, p. 290-351 (Migne, tom. XCVI, p. 893-1030). — *Paulini Aquilej. contra Elip. et Felicem Urgellit.,* lib. III. — Alcuini, *Adv. Felicis hæresim.* — *Contra Felicem, Urgellit. episcopum, libri VII.* — *Contra epistolam sibi ab Elipando directam, libri IV* (ann. 800, aux évêques Leidrad et Nefridius, et à l'abbé Benoît). — *Epist. Alcuini ad filiam in Christo,* ann. 800. — Agobardi *Liber adv. Felicem Urgellensem. Disputatio Benedicti Levitæ advers. felicianam hæresim* (probablement par Benoît d'Aniane). — Chr.-W.-Fr. Walch, *Historia adoptianorum,* Got., 1755, 288 p. — revue et augmentée dans *Ketzerhistorie,* t. IX, 1780, p. 667-940. — Jac. Basnage, *Observat. histor. circa felicianam hæresim,* dans *Thesaurus monument. Eccles.;* 1725, t. II, p. I, p. 284 (renferme l'écrit de Beatus et Etherius). — Dans son édition de *Paulinus Aquilejensis patriarcha, opera notis ac dissertationibus illust.* (Venet., 737). J.-F. Madrisius a écrit contre lui : *Dissertat.* III. *De Felicis et Elipandi hæresi dissertatio dogmatica. Diss.* IV *dissertat. historico-chronologica.* — *Animadversio in Jac. Basnagii historicas circa felicianam hæresim,* etc., *observationes.* — L'édition d'Alcuin par Froben contient aussi une *Dissertatio historica de hæresi Elipandi Tol. et Felicis Urgell.,* pour laquelle l'Espagnol Grégoire Mayans a fourni des documents. Cf. Villanueva, *Viage a la Iglesia de Urgel* (t. IX-XI *del Viaje literario*). Il y faut joindre *Dissertatio dogmatico-historica* du prieur de Saint-Emmeram, J.-B. Enhueber, sur cette hérésie, contre Christian Walch.

Héfelé, *Concilien-Geschichte,* tom. III (Freib., 1858), Adoptianisme, p. 600-650. — K. Werner, *Geschichte d. apol. und polemischen Literatur der christl. Theologie,* tom. II. Schaffh., 1862, p. 433-456. — A. Helfferich, *Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzer-Geschichte.* Berl., 1860, p. 86-151. — Selon Helffrich, Elipand agit « en homme loyal » lorsqu'il invoqua la liturgie mozarabique à l'appui de son adoptianisme. — Nous ne l'accusons point de falsification; mais il n'entendait plus le sens des termes *adoption, fils adoptif.* Le Christ, d'après cette liturgie,

prétendre que les deux natures en Jésus-Christ constituent deux personnes unies entre elles, c'est supprimer toute espèce d'unité. On renouvela cette hérésie en affirmant que « le Christ se compose de deux fils ; qu'en tant que Dieu, il est fils de Dieu selon sa nature, et en tant qu'homme, fils de Dieu par adoption, » à peu près comme l'homme et l'ange sont fils de Dieu par la grâce et la liberté. C'est ainsi qu'on divisait Jésus-Christ. Les adoptiens ne niaient pas la vraie divinité du Christ ; mais ils entendaient que les deux natures coexistent d'une manière indépendante, en sorte que les uns admettaient deux fils, et les autres deux personnes.

Cette hérésie naquit en Espagne, alors assujétie aux Maures. Dès que les Espagnols se furent un peu relevés, ils mirent la science au service de cette erreur. Son auteur Elipand, archevêque de Tolède et primat de l'Eglise d'Espagne, écrivit à l'évêque d'Urgel, Félix, pour lui demander si le Christ, quant à son humanité, était le Fils naturel, ou seulement le Fils adoptif de Dieu. Il attendait naturellement que Félix se prononcerait pour l'adoption. Il ne se trompait pas. Cette erreur rencontra de vigoureux adversaires dans l'abbé Béat et dans Ethère, plus tard évêque d'Osma. Elipand, blessé au vif, déclara que jamais hérésie n'était descendue du siége archiépiscopal de Tolède. Félix (en sa qualité de sujet de Charles le Gros) fut cité devant un concile tenu à Narbonne (?), mais aucune décision n'y fut prise contre lui (788). Le concile de Frioul (796) condamna son erreur, mais sans nommer sa personne. En 792, il se rétracta dans un concile de Ratisbonne, où Charles lui avait ordonné de comparaître. Il partit pour Rome, où il se rétracta également, mais seulement en apparence, car il publia bientôt après un écrit où il renouvelait son hérésie. Plusieurs personnes y furent impliquées. Charles

a pris l'humanité ; il s'appelle *homme adoptif*, non point parce que Dieu a adopté la nature humaine, mais parce que Dieu a, dans la personne du Christ, reçu en grâce l'humanité et la nature humaine.

Vers le même temps Helffrich (*loc. cit.*, p. 84-88) et Héfélé ont produit à la lumière, d'après l'*España sagrada* (tom. V, p. 524-535), l'hérésie des migétiens (Héfélé, *loc. cit.*, p. 585-593, et *Theol. Quartalschrift*, 1858, p. 86-96), contre laquelle Elipand tint un concile à Séville en 782. Migetius enseignait que Dieu s'était révélé comme père par David, comme fils par Jésus-Christ, comme Saint-Esprit par saint Paul.

invita alors les évêques à le combattre en produisant des arguments contre lui, et l'on vit paraître une multitude d'ouvrages, dont les principaux sont ceux d'Alcuin et de Paulin d'Aquilée. En 794, le roi convoqua à Francfort un grand concile où parurent 306 évêques de l'Allemagne, de l'Aquitaine, de la Gaule et de la Bretagne. Ni Félix, ni aucun de ses partisans ne s'y présentèrent. La condamnation et la réfutation de sa doctrine servirent à peu de chose. Félix ne fut véritablement converti qu'en 799, dans une conférence qu'il eut avec Alcuin. Il passa le reste de sa vie à Lyon, surveillé par l'évêque de cette ville, Leidrad, où il y mourut en 816. Elipand était mort six ans auparavant. En vain, des savants lui écrivirent pour essayer de le ramener ; il persévéra dans son erreur. Cette résurrection du nestorianisme fut sans conséquences sérieuses, quoique certains individus en soient restés entachés, comme nous le voyons par le faux Isidore, qui s'en occupe fréquemment.

§ 4. Rénovation des erreurs gnostiques [1].

Les empereurs grecs avaient publié des lois très-sévères contre les erreurs gnostiques ; mais on fut loin de les prendre au pied de la lettre, et elles ne furent presque jamais observées ; et de là vient que le gnosticisme se conserva en diverses localités de l'Orient, surtout autour de Samosate, où plusieurs villages étaient habités par des marcionites. Dans l'Arménie

[1] *Joannis Ozniensis oratio contra paulicianos* (après 718) ; *Joannis philosophi Ozniensis, Armeniorum catholici opera*, per J.-B. Aucher. Venet., 1834. — Photius, Περὶ τῶν νεοφάντων Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, ap. Gallandi, tom. XIII, p. 602-694, lib. IV (cf. XIV, 87-98). — Euthymius Zigabenus, *De Bogomilis*, ed. Gieseler, in-4°, 1842. — Petri Siculi (vers 872), *Historia manichæorum*, ed. Gieseler, 1846. — *Appendix ad Petri Siculi hist. manich. s. paulicianorum*, ed. Gieseler, grand in-4°. (Le même, sur les pauliciens, dans *Theol. Stud. und Kritik.*, 1829, tome II, livrais. I) : *Petri Siculi historia et refutatio manichæorum et dialogi aliorum contra eosdem*, gr. et lat. ; ap. Mai, *Nova sanctor. Patr. bibliotheca*, tome IV (Rome, 1847).

F. Schmid, *Historia paulicianorum orientalium*. Hafn., 1826. — V. Engelhardt, *Die Paulicianer* (dans *Winer und Engelhardts Journal*, 1827, t. VII, p. 1-2. — Fr. Windischmann, dans *Tüb. theol. Quartalsch.*, 1835, p. 33-62 (*Mittheilungen a. d. armenischen Kirchengeschichte alter und neuer Zeit*).

romaine, il y avait également des villages entiers infectés de cette erreur. Nul doute qu'on ne les y laissât en repos, du moins nous ne voyons point qu'ils aient été inquiétés par les empereurs grecs. Cette situation dura jusque dans la seconde moitié du septième siècle. Les temps de calme avaient jeté ces sectes dans la torpeur et la pratique ne s'accordait plus avec la théorie ; les exercices sévères et aventureux de l'ascétisme avaient disparu. Quelques-uns, blessés de cette contradiction, essayèrent d'y remédier. Sous Constantin Pogonat (668-685), un nommé Constantin, du village de Mananalis, se signala particulièrement à cet égard. Il parvint à réveiller l'enthousiasme des siens ; mais les efforts tentés pour répandre la secte amenèrent une réaction du côté de l'Etat et entraînèrent la persécution des gnostiques. Outre Constantin, nous remarquons encore dans cette direction l'Arménien Paul, qui fit aussi des réformes en Arménie, et surtout Sergius qui, au commencement du neuvième siècle, entreprit de grands voyages et travailla à propager partout le gnosticisme. L'attention du gouvernement fut éveillée, et des ordres furent donnés par l'empereur Léon l'Arménien, suivant lesquels tous les gnostiques de l'empire se convertiraient ou seraient mis à mort (813-820). Les commissaires impériaux envoyés pour les exécuter furent massacrés, et les gnostiques s'unissant aux sarrazins ravagèrent l'empire grec jusqu'à Ephèse. Surpris enfin dans leurs repaires, ils furent anéantis par Léon l'Arménien, l'impératrice Théodora (844) et Basile Macédoine (871-873). On ne s'expliquera la rigueur de ces mesures du gouvernement grec, que si l'on se rappelle que ces aventuriers avaient fait proposer à l'empereur Léon de leur céder l'Orient et de se contenter de l'Occident. Leurs longs efforts ne tendaient qu'à un seul but : s'affermir de plus en plus et s'étendre en Orient ; ils furent déjoués. Plusieurs particuliers prirent la fuite et se dispersèrent en Occident, d'abord parmi les Bulgares, puis en Italie et en France, et, au onzième siècle, en Allemagne. En 1022, nous trouvons des gnostiques à Orléans, trois ans plus tard à Arras dans le diocèse de Cambrai, ensuite dans les montagnes du Harz et à Turin[1].

[1] Chr.-Clr. Hahn, *Geschichte der mittelalterlichen Ketzer*, 1 vol. *Ge-*

Parmi les Grecs, Photius et Pierre Sicilien sont, avec les Arméniens, les principaux auteurs qui nous aient fourni des renseignements sur les gnostiques de leur temps ; mais ils ne disent rien de nouveau. Ces hérétiques enseignaient également le dualisme, l'existence éternelle de deux principes bon et mauvais, qui en se rencontrant avaient créé le monde. Quelques-uns croyaient aussi à la création éternelle du monde, et, comme les anciens gnostiques, ils mettaient une séparation rigoureuse entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La plupart condamnaient le mariage et l'usage des viandes ; dans la pratique cependant, les gnostiques d'Orient ne rejetaient point le mariage. Tous étaient ennemis déclarés de l'ordre hiérarchique, des sacrements et du culte des saints. Plus ils repoussaient le culte extérieur, plus ils insistaient sur le culte intérieur, cette nourriture céleste, ce rassasiement de l'âme qui sont donnés à l'homme sans moyens physiques. Les plus remarquables sont les gnostiques de Turin, dont parle Landolfe[1]. Selon eux, Jésus-Christ n'a jamais existé comme personnage historique. Pris d'une manière abstraite, le Fils de Dieu, c'est l'esprit de l'homme ; pris au concret, c'est l'âme régénérée qui s'élève à Dieu du sein de la matière, crucifie sa chair et consomme ainsi son ascension au ciel. Ce qui est dit du Christ dans l'Ecriture leur paraît une pure idée ; son histoire n'est que le reflet de la vie spirituelle de l'humanité. Le Saint-Esprit est l'emblème des dispositions intérieures qui mettent l'homme en état de comprendre la sainte Ecriture, de résister à la chair et de goûter la parole de Dieu. Les gnostiques sont antinomistes, car ils assurent que la loi ne vient pas de Dieu, et que l'homme est sauvé par la foi et sans les œuvres. — Ceux d'Orléans avaient à leur tête des ecclésiastiques, et même des chanoines, tels que Lisoi et Etienne, chef de l'école de cette ville, très-aimé à la cour de Robert. L'un et l'autre, et onze individus avec eux furent condamnés à mourir par le feu. Deux se convertirent et déclarèrent que cette doctrine avait été apportée

schichte der neu-manichæischen Sekten. Stuttg., 1846.— Gams, art. *Katharer*, dans Aschbach's *Kirchenlexikon*.

[1] *Historia mediolan.*, II, 27.

d'Italie par une femme[1]. — Un autre sort fut réservé à ceux d'Arras. L'évêque Gerhard, de Cambrai, allait entreprendre une visite pastorale, lorsqu'il apprit que des gnostiques se trouvaient dans son diocèse. Il résolut d'arrêter le mal dès son commencement, et il y parvint. Il fit emprisonner ces sectaires et apprit de leur bouche qu'ils avaient reçu leur doctrine d'un Italien nommé Gandolphe. Gerhard prescrivit ensuite deux jours de jeûnes et de prières publiques pour leur conversion, et adressa une exhortation au peuple. Rassemblant alors les gnostiques, il leur expliqua leurs égarements avec beaucoup d'adresse et de douceur, et les convertit tous. Il avait saisi le bon moment et il avait réussi. Au moyen-âge, on avait été souvent obligé d'user de répressions sévères contre les hérétiques ; mais le sentiment nous avertit qu'il est plus beau de sauver les hommes que de les brûler[2].

§ 5. **Rénovation du prédestinatianisme**[3].

Un religieux allemand, Gottschalk, fils de Bernon, seigneur de Saxe, avait été dès son enfance offert à Dieu dans le monastère de Fulde. Doué de grands talents, infatigable au travail, il déclara, ses études achevées, qu'il ne voulait pas

[1] Glaber Radulphus, *Historiar. sui temporis* (lib. V), III, VIII. — *Gesta synodi aurelian.* (1022) dans d'Achery, *Spicileg.*, I, 604. — Mansi, XIX, 376. — Neander, *K.-G.*, IV, 459-463.

[2] A Orléans aussi, l'évêque de Beauvais avait fait son possible pour instruire les hérétiques ; mais ils avaient répondu : « Qu'on fasse de nous ce qu'on voudra ; nous voyons déjà le Roi du ciel nous offrir les joies de l'éternité. » — Héfelé, tome IV, § 530 et 533.

[3] Gilb. Maugin, *Veterum auctorum, qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta.* Par., 1650, in-4°, 2 tom. — Jac. Usserii, *Gotteschalki de prædestinat. conversiæ ab eo motæ hist.* 1631, 1662. — L. Cellotii, *Histor. Gotteschalki prædestinatiani.* Par., 1655, in-fol.

G.-F. Wiggers, *Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Pelagianismus auf der Synode zu Orange und Valence* 529 *bis zur Reaction des Mœnchs Gottschalk für den Augustinismus* (dans *Zeitschrift f. d. hist. Theologie*, 1854, p. 3, 1857). — J. Weizsæcker, *Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im IX Jahrhundert* (*Jahrb. f. deutsche Theologie*, 1859). — Héfelé, *Conc.-Gesch.*, tom. IV (1060), 22e livrais., *die Synoden während der Gottschalk'schen Streitigkeiten in den Jahren* 848-860, p. 124-168, 177-190, 193-213. Les conciles qui s'occupèrent de ce débat sont : Mayence, 848 ; Quiercy, 849 ; Paris, 849 ; Quiercy, 853 ; Valence, 855 ; Langres et Savonières, 859 ; Tousi, 860.

Ont écrit sur ce sujet : Gottschalk, Hincmar, *Opusculum ad reclusos et*

entrer en religion. L'abbé Eigil crut devoir partager ses vues, et au concile de Mayence, consulté si un oblat avait le droit de se retirer par son libre choix, il répondit affirmativement. L'abbé de Fulde, Rhaban Maur, fut d'un autre avis, persuadé qu'en cela la volonté des parents devait être la volonté des enfants. Il en appela à Louis le Pieux, qui décida contre Gottschalk. Il entra donc en religion, mais il quitta Fulde et se rendit à Orbais dans le diocèse de Soissons. Absorbé dans les ouvrages de saint Augustin et de saint Fulgence, il crut y découvrir, non sans un vif enthousiasme, que la pure doctrine de saint Augustin avait complètement disparu de l'Eglise et qu'on s'était fourvoyé dans le pélagianisme. Il se plongea dans des recherches et des problèmes pour lesquels il n'était point né. Peut-être la contrainte employée pour le faire entrer en religion lui avait-elle aigri l'esprit et se complaisait-il alors dans les excentricités. Il partit pour l'Italie, et séjourna longtemps auprès de Nothing de Vérone. C'est là qu'il exposa sa théorie de la double prédestination, qu'il prétendait tirée de saint Augustin. Suivant cette doctrine, les hommes sont destinés de toute éternité les uns au salut, les autres à la damnation.

Nothing en informa l'archevêque de Mayence, Rhaban Maur, qui en 848 réunit un concile, où il déclara que Gottschalk avait déjà égaré un grand nombre d'esprits. On y condamna sa doctrine. Hincmar de Reims, qui fut averti réunit en 849 un concile où Gottschalk fut battu de verges, puis relégué dans le monastère de Hautvilliers, au diocèse de Reims[1]. On établit en même temps contre sa doctrine les articles suivants : 1° que tous les hommes sont entachés du péché originel ; 2° qu'ils ne peuvent être justifiés de nouveau que par la grâce de Dieu ; 3° que la grâce de Dieu est prévenante ;

simplices, 849, Ratram Servat (Loup, Prudence, Rhaban, Scot Erigène), contre Goltschalk, Prudence contre Erigène, Florus de Lyon, Amolo et Remi, archevèque de Lyon (le premier : *Sententiæ de prædestinatione*; le second : *De tribus epistolis liber; Absolutio quæstionis de generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum. — Libell. de tenenda Scripturæ veritate et orth. patr. auctor. fidelit. sectanda*; sur les autres, voir plus haut. *Briefe des Rhabanus im Prædestinationsstreite von Fr. Kunstmann* (*Hist. pol. Bl.*, t. LII, 254-258).

[1] Héfelé doute que ce document soit authentique.

4° que l'homme est prédestiné au salut et n'est damné que par l'abus de sa liberté. C'est ainsi qu'on comprenait la doctrine de Gottschalk. D'autres évêques avaient une autre opinion. Selon Hincmar et les évêques qui pensaient comme lui, Gottschalk aurait enseigné que Dieu en a prédestiné quelques-uns à la damnation de toute éternité; il restreignait donc l'œuvre de la rédemption. Amolon, évêque de Lyon, dans une lettre affectueuse, lui représenta qu'il anéantissait toute la doctrine de la grâce et de la rédemption. Il disait, par exemple, que tous les enfants baptisés étaient reçus dans la grâce de Dieu, mais que plusieurs négligeant dans la suite de s'approprier la grâce du baptême, Gottschalk était obligé de déclarer que ceux-là n'avaient pas reçu la grâce du baptême. Gottschalk comptait aussi dans son parti des évêques et des savants, tels que : Remi, successeur d'Amolon; Prudence, évêque de Troyes, l'abbé Loup et le prévôt Ratramne. Ces hommes, réunis en concile à Valence en 855, prononcèrent que Gottschalk avait été mal compris d'Hincmar et des siens, que si une partie des hommes était prédestinés à l'enfer, c'était en vertu de la prescience divine; que cette prédestination n'était pas absolue; qu'il en était de même pour les damnés. Le concile réprouva ensuite les procédés employés contre Gottschalk. Qui avait raison? Nous avons encore de celui-ci une profession de foi où il dit qu'il y a une prédestination des damnés en suite de la prescience de leurs péchés. Ces expressions, prises à la lettre, ne méritaient aucun blâme. Mais les évêques prévenus contre Gottschalk, s'attachant aux bruits répandus sur sa doctrine, croyaient que son langage n'était pas l'expression fidèle de sa pensée, et ils agissaient en conséquence de ses assertions. En fait, nous devons donner droit à Hincmar et à Rhaban, car Gottschalk enseignait que les élus sont prédestinés au salut uniquement par la grâce et sans égard à leur libre arbitre, c'est-à-dire qu'il admettait la prédestination absolue.

Sur la demande d'Hincmar, Scot Erigène écrivit contre Gottschalk un ouvrage en seize chapitres. Hincmar n'en fut pas satisfait. Voici comment Scot traitait la doctrine de Gottschalk : « Le péché n'est rien de réel; en soi, c'est le non-être. Or prédestiner, c'est agir. Mais comme le péché

n'a rien d'effectif, on ne saurait dire que Dieu prédestine quelqu'un à l'enfer, et c'est pourquoi la doctrine de Gottschalk n'a point de sens. » Scot croyait donc que l'enfer n'était qu'une privation, un défaut d'influence divine. C'est ainsi qu'il croyait réfuter Gottschalk.

Ce dernier mourut l'an 868 (al. 869), en prison ; car malgré des avertissements réitérés, il avait refusé de modifier ses principes. On voulut adoucir sa captivité, mais il s'y opposa avec opiniâtreté et négligea tellement de soigner son corps, qu'il ressemblait à une bête fauve.

§ 6. **Controverses sur l'Eucharistie.**

Paschase Radbert[1], moine de Corbie, dans une instruction qu'il écrivit pour les Saxons entre les années 830 et 836, avait employé cette expression : « Jésus-Christ est présent dans le sacrement de l'autel tel qu'il est né de Marie, tel qu'il est mort et ressuscité. » Ce langage parut nouveau et inconvenant. Cette version, quoique rapportée par le commun des auteurs, ne semble pas vraisemblable. Ce fut au onzième siècle seulement que Bérenger de Tours donna cette tournure à la question qui nous occupe. Voici comment, au neuvième siècle, plusieurs auteurs avaient coutume d'écrire sur les différents états du corps de Jésus-Christ. Amalaire de Metz distinguait le corps du Sauveur tel qu'il était de son vivant, et le corps eucharistique de Jésus-Christ tel qu'il est dans les chrétiens en état de grâce et dans les chrétiens en

[1] Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (un codex lui donne le titre de *Liber de sacramentis*, 831 et 845). — *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum.* — Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini* (ad Carol. Calvum). — Voyez Gerbert, id est Anon. Cellotianus. — Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, IV, I, p. 591.

Jac. Boileau, *Præfat. ad libr. Ratramni*, in ed. Paris., 1712.— Le même, *Dissertatio in librum de corp. et sang. Dom.* (contre Hardouin, qui accuse Ratramne de calvinisme). — Laufs, *Ueber die verloren gehaltene Schrift des Johannes Scotus von der Eucharistie*, dans *Studien und Kritiken*, 1828, 4e livrais. — *The book of Ratramn, commonly called Bertram, on the body and blood of the Lord.* Oxf., 1839. — Herm. Reuter, *De erroribus, qui ætate media doctrinam christianam de sancta Eucharistia turpaverunt.* Berol., 1840. — Melch. Hausherr, *Der heil. Paschasius Radbertus. Eine Stimme über die Eucharistie vor tausend Jahren.* Mayence, 1862. — Héfelé, dans *Tüb. theolog. Quartalschrift*, 1863, p. 359-365.

état de péché mortel. De là cette question : Comment le corps de Jésus-Christ est-il présent dans l'Eucharistie?

Un ouvrage particulièrement intéressant sur ce sujet fut composé par Ratramne, sur l'ordre du roi Charles le Chauve. Ratramne distinguait dans le corps de Jésus-Christ des formes et des manières d'être différentes. Selon lui, Jésus-Christ était présent dans l'Eucharistie tout autrement qu'il n'avait vécu et n'était mort sur la terre; la perception sensible de ce corps n'était pas la même que celle qui a lieu dans le sacrement. Il n'en soutenait pas moins la présence réelle; c'est le même corps, disait-il, mais la manière d'être est différente. Paschase disait la même chose au fond. Saint Jean Damascène prétendait qu'il n'y avait dans l'Eucharistie ni signe ni figure. Jean Scot tenait un autre langage. Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie, disait-il dans un de ses ouvrages, mais sa manière d'être n'est que figurative. Son livre fut condamné au feu par Léon IX. La controverse, qui n'éclata sérieusement que vers 864 (Paschase avait publié son livre dès 831) occupa tout le dixième siècle. Dans le onzième siècle, elle fut poursuivie par Bérenger de Tours, qui excita de grands soulèvements.

Bérenger[1], né à Tours vers l'an 1000, se signala par son talent et son application, fut estimé comme professeur et devint archidiacre de l'Eglise d'Angers. Déjà précédemment,

[1] Berengarii Turonens., *Quæ supersunt tam edita quam inedita, moderante* A Neandro, t. I. Bereng. Tur., *De sacra cœna adv. Lanfranc.*, de 1073, *liber posterior*, e codd. Quelferb. prim. edider. A. F. et F. Th. Vischer, Berol., 1834 (cum append. Grotefend.).

Adelmani ep. Brix. ex scholastico Leodiensi, *De Eucharistiæ sacramento, ad Berengarium epistola*, ed. C.-A. Schmidt. Brunsw., 1770. — Lanfranci, *Lib. de Eucharistia sacra* (corpore et sanguine Domini) *contra Berengar.* (vers 1063-1070). — Guitmundi, *De corporis et sang. Christi veritate in Eucharistia*, lib. III (dialog.). — Durandi abb. (vers 1058), *Liber de corpore et sanguine Domini.* — Deoduin, *Contra Brunonem et Berengar., ad Henricum regem.*

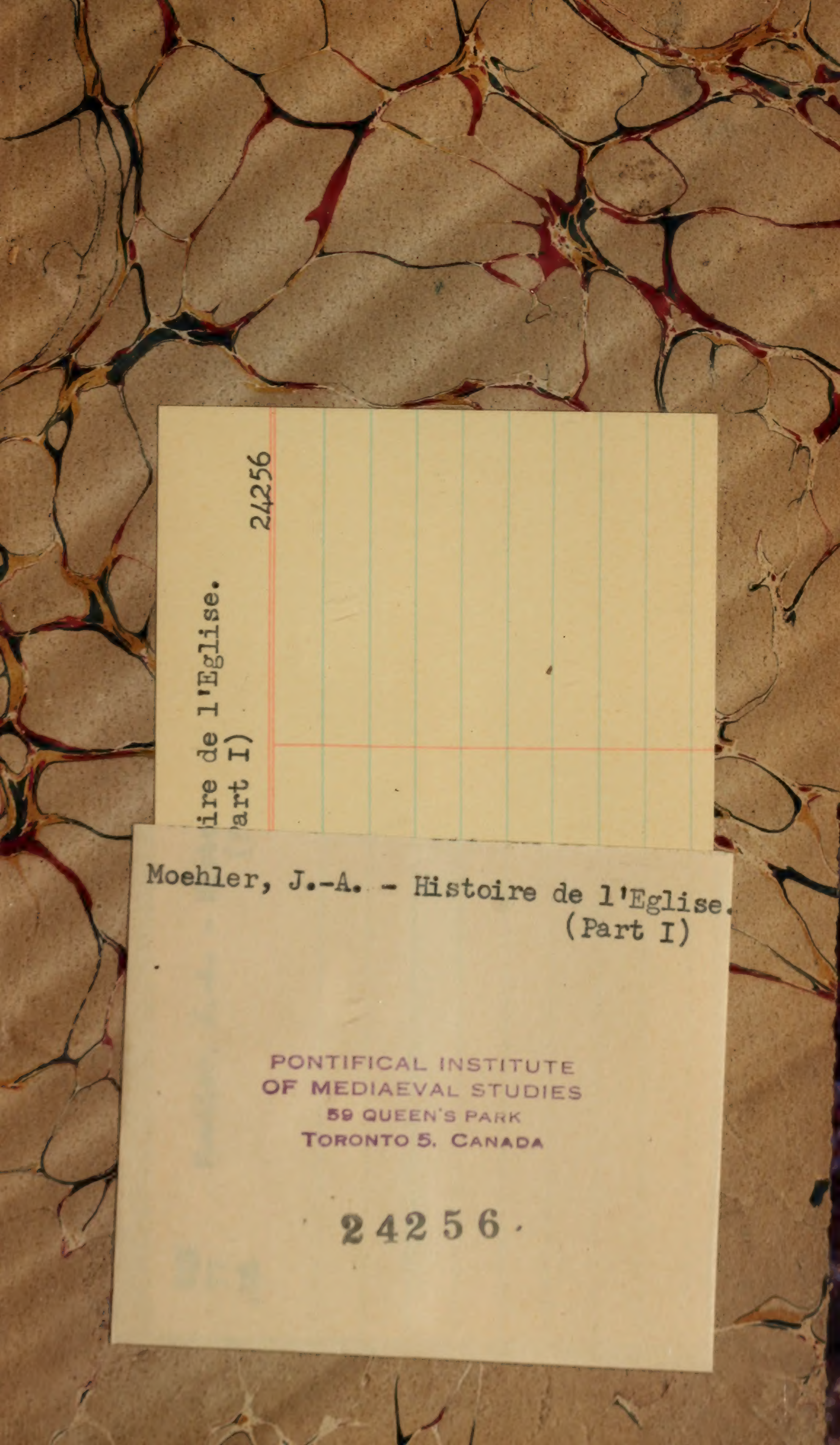
Bernaldus Constant., *De Berengarii domnatione multiplici*, 1088. — Mabillon, *Observat. de multiplici Berengar. damnatione, fidei professione, et relapsu, deque ejus pœnitentia*, dans *Vetera analecta*, 2e édit. Par., 1723, p. 513. — Lessing, *Berengarius Turon., oder Ankündigung eines wichtigen Werkes dess.* Braunschw, 1770, in-4°. — Stæudlin, *Berengar von Tours* (dans *Stæudl. u. Tzschirner's Archiv*, t. II, p. 1).

Berengarius Turonensis, oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, publié par H. Sudendorf. Hamb., 1850. — Héfelé, *Conc.-Gesch.*, IV, p. 703-740, 761.

saint Fulbert de Chartres avait remarqué en lui un penchant pour les opinions les plus singulières. Son condisciple Adelmann, professeur à Liége, nous a laissé de lui des choses précieuses. Il dit que Fulbert les avait un jour exhortés l'un et l'autre à rester toute leur vie fidèles à la tradition de l'Église. Fulbert ordonnait encore au lit de la mort d'éloigner Bérenger. Celui-ci choisit pour principal sujet de ses études la présence de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel et tomba dans de graves erreurs. Sa doctrine fut condamnée dans plusieurs conciles, à Rome par le pape Léon IX en 1050, à Verceil en 1050, à Tours en 1051, à Rome en 1059 par Nicolas II, puis en 1078 et 1079 par Grégoire VII[1]. Cette doctrine, toutefois, nous ne la connaissons pas exactement. La plupart de ses contemporains la comprenaient ainsi : Jésus-Christ n'est présent dans l'Eucharistie que d'une manière figurative, par la force de l'intelligence humaine et seulement pour l'esprit qui a la foi : cette présence dans l'hostie est produite d'une façon en quelque sorte extérieure. C'est ainsi du moins que l'entendait son condisciple Adelmann, qui l'engagea à répudier son erreur. Nous avons de Bérenger même une profession de foi où il expose autrement sa théorie. En 1059, il signa un symbole qui lui fut présenté par le pape Nicolas II ; mais comme la transsubstantiation y était particulièrement relevée, il se retracta bientôt. Dans la profession de foi qu'il donna lui-même en 1078, sous Grégoire VII, il déclarait que Jésus-Christ était vraiment présent dans l'Eucharistie. Cette profession, où il n'était point parlé de la transsubstantiation, parut insuffisante, et Grégoire VII la rejeta, probablement parce qu'il croyait que Bérenger, tout en admettant la présence réelle, réprouvait la transsubstantiation. A dire vrai, Bérenger ne méritait aucune confiance, car il changeait constamment d'opinions, croyant aujourd'hui une chose, demain une autre. L'évêque Guitmond d'Averse donnait à ses partisans le nom de *figurativi* ou d'*incarnatores*, parce qu'ils admettaient la présence réelle tout en rejetant la transsubstantiation.

[1] Les conciles où cette hérésie fut discutée sont : le concile pascal de Rome, 1050 ; Verceil, 1er septembre 1050 ; Paris, octobre 1051 ; Tours, 1054 ; Rome, 1059 ; Poitiers, 1075 ; Rome, 1078 ; Rome, fév. 1079 ; Plaisance, 1095.




Moehler, J.-A. - Histoire de l'Eglise.
(Part I)
PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5. CANADA
24256.

